

| ARTÍCULO

## La naturaleza del mal en el pensamiento de Hannah Arendt

### The nature of evil in Hannah Arendt's thinking

Cristina Hermida del Llano  
Área de Filosofía del Derecho  
Universidad Rey Juan Carlos I de Madrid

Fecha de recepción 10/03/2015 | De aceptación: 25/11/2016 | De publicación: 19/12/2015

#### RESUMEN.

La cuestión del mal ocupa un lugar central en el pensamiento de Hannah Arendt al constituir un concepto transversal que recorre todos sus trenes de pensamiento. Se somete a análisis la “naturaleza del mal” a través del estudio de su obra y de su propia experiencia vital, especialmente al cubrir el juicio de Eichmann en Jerusalén, donde ella afirmaría que éste representaba “la banalidad del mal”. Se trata de averiguar si en su particular concepción del mal influyó Voltaire, por qué surge el mal, por qué se manifiesta de forma permanente en la historia y si puede ser destruido

#### PALABRAS CLAVE.

Hannah Arendt; Naturaleza del Mal; Eichmann; Voltaire

#### ABSTRACT.

The topic of evil has a central place in Hannah Arendt's thinking as it lies at the core of all her trains of thought. We analyze the “nature of evil” in Hannah Arendt's philosophy through the study of her work and of her life experience, especially when she covered the trial of Eichmann in Jerusalem where she pointed out that Eichmann represented “the banality of evil”. Our goal in this contribution is to understand whether the philosophy of Voltaire could have influenced Arendt's conception of evil, why it arises, why it persists throughout history, and whether it can be destroyed

#### KEY WORDS.

Hannah Arendt; Nature of Evil; Eichmann; Voltaire

## 1.- El problema de la naturaleza humana

La cuestión del mal ocupa un lugar central en el pensamiento de Hannah Arendt aunque resulta difícil su elucidación filosófica, y ello a pesar de los numerosos estudios existentes sobre las tesis que defendió en torno al genocidio judío, en donde el concepto del mal aparece repetidamente como un concepto transversal que recorre todas sus ideas (Bernstein 2006:235). Podemos decir que la filosofía arendtiana se formula en términos políticos: “el ser se convierte en un tener que ser siempre incierto y el actuar sólo puede preservar el ser en tanto ser-con-los-otros” (Collin 2006:91). En este sentido, podría afirmarse que el ser social no es un *êthos* terminado para Arendt sino que se construye paulatinamente entre todos bajo la sospecha del mal que no deja de ser sino una amenaza permanente que puede irrumpir en cualquier momento.

El tema de la naturaleza humana en Hannah Arendt nos ayuda a entender mejor su aproximación al concepto del mal. Como deja bien claro en *La condición humana* (1958), la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana: “El problema de la naturaleza humana, la *quaestio mihi factus sum* agustiniana

(<<la cuestión en que me he convertido ante mí mismo>>) parece imposible de responder tanto en su sentido psicológico individual como en su sentido filosófico general. Es bastante improbable que nosotros, que podemos conocer, determinar y definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, seamos nunca capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, sería como intentar saltar sobre nuestras propias sombras. Más todavía, no hay nada que nos garantice que el hombre tiene una naturaleza o una esencia en el mismo sentido en que la tienen el resto de las cosas. En otras palabras, si tenemos una naturaleza o una esencia, seguramente nadie más que un dios podría conocerla y definirla, y el primer requisito previo sería que fuera capaz de hablar acerca de un <<quién>> como si fuera un <<qué>>” (Arendt 1958:9-10).

La experiencia vital del totalitarismo despertó en Arendt la firme convicción de que la naturaleza humana no es inamovible, más bien al contrario todo es posible en el hombre hasta la transformación más radical en una especie no humana (Bernstein 2006:247). Con palabras de Arendt: “La victoria del totalitarismo es equivalente a una liquidación mucho más radical de la libertad entendida como una realidad humana y política que cualquier otra que hayamos conocido nunca. Bajo estas condiciones, es un flaco consuelo el aferrarse a una naturaleza inmutable del hombre y concluir que ni el propio

hombre resulta destruido ni la libertad humana pertenece a las capacidades esenciales del hombre. Históricamente, solamente conocemos la naturaleza humana en la que medida en que existe, y ningún reino de las esencias eternas nos podrá consolar si el hombre pierde sus capacidades esenciales” (Arendt 1953:83-84). Es su propia experiencia personal la que le lleva a afirmar con amargura: “Hemos sido testigos del colapso total de cualquier criterio moral en la vida pública y privada durante los años treinta y cuarenta (...) Sin apenas darnos cuenta todo esto se ha hundido prácticamente de la noche a la mañana y es como si de pronto la moralidad se hubiera revelado (...) como un conjunto de hábitos, costumbres y convenciones que pueden ser cambiadas por otras apenas sin mayor problema que el que plantea cambiar los modales en la mesa ante un individuo o una gente”(Arendt 2003).

En el capítulo que dedica a Agustín dentro del Tomo II de *La vida del espíritu* (1978)<sup>1</sup>, la

autora muestra en qué sentido la libertad no puede confundirse con el *liberum arbitrium* que consistiría en elegir entre dos objetos preexistentes, en qué sentido la libertad no es libertad de elección, sino libertad constitutiva (Arendt 2006: 93). Si ello es importante es porque para Hannah Arendt nadie queda dispensado jamás de la voluntad: “el no querer, el *nolle*, es parte integrante de la voluntad, del *velle*, y no su alternativa. El dejar hacer es un acto acreedor de juicio” (Arendt 2006:93). Si ponemos esta cuestión en relación su teoría del mal podríamos decir “que el *nolle* del *velle*, la elección de no querer, es una forma o incluso la forma mayor de complicidad con el mal” (Arendt 2006:93). De tal manera que el mal para la filósofa no nacería solamente del crimen, del delito, del acto antijurídico sino del dejar hacer, del dejar ser. De lo que se puede inferir también cierto pesimismo antropológico en Arendt puesto que, “dejado a la merced de sí mismo, el ser es malo y que sólo el actuar humano consigue, con su obstinación, evitar su proliferación. Esto es lo que subyace secretamente en su pensamiento de madurez, aparentemente tan voluntarista. <<El desierto crece>>, dice Arendt retomando una frase de Nietzsche, y la acción humana consiste en luchar contra esta expansión del desierto por medio de la resistencia de los oasis, para ganar un poco de terreno donde pueda sobrevivir algo de la afirmación del ser-con-los-otros, de la *vita* en

<sup>1</sup> Cabe recordar que en Berlín, en 1929, fue publicada la tesis de Hannah Arendt *Der Liebesbegriff bei Agustin* (el concepto de amor en Agustín) en la editorial Springer, en una colección dirigida por su director de tesis, Karl Jaspers, con el que mantendrá la amistad durante toda su vida. Su acercamiento e interés por San Agustín, reivindicado por la tradición cristiana, se produjo gracias a la influencia de teólogos protestantes a los que ella admiraba, como Rudolf Bultmann, y también la enseñanza de sus maestros como Heidegger, quien había impartido un curso sobre Agustín y el neoplatonismo (*Augustinus und der Neuplatonismus*) en Friburgo en 1921. Además el coetáneo y amigo de Hannah Arendt, Hans Jonas, había publicado casi a la vez la obra *San Agustín y el problema paulino de la libertad*.

tanto *vita activa*” (Arendt 2006:93). En el fondo, la pensadora parece presentarnos una postura maniquea en la que la lucha del bien contra el mal exige un esfuerzo, el paso de la vida pasiva a la vida activa. Asimismo Arendt tuvo claro que el mal nunca puede engendrar el bien, ya que no es un principio generador y no puede ser, en consecuencia, su condición (Arendt 2006:92). No queda pues alternativa que no sea la de que entre todos tengamos que luchar desde la *vita activa* que no contemplativa, para que la violencia no sea la generadora de la historia.

A propósito de la violencia, me gustaría resaltar que Arendt creía en la violencia reparadora de un modo coyuntural o puntual pero nunca como un fin en sí mismo, tal y como deja entrever en el siguiente pasaje: “Si se dan casos donde la violencia es indispensable en semejante lucha, sólo puede serlo de manera coyuntural, pero no estructuralmente” (Arendt 2006:92-93). Esto es, violencia coyuntural sí pero estructural nunca. Estas profundas convicciones provocarían su distanciamiento tanto de Hegel como de Marx. El primero porque consideraba que lo negativo era constitutivo de lo positivo, y la muerte lo podía ser de la vida. El segundo porque recurre a fines malos para un supuesto fin bueno, quedando éste contaminado por los medios de que se sirvió. “Hannah Arendt se rebela fundamentalmente contra la legitimación de un sacrificio en el altar

de la historia y, por decirlo así, en su provecho” (Arendt 2006:92).

## 2.- Arendt y Voltaire: trenes de pensamiento en paralelo

Resultan de especial interés las conexiones que he detectado entre la visión del mal defendida por Hannah Arendt y por Voltaire, a pesar de que la filósofa reconoce sentirse heredera del pensamiento kantiano y no se detiene en el pensamiento de su predecesor de origen parisino. Pensemos por poner un ejemplo en la profunda actitud pesimista sobre el hombre de Voltaire, es decir, en su pesimismo existencial, sobre esa constante estupidez humana que se comprueba, a su juicio, a lo largo de la historia. Actitud que se manifiesta también en Arendt, como enseguida veremos y que precisamente en el caso de Voltaire le llevó a discutir agriamente con Rousseau de quien, por cierto, se siente también cercana la pensadora. Como precisa Ferrater Mora: “Las diferencias entre Voltaire y Rousseau no logran borrar el hecho de una más profunda coincidencia: mientras gran parte de los iluministas abogan en una nave optimista y dentro de un materialismo más o menos disimulado, Voltaire y Rousseau rechazan todo superficialismo y quieren efectivamente creencias que sean ideas claras. Ahora bien, en tanto que Rousseau suponía que, siendo natural, el hombre

era naturalmente bueno, Voltaire advertía que la estupidez humana solamente podía curarse con la ilustración y el saber, esto es, con la supresión del prejuicio, con la adscripción de fuerza a la ilustración o, lo que es lo mismo, con la adquisición por el poderoso, y aun el <<déspota>>, de un carácter ilustrado. La lectura de la historia <<en filósofo>> no significa, en última instancia, sino la necesidad de buscar tras la historia aquellos escasos momentos en que se ha producido la unión de la debilidad del espíritu con la fortaleza del déspota (Voltaire 2008, Voltaire 2010, Voltaire 2011). Momentos escasos, porque la historia en conjunto no parece ser sino la manifestación del mal que hay en la tierra. El continuo combate de Voltaire contra todo fácil optimismo y en particular contra la teodicea de Leibniz, es el combate de un hombre que quiere reconocer la existencia del mal, porque advierte que la razón no solamente es impotente para explicarlo, sino también para suprimirlo. De ahí que Voltaire no sea tampoco un racionalista al uso y de ahí, tras lo que lo separa de Rousseau, lo que con él lo une. El singular maniqueísmo de Voltaire no es, empero el maniqueísmo de quien concibe al hombre como espectador desinteresado en una cósmica lucha de los buenos contra los malos; lo que caracteriza a Voltaire es el llamado continuo a la <<sana razón humana>> para que intervenga en la querrela y apoye a los primeros

en su propósito de aniquilación de los últimos (...) Más la lucha del bien contra el mal no es simplemente la lucha del saber contra la ignorancia, de la prudencia contra el fanatismo. Llega un momento, en efecto, en que saber y prudencia no son suficientes para aniquilar lo que se muestra cada vez con mayor vigor en la historia humana, y por ello la realidad parece escindirse en dos grandes sectores, en cada uno de los cuales puede haber prudencia y fanatismo, saber e ignorancia. Lo que hace falta entonces no es tanto el saber cómo el empleo de este saber, no es tanto la ignorancia como el hecho de conocerla y utilizarla. Y por eso en el secreto fondo de Voltaire la visión de una lucha universal –de la que se siente principal representante- entre el fanatismo de la verdad y el fanatismo de la mentira, entre la razón reveladora de luz y la razón justificadora de tinieblas, entre la naturaleza auténtica y la naturaleza oscura, entre el bien eminente y el mal” (Ferrater Mora 1991:3454)<sup>2</sup>.

Voltaire parece tener claro que “no es éste el mejor de los mundos posibles: el mal está presente en la historia y sin esperanza de erradicación plena” (Navarro Cordón y Calvo Martínez 1983:275). A mi modo de ver, la concepción del mal defendida por Voltaire no se

---

<sup>2</sup> Voltaire propuso con su idea del <<espíritu de las naciones>> un valioso instrumento de comprensión histórica. El intento de reducción de la complejidad de los fenómenos históricos a la invariante de un espíritu en torno al cual se organizan los más diversos hechos podría ser considerada como la más importante contribución filosófica del pensador.

entiende sin recordar la influencia que sobre el pensador tuvo la doctrina deísta. Fue durante su etapa de exilio en Inglaterra desde 1726-1729 cuando conoce las doctrinas de Locke y Newton, que tanto influirían en su pensamiento, mostrándose partidario del deísmo y de los naturalistas sobre todo por influencia del primero. El deísmo fue acuñado en su sentido general y en su funcionalidad por el pensamiento ilustrado inglés. John Toland escribió una obra cuyo título es sumamente expresivo: *Cristianismo no misterioso*, y Matthews Tindal quiso mostrar en su libro *El cristianismo tan viejo como la creación* el carácter natural de toda revelación.

Con estos precedentes será, sin embargo, el ilustrado francés Voltaire quien represente mejor que nadie la defensa de *las notas o tesis generales del deísmo*: a) Dios existe y es autor del mundo; b) no es posible determinar la naturaleza y atributos de Dios; c) la creación del mundo por Dios no es fruto de un acto libre, sino que es *necesaria*, por lo que Dios no es responsable del mal; d) una vez creado el mundo, ninguna intervención de Dios en él tiene lugar. Negación, pues, del concepto de providencia divina; e) el mal sólo es explicable, si explicable es, desde el hombre y a él imputable, incumbiéndole a él intentar su anulación. El deísmo, así considerado y reducido a estas tesis, se basa sobre la razón teórica y obedece a un planteamiento

estrictamente intelectual. Y, de otra parte, el deísmo, en su relación con la religión natural, entendida ésta como el reconocimiento de los mandatos morales, se basa sobre la razón práctica. Y justo la debilitación, y en último término negación, del poder teológico y trascendente de la razón práctica, vendrá a dejar reducido el deísmo a su aspecto “moralista” y como “religión natural”, levantados uno y otro sobre el concepto de “naturaleza humana” (Navarro Cordón y Calvo Martínez 1983:276). A mi modo de ver, Arendt defiende plenamente esa concepción del deísmo que considera que Dios es el gran relojero pero el reloj funciona autónomamente. Ello hace que no podamos hacer a Dios responsable del mal, sino al hombre, quien lo origina pero también quien tiene el deber moral de erradicarlo. Voltaire, al igual que Arendt, tuvo claro que el único medio que se puede y debe oponer al mal es la “sana razón, clarificadora, ilustradora” (Navarro Cordón y Calvo Martínez 1983:275).

Existe un pasaje de la obra de Voltaire *El filósofo ignorante* (1776) en donde explica perfectamente su actitud de agnosticismo religioso de corte racionalista además de apelar a la conciencia como fuente de la razón práctica, algo que también defendería la pensadora solo que desde un plano religioso distinto<sup>3</sup>: “Se dice

---

<sup>3</sup> No por casualidad Voltaire admiraba a Pierre Bayle, la gran figura de la primera Ilustración, por reivindicar la libertad de conciencia, también para ateos y seguidores de religiones no

también que una idea es simple, pero esto tampoco lo entiendo... Ya convencido de que, al no conocer lo que soy, no puedo saber lo que es mi autor, mi ignorancia me abrumba a cada momento y me consuelo pensando continuamente que no importa que yo sepa si mi amo está o no en el espacio, con tal de que yo no haga nada contrario a la conciencia que me ha dado. De todos los sistemas que los hombres han inventado sobre la Divinidad, ¿cuál será el que abrazaré? Ninguno. Sólo el de adorarla” (Voltaire 1978:124-125).

Tengamos en cuenta que el mal para Arendt se torna inevitable bajo la forma del “pecado original” que afecta a todos los herederos de Adán (Collin 2006:92). Partiendo de su confianza en Dios, podría decirse, de un modo infantil, al no haberle puesto nunca en duda (Arendt 2010:209), aborda la pensadora el tema del mal desde la religión tradicional, judía o cristiana. Ella misma reconoció en “Cartas a Karl y Gertrud Jaspers” que “su creencia absoluta en Dios difiere del que tiene fe, “que siempre cree saber y que por eso cae en la duda e incurre en paradojas. Toda religión tradicional, judía o cristiana, ya no me dice, como tal, absolutamente nada. Tampoco creo que la religión pudiera proporcionar aún, en algún lugar o de algún

modo, un fundamento para algo tan inmediatamente político como son las leyes” (Arendt, 2010:209).

Queda claro que el mal para Hannah Arendt no tiene relación alguna con la religión. Ella precisa: “El mal ha resultado ser más radical de lo previsto. Para decirlo desde fuera: los crímenes modernos no están previstos en el decálogo. O también: la tradición occidental padece el prejuicio de que lo más malvado que el hombre puede hacer procede de los vicios del egoísmo; mientras que nosotros sabemos que lo más malvado, o el mal radical, ya no tiene absolutamente nada que ver con esos motivos pecaminosos, humanamente comprensibles. No sé lo que es realmente el mal radical, pero me parece que de algún modo tiene que ver con los siguientes fenómenos: hacer superfluos a los seres humanos como seres humanos (no se trata de utilizarlos modo medios, lo cual deja intacta su condición humana y sólo vulnera su dignidad humana, sino de hacerlos superfluos *qua* seres humanos). Esto sucede en cuanto se suprime toda *unpredictability*, a la que corresponde la espontaneidad del lado de los seres humanos. A su vez, todo esto surge, o mejor: depende del delirio de una omnipotencia (no simplemente ansia de poder) del hombre. Si el hombre en cuanto hombre fuese todopoderoso, realmente no comprendería por qué deberían existir los hombres; exactamente como en el monoteísmo

---

cristianas. Ello no sólo como principio moral, sino como un precepto de la razón.

sólo la omnipotencia de Dios le hace UNO. En este mismo sentido, la omnipotencia del hombre hace superfluos a los hombres. (Nietzsche, me parece a mí, no tiene absolutamente nada que ver con eso, y tampoco Hobbes. La voluntad de poder quiere hacerse cada vez más poderosa, pero por principio se mantiene en este nivel comparativo que aún respeta las fronteras de la condición humana, y nunca se abre paso hacia el delirio del superlativo).

Ahora bien, sospecho que la filosofía no es completamente inocente en esta desagradable novedad. Por supuesto, no en el sentido de que Hitler tenga algo que ver con Platón (...) Pero sí en el sentido de que esta filosofía occidental nunca ha tenido un concepto puro de lo político, ni podía tampoco tenerlo, porque forzosamente hablaba *del* hombre y trataba marginalmente el hecho de la pluralidad. Pero no hubiera debido escribir esto, está totalmente inmaduro. Discúlpeme [4 de marzo de 1951]" (Ibídem, 209-210)<sup>4</sup>.

### 3.- El concepto del mal radical

<sup>4</sup> Vid. la carta de Jaspers del 15 de febrero de 1951 y la respuesta de Arendt del 4 de marzo de 1952 (Arendt-Jaspers 1992:166).

Aunque Hannah Arendt no elaboró una teoría perfectamente trabada sobre el mal, se preocupó no sólo en su madurez intelectual por este asunto, reconociéndose heredera del pensamiento ilustrado. De hecho, ya en 1945 Hannah Arendt advierte que el problema del mal se convertiría en la cuestión fundamental de la vida intelectual de la postguerra en Europa (Arendt 1994:134). Sin embargo, el tiempo demostraría que estaba completamente equivocada ya que los intelectuales de la postguerra trataron de evitar el tema mientras que para ella seguiría siendo una cuestión de vital importancia.

En 1948 publica un importante ensayo en *Partisan Review* bajo el título de "The concentration Camps" en el que explica el papel que cumplen los campos de concentración en los regímenes totalitarios. Curiosamente, en este escrito no se sirve de la expresión <<mal radical>> sino de la del <<mal absoluto>>: "el miedo al mal absoluto que no permite escapatoria sabe que este es el fin de las evoluciones y desarrollos dialécticos. Sabe que la política moderna gira en torno a una cuestión que, hablando estrictamente, nunca debería entrar en la política, la cuestión del todo o nada: del todo, que es una sociedad humana dotada de posibilidades infinitas, o de la nada exactamente, o sea, el fin de la humanidad" (Arendt 1948:743-763). Este ensayo de 1948 goza de gran importancia porque

Arendt lo reelaborará incluyéndolo, finalmente, en la sección final, <<Dominación total>>, en uno de los últimos capítulos de la obra *Los orígenes del totalitarismo*.

En las <<Notas finales>> de la edición original de *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt escribe: “... los regímenes totalitarios han descubierto sin saberlo que hay crímenes que el hombre no puede ni castigar ni perdonar. Cuando lo imposible se hizo posible se convirtió en el mal absoluto incastigable e imperdonable que ya no podía entenderse ni explicarse por los motivos malvados del interés propio, la codicia, la avaricia, el resentimiento, el ansia de poder ni la cobardía. (...) esta nueva especie de criminalidad es imperdonable incluso por la solidaridad que nace entre seres humanos por el hecho de ser pecadores.

Aunque imaginar un mal absoluto es difícil incluso delante de su misma existencia, parece estar estrechamente vinculado con la invención de un sistema en el que todos los hombres son igualmente superfluos. Los manipuladores de este sistema creen en su propia condición superflua del mismo modo que creen en la de los demás, los asesinos totalitarios son todavía más peligrosos en la medida en que nos les preocupa estar vivos o muertos, no les preocupa haber vivido o no haber nacido nunca” (Arendt 1951:433). Es curioso que el mal

absoluto se convierta en castigable e imperdonable precisamente por la “inhumanidad” de las acciones nacidas de una concepción del ser humano como ser superfluo.

Cuando Arendt suprime sus <<Notas finales>> de la segunda edición revisada de 1958 y de las ediciones posteriores de esta obra (*Los orígenes del totalitarismo*) incorpora todas estas ideas a su tesis sobre la <<Dominación total>> ya que, en mi opinión, la condición superflua del ser humano se consigue gracias a ella. Arendt detalla de forma clara los tres pasos que conducen a la dominación total convirtiendo a los sujetos en cadáveres vivientes: 1) matar a las personas jurídicas de los hombres; 2) el asesinato de la persona moral de los hombres, lo que se consigue acabando por primera vez en la historia con la condición de mártires; 3) la destrucción sistemática de la individualidad (Ibídem:447 y 451).

También de enorme interés resulta este pasaje: “Es inherente a toda nuestra tradición filosófica el hecho de que no podemos imaginar un <<mal radical>>, y esto es cierto tanto para la teología cristiana, que llega al punto de adjudicarle un origen celestial al Demonio, como para Kant, el único filósofo que, habiendo acuñado el término, por lo menos debió de haber sospechado la existencia de ese mal aunque lo racionalizara de inmediato en el concepto de una <<animadversión pervertida>> que se podía

explicar por motivos comprensibles. Por tanto, no tenemos nada que nos ayude a entender un fenómeno que sin embargo nos enfrenta con su realidad abrumadora y rompe todos los criterios que conocemos. Solamente hay una cosa que parezca discernible: podemos decir que *el mal radical ha surgido en relación con un sistema en donde todos los hombres se han vuelto igualmente superfluos* (Ibídem:459). En realidad, volver superfluos a los seres humanos equivale a erradicar las mismas condiciones que hacen posible la humanidad, acabar con la pluralidad humana, la espontaneidad, la natalidad y la individualidad (Bernstein 2006:244). Nos encontramos con que Arendt no solamente rechaza categóricamente la imagen de los nazis como monstruos “dementes”, sino que además afirma con contundencia que el mal radical no se puede explicar por “motivos malvados”. Ello revela que H. Arendt ya está construyendo la tesis principal, que defenderá posteriormente en *Eichmann en Jerusalén* (Ibídem:242), de que “no se puede extraer ninguna profundidad diabólica ni demoniaca de Eichmann” (Arendt 1965:288).

Hannah Arendt intentó explicar el mal a través de la dictadura totalitaria pero aclarando que ésta no es ni una simple dictadura ni una simple tiranía. Pensemos en que uno de los rasgos distintivos que no existe en las tiranías es el papel de los inocentes, de la víctima inocente, en el

sentido de que no hace falta hacer nada para ser castigado por el régimen. Como precisa la propia Arendt: “A cada cual se le otorgaba su papel correspondiente en armonía con la dinámica de la historia, y todo consistiría en interpretar ese papel. Lo que uno hiciera resultaba irrelevante... Pues bien, en este orden de cosas, ningún gobierno anterior ha asesinado a personas por estar de acuerdo” (Arendt 2010:113). En el totalitarismo lo que se ejerce es el dominio total del hombre sobre el hombre (Ibídem:113).

Aunque es cierto que el asesinato en masa, el genocidio, el sufrimiento a gran escala sufrido por gente inocente, la tortura sistemática y el terror han tenido lugar en momentos anteriores en la historia, Arendt insiste en que el objetivo del totalitarismo no se cifra en la opresión, ni siquiera en la <<dominación total>>, entendida todavía como la dominación total de seres humanos. Como precisa Bernstein: “el totalitarismo, tal como lo entiende Arendt, lucha por borrar la humanidad del individuo y las mismas condiciones para vivir una vida humana. Esta es una de las razones principales por las que Arendt insiste en que los crímenes nazis (si es que se puede hablar de ellos como <<crímenes>>) son <<crímenes contra la humanidad>>” (Bernstein 2006:245). Es importante destacar el dato de que en *Eichmann en Jerusalén*, Arendt sostiene que el asesinato a los judíos por el mero hecho de serlo, independientemente de su nacionalidad,

constituyó un crimen contra la humanidad (Arendt 1965:267). Lo terrible para la autora es que los nazis no eran conscientes de lo que estaban haciendo.

#### 4.- El derecho a tener derechos

Lo idea de lo superfluo es uno de los temas principales que aborda Hannah Arendt en su obra *Los orígenes del totalitarismo*. Como explica Bernstein: “Es un tema crucial para su análisis de la decadencia del Estado-nación y el final de los derechos humanos, su análisis de la existencia apátrida y de lo que sucede cuando los hombres son despojados del derecho a tener derechos” (Bernstein 2006:243). Merece la pena recordar el siguiente pasaje: “La calamidad de quienes carecen de derechos no es que estén privados de la vida, de libertad y de la búsqueda de la felicidad, ni de la igualdad ante la ley ni del derecho a opinar libremente –fórmulas todas que fueron diseñadas para resolver problemas en el seno de comunidades formadas-, sino que ya no pertenecen a ninguna comunidad. Su infortunio no consiste en que no sean iguales ante la ley, sino que para ellos no existe ninguna ley. No es que estén oprimidos, solamente en la última etapa de un proceso bastante largo resulta amenazado su derecho a la vida. Sus vidas solamente están en peligro si se vuelven totalmente superfluos, si no

se puede encontrar a nadie que los <<reclame>>. También los nazis iniciaron su exterminio de los judíos despojándolos en primer lugar de su estatus legal (el estatus de la ciudadanía de segunda clase) y extirpándolos del mundo de los vivos metiéndolos como si fueran ganado en guetos y campos de concentración. Y antes de poner en funcionamiento las cámaras de gas tantearon cuidadosamente el terreno y descubrieron con satisfacción que ningún país reclamaba a aquella gente. Por tanto se creó una condición de total ausencia de derechos antes de que fuera desafiado el derecho a la vida” (Arendt 1951:243-244).

#### 5.- La banalidad del mal

En la introducción a su libro póstumo *La vida del espíritu*, afirma que uno de los orígenes de su preocupación por las actividades de la mente fue su asistencia al juicio de Eichmann, donde quedó impresionada por la <<banalidad del mal>> aunque, como ya hemos dicho, el tema del mal le acompañó a lo largo de su existencia. “Después de haberme quedado impresionada por un hecho que, me gustara o no, “me otorgó la posesión de un concepto” (la banalidad del mal), no pude evitar plantear la *quaestio iuris* y preguntarme a mí misma “con qué derecho lo poseía y lo empleaba” (Arendt 1981:5).

Hannah Arendt abandona el discurso del mal radical para defender, a partir de entonces, el

de la banalidad del mal, término que no había usado nadie antes que ella salvo Jaspers en una carta precisamente dirigida a la pensadora en 1946 (Arendt-Jaspers 1992:62). Pronto lloverían las críticas a su atrevida tesis como, entre otras, la de Gershom Scholem, quien en una carta escribe a Arendt: “He leído su libro, y no me ha convencido su tesis acerca de la <<banalidad del mal>>, una tesis que, si hay que dar crédito al subtítulo de la obra, subyace a todo su argumento. Esta nueva tesis me parece un mero eslogan. Ciertamente, no me da la impresión de que sea el producto de un análisis profundo, un análisis como el que usted nos proporcionaba de forma muy convincente, puesto al servicio de una tesis bastante distinta y ciertamente distinta, en su libro sobre el totalitarismo. En aquel momento usted por lo visto no había descubierto que el mal era algo banal. De aquel <<mal radical>> sobre el cual su análisis de entonces aportaba una sabiduría tan elocuente y erudita, nada queda salvo este eslogan de ahora. Para ir más allá tendría que haberse investigado, a un nivel serio, como un concepto relevante en la filosofía moral de la ética política. Siento mucho –y creo que digo esto con franqueza y sin espíritu de animadversión- no poder tomar en serio la tesis de su libro. Con su anterior libro en mente, yo

esperaba algo distinto” (Arendt 1978:245)<sup>5</sup>. En realidad, lo que ocurría era que Arendt parecía estar trivializando no sólo lo que había hecho Eichmann sino todo el horror de la Shoah, resultando la expresión “banalidad del mal” claramente ofensiva (Bernstein 2006:237).

La respuesta que dio la pensadora a esta reacción tan negativa fue inmediata y contestó a Scholem en estos términos: “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 <<desafia 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. (...) Eichmann podría ser muy bien el modelo concreto de lo que quiero decir” (Arendt 1978:250-251).

Parece claro que tanto Arendt como Jaspers se niegan a una mitificación de lo horrible y por tanto los crímenes nazis pasarían a estar

---

<sup>5</sup> “Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt”, fue publicado inicialmente en *Encounter*, enero de 1964, pp. 51-56. Las cartas cruzadas fueron reimpresas en Hannah Arendt, *The Jew as Pariah*, 1978: 240-251.

lejos de la grandeza satánica magníficamente tratada y representada, entre otros, por Shakespeare. De ahí que Arendt sostuviera: “Eichmann no era Yago ni Macbeth, y nada estaba más lejos de su intención que desear, como Ricardo III, <<convertirse en un villano>> (...) no era estúpido. Fue simple irreflexión, que no es lo mismo que decir estupidez, lo que le predispuso a convertirse en uno de los más grandes criminales de aquella época (...) El hecho de que ese alejamiento de la realidad y esa irreflexibilidad pudieran causar más aniquilación que todos los instintos malvados reunidos que tal vez sean inherentes al hombre, esa es la verdadera lección que se pudo aprender en Jerusalén” (Arendt 1965:287 y Arendt 2013:135). En esta misma línea en *The life of the Mind* escribe: “No había en él ninguna señal de convicciones ideológicas firmes ni de motivos malvados específicos, y la única característica notable que se podía detectar en su conducta pasada, así como en su conducta durante el juicio y a lo largo del examen policial previo al juicio era algo totalmente negativo; no era estupidez sino irreflexibilidad” (Arendt 1981:3-4). A lo que habría que sumar, a mi modo de ver, la jactancia como vicio corriente que le perdía a Eichmann. La propia Hannah Arendt escribe sobre ello: “Eran pura fanfarronada las palabras que dijo a sus hombres en los últimos días de la guerra:

<<Saltaré dentro de mi tumba alegremente, porque el hecho de que tenga sobre mi conciencia la muerte de cinco millones de judíos [o <<enemigos del Reich>>, como siempre aseguró haber dicho] me produce una extraordinaria satisfacción>>”, (Arendt 2013:22-23). De hecho, el defecto más importante del carácter de Eichmann era “su incapacidad casi total para considerar cualquier cosa desde el punto de vista del interlocutor” (Ibídem:24). “Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar*, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal” (Ibídem:26-27).

La noción central de los análisis iniciales del mal radical en Hannah Arendt es lo superfluo. Después de presenciar el juicio de Eichmann podemos decir que centra su atención en la idea de irreflexibilidad (Bernstein 2006:253). Lo que entiende exactamente por banalidad del mal y el modo en que ésta se relaciona con el pensamiento, la voluntad y el juicio se convierten en los temas claves de su libro inacabado *La vida del espíritu*. No deja de resultar interesante la interpretación de David Luban en “The Arendt Project” al entender éste que <<banalidad>>

constituye un concepto estético que conecta con la “theory of kitsch” (desarrollada en “*The crisis of Culture*”) pero que en todo caso sirve para describir a la persona de Eichmann y no juzgar sus hechos o acciones, y lo más importante introduce a Arendt en una fase de pensamiento centrada en la filosofía moral, tratando de demostrar cómo el juicio consiste en la capacidad de discernir el bien del mal sin la ayuda de reglas hasta el punto de que aquel lo asemeja a una especie de brújula moral que nos guía, incluso en los peores momentos (tempestad) dándonos pistas del curso de acción correcto. De ahí también que mantuviera que tener un mal juicio (*bad judgment*) significaba tener nuestra brújula moral defectuosa, en palabras de Luban (Luban 2015:11)<sup>6</sup>. Esto es importante para nuestro tema porque el mal, finalmente, nace de un juicio moral defectuoso.

Es en 1964 cuando se ve reflejada su tesis principal de que el mal no puede ser nunca radical, tesis que contrasta completamente con la que había defendido en su obra anterior en el tiempo *Los orígenes del totalitarismo*. Hannah Arendt resalta la “banalidad del mal” como concepto necesario para llegar a entender las atrocidades cometidas en el genocidio judío. A mi

<sup>6</sup> En realidad, tener una brújula moral defectuosa sería sinónimo de un carácter defectuoso. Tener un juicio moral malo sería así para ella una de las peores acusaciones que se podían hacer.

modo de ver, en ningún caso, pretende con ello minimizar las graves consecuencias del desastre ni la responsabilidad de los que llevaron a cabo este atropello a los derechos humanos de millones de inocentes. Por otro lado, el mal banal es sólo una especie del mal (Ibídem:12). Siguiendo a Canovan, podemos decir que Arendt, “nunca pensó en términos de “monstruos y demonios”, sino que realmente “banalidad” es una manera mucho más precisa de describir el abandono a las fuerzas inhumanas y la degradación de los seres humanos al nivel de una especie animal que lleva a cabo el totalitarismo” (Canovan 1992:280 s.).

De nuevo, aparece la gravedad de las acciones traducidas en omisiones para Arendt que, desde luego, no por serlo deberían quedar impunes. Parece claro que lo que la pensadora quiere desmitificar con este término es la diabolización y, por tanto, la magnificencia del mal porque el mal no es algo grande. Como ella misma explica, lo han cometido <<gente corriente>>, los que se abstuvieron, dejando que se cumplieran las órdenes y escudándose tras ellas, como Eichmann, quien dijo en su defensa que no había tomado ninguna iniciativa, sino que sólo había obedecido órdenes lo que, por cierto, molestó mucho a Arendt por haber tratado absurdamente de identificar con el imperativo categórico de la ley moral kantiana. Arendt negaría con vehemencia cualquier grandeza del crimen, y se resistiría a defender su carácter

sublime, tal como queda testimoniado en una obra de arte, si se sigue a Kant y a los que después de él han usado ampliamente esta atribución. “No hay una estética del mal. El crimen desnuda el mundo, extingue la palabra. Incluso la muerte, inscrita en el centro de toda existencia, queda callada. De manera que, sin enfrentarse largamente al <<ser para la muerte>> de su profesor Heidegger, lo elude en beneficio de un <<ser para el nacimiento>>, y pretende sustituir la afirmación filosófica usual de <<los mortales>> al calificar los seres humanos como <<nacimientales>>” (Collin 2006:92-93).

Cuando Hannah Arendt escribió su libro *Eichmann en Jerusalén*, como ella misma confiesa, todavía no había leído los versos de Bertold Brecht (*Der Schoss ist fruchtbar noch, aus dem das kroch* (Arendt, 2010:113), pero era una de sus principales tareas acabar con la leyenda sobre la grandeza del mal, sobre su fuerza demoniaca, consiguiendo con ello que la gente dejara de sentir admiración por los grandes malvados, como Ricardo III, entre otros. Arendt explica, a propósito de ello: “Entonces leí en Brecht la siguiente observación: los grandes criminales políticos deben ser abandonados, especialmente al ridículo. No son grandes criminales políticos, sino individuos que permitieron grandes crímenes políticos, cosa completamente distinta. El hecho de que fracasara

en sus propósitos no permite concluir que Hitler fuera un idiota. (...) Y ahora dice Brecht: que Hitler no tuviera éxito no prueba que fuera un idiota, y la desmesura de sus designios tampoco lo convierte en un gran hombre. No vale ni lo uno, ni lo otro, es decir, toda esa categoría de la grandeza no es adecuada. Que las clases dominantes permitan a un pequeño delincuente convertirse en una gran criminal no le garantiza un lugar privilegiado en nuestra visión de la historia. Es decir, que se convierta en una gran criminal y que lo que haga tenga grandes consecuencias no aumenta su valor (...) Lo realmente necesario... Si uno quiere conservar su integridad en circunstancias semejantes, la única manera de hacerlo consiste en recordar la antigua forma de considerar tales cosas y decir: haga lo que haga, y por más que matase a diez millones de personas, es y sigue siendo un payaso” (Arendt 2010:113-114).

Consecuente con estas ideas, Hannah Arendt vio en Eichmann más que a un “monstruo” a un payaso (Arendt 2013:34), capaz de despertar la risa inocente en los otros. Como explica ella misma: “Por ejemplo, a Eichmann, en lo esencial, no le inquietaba en lo más mínimo lo que había hecho a los judíos. Pero un pequeño suceso le dio que pensar. Durante un interrogatorio, golpeó en la cara al entonces presidente de la comunidad judía de Viena. ¡Dios sabe cuántas personas han sufrido cosas peores

que un golpe en la cara! Pero Eichmann nunca pudo perdonarse haberlo hecho... Y creía haber cometido entonces algo muy injusto. Por así decir, había perdido la compostura” (Arendt 2010:115 y Arendt 2013:23).

Ella vio en Eichmann a un camaleón moral, a alguien que no podía pensar por sí mismo ni tampoco ponerse en el lugar del otro (Luban 2015:19)<sup>7</sup>. Es precisamente, esa incapacidad de pensar y de hablar sin clichés o frases hechas<sup>8</sup> lo que representa el núcleo principal de lo que ella quería decir cuando se refería a la banalidad de Eichmann. Se puede decir que construyó un lenguaje “burocrático”, en el sentido de que era incapaz de expresar una sola frase que no fuera una frase hecha (Arendt 2013:26 y 33). Es más, como expresa con pesar Arendt, “este horrible don de consolarse con clichés no lo abandonó ni en la hora de la muerte” (Ibídem:35). De hecho, sus últimas palabras son reveladoras: “Dentro de muy poco, caballeros, *volveremos a encontrarnos*. Tal es el destino de todos los hombres. ¡Viva Alemania! ¡Viva Argentina! ¡Viva Austria! *Nunca las olvidaré*” (Ibídem:107). En sus últimos minutos parecía

estar resumiendo la lección que su larga carrera de maldad nos ha enseñado, la lección de la terrible *banalidad del mal*, ante la que las palabras y el pensamiento se sienten impotentes (Ibídem:107-108).

En definitiva, a Eichmann le faltaba la brújula moral al no conseguir construir un juicio moral independiente. Metafóricamente, señaló que la personalidad de Eichmann era invertebrada y las convicciones de todos los que le rodeaban formaban el esqueleto sobre el que se sostenía (Luban 2015:27). Mejor no lo pudo expresar Arendt en este pasaje: “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” (Arendt 2013:88).

Prueba de que ello es así es la cantidad de frases pegadizas que repetía Eichmann y a las que llamaba <<palabras aladas>> mientras que los jueces de Jerusalén se referían a las mismas etiquetándolas de <<banalidades>>. Entre otras muchas, cabría recordar las siguientes: <<Mi honor es mi lealtad>>, <<estas son batallas que las futuras generaciones no tendrán que librar>> o, la reiterada también por Himmler, “sabemos muy bien que lo que de vosotros esperamos es

<sup>7</sup> Recordemos que Kant en la Crítica del Juicio señala como las tres máximas del entendimiento común humano: pensar por sí mismo, pensar poniéndose en el lugar del otro y pensar de forma consistente. A la segunda máxima (pensamiento extensivo en sentido kantiano) le da una especial importancia Arendt (Luban 2015:32).

<sup>8</sup> “Officiales is my only language”, señaló Eichmann en el juicio.

algo *sobrehumano*, esperamos que seáis *sobrehumanamente inhumanos*” (Ibídem:54). Lo que al fin y al cabo se grababa en la mente de aquellos hombres como Eichmann era la idea de estar volcados en una tarea histórica, grandiosa, única, “una gran misión que se realiza una sola vez en dos mil años” (Ibídem:54-55), desde lo que se puede explicar que dirigentes judíos también colaboraran en la destrucción de su propio pueblo, como puso de relieve Raul Hilbert en su obra *The destruction of the European Jews* (Ibídem:74,83-84), lo que según Arendt constituía la piedra angular de la política nazi con respecto a los judíos (Ibídem:85). Es indiscutible el total colapso moral que los nazis produjeron en la respetable sociedad europea, no sólo en Alemania, sino en casi todos los países, no solo entre los victimarios, sino también entre las víctimas (Ibídem:87).

Resulta de especial interés ahondar en el tipo de criminal que representaba Eichmann. Como ella misma resaltaría “se trata de un nuevo tipo de criminal”. Pero en qué sentido lo decía. Pues bien, en el sentido de que no era una persona con motivaciones criminales sin más. “Él quería estar de acuerdo con los demás, poder decir *nosotros*, y ese modo de estar de acuerdo con el resto y querer formar parte de un *nosotros* fue suficiente para hacer posible el mayor de los crímenes” (Arendt 2016:54). Si Eichmann, tanto

en Argentina como en Israel, admitía sus crímenes ello se debía no tanto a su capacidad criminal para engañarse a sí mismo como al aura de mendacidad sistemática que además constituyó la atmósfera general del Tercer Reich (Arendt 2013:31).

Hannah Arendt consideraba que el mal de algún modo es inevitable y por ello se repite en la historia aun descubriendo el pueblo rápidamente que un determinado sujeto es un potencial enemigo. “Pero esto nunca ha conseguido evitar que un tirano llegue a serlo. No impidió un Nerón y no impidió un Calígula. Y Nerón y Calígula tampoco han podido impedir un ejemplo más cercano, que muestra a las claras lo que puede significar para la vida política la irrupción en masa de la criminalidad” (Arendt 2010:115). Aquí es donde se vislumbra claramente otra vez, en mi opinión, el paralelismo entre el pensamiento de Voltaire y Hannah Arendt.

Lo importante es que para Arendt tan importante es ahondar en el juicio moral malo como en el juicio moral bueno y preguntarnos, en consecuencia, la cuestión socrática de si las virtudes pueden ser enseñadas. Cuestión que resuelve, como ya lo hiciera Voltaire, afirmativamente y además argumentando que las acciones derivan de principios, entendiendo por éstos criterios de valoración de lo que es correcto y erróneo.

## 6.- A modo de conclusiones

Hannah Arendt persigue distintos “trenes de pensamiento” (Canovan 1992) en función de sus propias experiencias vitales. En uno de esos recorridos nos anima a “pensar sin barandillas”, a “desafiar al pensamiento” adentrándonos en ese mal sin precedentes que tuvo lugar en los totalitarismos del siglo XX. De su discurso se deduce no solo lo que el mal radical es sino lo que es su idea del bien y lo que caracteriza a la vida humana: la libertad, la espontaneidad, la pluralidad y la natalidad. Ahora bien, Arendt nos advierte que estas son condiciones humanas frágiles desde el momento en que el mal radical es un peligro permanente que acecha siempre tratando de convertir a los seres humanos en superfluos y aniquilando, en consecuencia, su humanidad. La clave para aniquilarlo la ofreció Kant y antes que él Voltaire, al animar a que los sujetos pensarán por sí mismos, abandonando esa actitud perezosa y cobarde que les hace al final perder la “brújula moral”, en palabras de David Luban (Luban, 2015). La incapacidad para juzgar por nosotros mismos se conecta en Arendt con la incapacidad para pensar poniéndose en el lugar del otro y no podemos olvidar que si el Derecho existe es porque la gente es capaz de diferenciar el bien del mal y abrazar lo que Fuller en *Anatomy of the Law* (Fuller 1968) denomina la moralidad implícita del Derecho que Arendt

terminará reconduciendo al sentido común derivado de las tres máximas: pensar por sí mismo, pensar poniéndose en el lugar del otro y pensar de forma consistente en permanente diálogo consigo mismo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, H.; “The Concentration Camps”, *Partisan Review* 15/7, julio de 1948, pp. 743-763.
- ARENDDT, H.; *Los orígenes del totalitarismo*, New York, Harcourt Brace, 1951 edición original, XV, 477 pp.
- ARENDDT, H.; “A reply to Eric Voegelin’s review of *The Origins of Totalitarianism*”, *Review of Politics* 15/1, enero de 1953, pp. 76-84.
- ARENDDT, H.; *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, VI, 332 pp.
- ARENDDT, H.; *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, edición corregida y aumentada, New York, Viking, 1965, 312 pp.
- ARENDDT, H.; *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, compilación de R.H. Feldman, New York, Grove Press, 1978, 288 pp.
- ARENDDT, H.; *The Life of the Mind*, vol. 1: *Thinking*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1981, XIV, 238 pp.
- ARENDDT, H. –JASPERS, K.; “Correspondence 1926-1969”, L. Kohler y H. Saner (Compiladores), trad. del alemán de R. y R. Kimber, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992, XXV, 821 pp.
- ARENDDT, H.; “Nightmare and Flight”, reimpresso en *Essays in Understanding 1930-1954*, Khon (comp.), New York, Harcourt Brace, 1994, XXI, 458 pp.
- ARENDDT, H.; “Some Questions of Moral Philosophy (1965-1966)”, *Archivos Arendt en la Library of Congress*, número de registro 024585. Publicación póstuma, compuesta por las partes manuscritas elaboradas por J. Kohn para la lección del mismo título, impartida por Arendt en la *New School for Social Research*, consultando manuscritos para la lección “Basic Moral Propositions” (1966, Universidad de Chicago). Recogido en *Responsibility and Judgment*, Ed. e introd. de J. Kohn Schocken, New York, 2003, XXXVII, pp. 49-146.
- ARENDDT, H.; *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y obra*, Traducción de Manuel Abella y José Luis López de Lizaga, Madrid, Madrid, 2010, 300 pp.
- ARENDDT, H.; *Eichmann y el Holocausto*, Madrid, Taurus, 2012, cit. segunda edición 2013, 153 pp.
- ARENDDT, H.; *Eichmann en Jerusalén*. Traducción de Carlos Ribalta, Debolsillo, Penguin Random House, Barcelona, Grupo Editorial, 2015, 440 pp.
- ARENDDT, H.; “Eichmann era escandalosamente necio. Entrevista con Joachim Fest. *Das Thema*, SWR TV, Alemania, 1964”, en *La última entrevista y otras conversaciones*, Barcelona, Página Indómita, 2016, 158 pp.
- BERNSTEIN, R. J.; “¿Cambió Hannah Arendt de opinion? Del mal radical a la banalidad del mal”, en *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Fina Birulés compiladora, Gedisa, 2006, 287 pp.
- BRECHT, B.; “Epílogo” a “La irresistible ascensión de Arturo Ui”, en *Werke (Grosse Kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe)*, Vol. 7.
- CANOVAN, M.; *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp.280 s.
- COLLIN, F.; “Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano”, en *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Fina Birulés compiladora, Gedisa, 2006, pp. 77-96.
- FERRATER MORA, J.; “Voz: Voltaire (Francoise Marie Arouet Le Jeune)”, en *Diccionario de Filosofía*, Tomo 4, Barcelona, Círculo de Lectores, 1991, 3589 pp.
- FULLER, LON L.; *Anatomy of the Law*, Westport, Greenwood Press, 1968, 122 pp.
- LUBAN, D.; “The Arendt Project”, *Georgetown Law. 2015 Summer Faculty Workshop*, Georgetown Law Center, Washington D.C, 2015, 63 pp.
- NAVARRO CORDÓN, J. M. y CALVO MARTÍNEZ, T.; *Historia de la Filosofía*, Madrid, Anaya, 1983, 551 pp.
- VOLTAIRE; *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1756), París, Lib. Americana, 1827, 292 pp.
- VOLTAIRE; *Filosofía de la historia* (1765). Estudio preliminar, traducción y notas de Martín Caparrós, Madrid, Tecnos, segunda edición 2008, 269 pp.

VOLTAIRE; El filósofo ignorante. Prólogo de Fernando Savater y traducción de Mauro Armiño, Madrid, Fórcola, 2010, 132 pp.

VOLTAIRE; Tratado sobre la Tolerancia. Prólogo de Mauro Armiño, Italia, Ciro Ediciones, 2011, 168 pp.