

BANALIDAD DEL MAL. REFLEXIONES ACERCA DE LA FUERZA DE UN CONCEPTO

Banality of evil. Reflections on the strength of a concept

María Teresa Muñoz¹

RESUMO:

O objetivo deste artigo é determinar em que sentido, como conceito ético-político, o conceito de "banalidade do mal" se constitui a partir dos afetos, ou melhor, do desafeto. E mostrar, aliás, como sua força reside justamente em seu caráter emotivo conceitual.

Palavras-chave: Banalidade do mal, afetos, conceitos, julgamentos

ABSTRACT:

The objective of this article is to determine in what sense, as an ethical-political concept, the concept of "banality of evil" is constituted from the affects, or rather, from the dis-affect. And to show, moreover, how its strength lies precisely in its conceptual emotive character.

Keywords: Banality of evil, affects, concepts, judgments

RESUMEN:

El objetivo de este artículo es determinar en qué sentido, en tanto concepto ético-político, el concepto «banalidad del mal» está constituido desde los afectos, o más bien, desde el des-afecto. Y mostrar, además, cómo su fuerza radica precisamente en su carácter emotivo conceptual.

Palabras clave: Banalidad del mal, afectos, conceptos, juicios

1. INTRODUCCIÓN

Banalidad de mal es un concepto que ha adquirido presencia y valía tanto en la comunidad académica como en los medios de comunicación y en las conversaciones que se sostienen desde la opinión pública. Se trata, sin duda de una noción de carácter ético con un profundo valor político. Por medio de esta categoría, Arendt vinculó la conducta cruel, incapaz de humanidad y empatía, y la incapacidad de juzgar las acciones propias y ajenas con el ámbito político, con la acción en el espacio político. En la actualidad hay un consenso extendido acerca de que la categoría «banalidad del mal» es posiblemente el concepto ético—político más importante del pasado siglo XX.

¹ Profesora de tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Letras UNAM e integrante del Sistema Nacional de Investigadores. Su línea de investigación se centra en la teoría arendtiana del Juicio, el pensamiento contemporáneo sobre lo común y la teoría crítica feminista. Sobre estas temáticas cuenta con numerosas publicaciones en revistas especializadas, entre sus libros más recientes: *Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política*, (2020); (editora), *La emergencia de lo común. Nuevos feminismos y posmarxismos*, México, FCE, 2024; y (editora), *Hechuras feministas de lo común*, enviado a dictamen FFyL/UNAM/AKAL, 2023. maytemunoz@filos.unam.com; mayte@maytemunoz.net; ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2492-7137>; Web of Science: Researcher ID: AAF-1878-2020; ID Thomson: AAF-1878-2020; Web: www.maytemunoz.net

Mi interés en estas reflexiones es ocuparme de esta noción para determinar en qué sentido, en tanto concepto ético—político, está constituido desde los afectos. Me ocuparé también de mostrar cómo su fuerza radica precisamente en su carácter emotivo conceptual.

Para llevar a cabo la defensa de esta idea, voy a exponer en primer lugar, la concepción que sostengo acerca del carácter evaluativo y esencialmente debatible de los conceptos políticos; en segundo lugar, voy a mostrar su constitución emotiva y finalmente, mostraré cómo la fuerza del concepto banalidad del mal descansa en su articulación emotivo-conceptual.

2. CONCEPTOS POLÍTICOS ESENCIALMENTE DEBATIBLES

“The essentially contested character of concepts is a constitutive element in political conflict”².

(Allan Janik)

La relación entre los juicios políticos y la conducta humana es distinta del vínculo entre los juicios científicos y los fenómenos naturales o los juicios literarios y la literatura. Y esta diferencia se muestra claramente en que cuando existe un desacuerdo en la opinión política existen modos de resolución (o de no resolución) distintos a los criterios que permiten zanjar desacuerdos entre los críticos literarios, o los científicos, por ejemplo. Para comprender estas diferencias es importante atender a la especificidad de los conceptos políticos. Dichos conceptos, como mostraré a continuación, se caracterizan por ser esencialmente debatibles. Como en el caso de los juicios políticos, esta debatibilidad se pone de manifiesto al mostrar cómo los desacuerdos en cuanto su significado son ya desacuerdos netamente políticos. Y, como sabemos, el desacuerdo es parte de la historia natural de seguir reglas en los debates políticos.

Los conceptos políticos —y como veremos, el «concepto banalidad» es un concepto ético-político— tienen un carácter flexible, esencialmente debatible y evaluativo. Cuando afirmo que un concepto es esencialmente debatible estoy poniendo de manifiesto que en el discurso político estamos ya en medio de un debate político. Los conceptos políticos son constitutivamente debatibles y su especificidad radica en la interna relación que se establece entre su carácter debatible y su dimensión evaluativa. En su texto “Essentially Contested Concepts”, W. B. Gallie define los conceptos esencialmente debatibles como “conceptos cuyo uso apropiado implica, de forma inevitable, discusiones interminables entre los usuarios acerca de sus usos apropiados”.³ Pero no sólo esto, sino que además este carácter polémico es lo que constituye su especificidad, lo que les distingue de otros y les mantiene en constante cambio.

² JANIK, Allan. “Metaphysics of the political”. En: *Style, Politics and the future of Philosophy*. Dordrecht (Netherlands): Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 102.

³ *Cfr.* GALLIE, W. B. *Proceeding of the Aristotelian Society*. New Series, vol. LVI, 1955 Traducido como “Conceptos esencialmente impugnados” por Gustavo Ortíz Millán en *Cuadernos de Crítica*, núm. 49. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1998, p. 8.

La interna complejidad de los conceptos políticos combinada con la relativa apertura de sus criterios de aplicación, provee de un espacio para las controversias no ya conceptuales, sino propiamente políticas. En los debates conceptuales acerca de su significado se ponen en juego las diferentes posiciones políticas, se debate políticamente. En este contexto, los criterios de objetividad que aplican las ciencias en sus debates acerca de los conceptos, los hechos y las teorías científicas se tornan irrelevantes: lo que está en juego en la aplicación de un concepto político no es, en sentido estricto, la descripción de un fenómeno, sino el marco normativo en torno al cual se confrontan los distintos usos del concepto. Es más, tal como W. B. Gallie afirma: “[e]l reconocimiento de un concepto determinado como esencialmente impugnado implica el reconocimiento de sus usos rivales (como los que uno mismo repudia) no sólo como lógicamente posibles y humanamente “probables”, sino como de potencial valor crítico permanente con respecto al propio uso o interpretación del concepto en cuestión (...)”⁴.

Es pertinente usar conceptos como «poder», «democracia», «justicia», o «banalidad del mal» no porque con ello hagamos referencia a alguna esencia representable para todos y todas, cognitivamente determinable de manera universal o porque el nombre represente universalmente a la cosa o al fenómeno político en cuestión, sino porque situamos dicho fenómeno político en un marco de referencia lingüístico y extralingüístico, —en términos wittgensteinianos diríamos en el marco de un juego del lenguaje⁵—. Podemos usar estos conceptos, pese a ser objeto de controversia, atendiendo a esta red de usos-significados en conflicto. Debido a que los conceptos políticos son internamente complejos y debatibles, puede haber diversas dimensiones, descripciones de un concepto, todas ellas abiertas a controversia. Para el caso que nos ocupa, diversas dimensiones del concepto «banalidad del mal». La validez de uso de estos conceptos es asunto que, en última instancia, no puede decidirse más que a partir de nuestro tráfico con la realidad, en este caso, de la inserción en los debates políticos en que ellos mismos se enmarcan. No hay una realidad política pregramatical o extragramatical —de nuevo, en sentido wittgensteiniano—, que opere como *fundamento* o como *garantía* del uso del concepto. Con ello no se está renunciando a la posibilidad de dar razones acerca de su uso correcto o incorrecto. El rechazo aquí es a la idea de que el lenguaje de la política sea meramente descriptivo y a que podamos determinar, mediante criterios fijos y establecidos, el significado de los conceptos políticos. Esto no implica una huida al irracionalismo ni tampoco que sea imposible toda discusión racional con relación

⁴ GALLIE, W. B. *op. cit.*, p. 36.

⁵ La noción wittgensteiniana “juegos de lenguaje” apela al conjunto de prácticas de uso lingüístico común; de manera que lo que llamamos “significado” sólo admite ser aclarado mediante el recurso a una pluralidad -factual o posible-de situaciones de uso de un signo lingüístico. Esta pluralidad se encuentra normada por reglas que articulan los juegos lingüísticos. Teniendo en cuenta que el lenguaje es una actividad social, las normas de uso de los conceptos han de ser públicas y compartidas. Seguir una regla es una práctica social. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica/Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1985, I, 23.

al uso de los conceptos políticos. Como bien nos dice Wittgenstein al respecto: “Jugamos con conceptos elásticos, con conceptos ciertamente flexibles. Esto no quiere decir, sin embargo, que podamos deformarlos *a voluntad* y sin resistencia, y que sean por tanto *inutilizables*. Pues si confianza y desconfianza no tienen *ningún* fundamento en la realidad objetiva, entonces tendrían sólo interés patológico.”⁶

2. LA CONSTITUCIÓN EMOTIVA DE LOS CONCEPTOS Y LOS JUICIOS POLÍTICOS

Esta manera de entender los conceptos políticos impacta en la noción de juicio político. En efecto, dado su carácter disputable no es posible pensar que con ellos podamos hacer juicios determinantes acerca de los fenómenos políticos. La especificidad de lo político fue lo que hizo a Arendt buscar otra manera de comprender el ejercicio de juicio en relación con la acción en el espacio público. Cuando Arendt leyó la *Crítica del Juicio*⁷ encontró que los juicios reflexionantes—tradicionalmente asociados a la estética— eran pertinentes para pensar los asuntos políticos. La razón por la cual, de acuerdo con Arendt, el juicio reflexionante es un modelo más apropiado para pensar la acción política y la manera en que enjuiciamos los fenómenos políticos es que este tipo de juicios ofrece no la universalidad presupuesta en una concepción de los juicios y el conocimiento centrada en la verdad, tal como se hace desde los juicios determinantes, sino que, desde la particularidad y la contingencia que les es propia, ofrece una manera pertinente y apropiada de comprender los fenómenos que atañen a la acción humana. Arendt estableció así una distinción clara entre esta forma de discernimiento capaz de juzgar a partir de la particularidad y el pensamiento especulativo que busca la universalidad. Los juicios políticos, si bien mediados por lo subjetivo —esto es, por el lugar que la persona que juzga ocupa en el mundo—, aspiran a la validez general y la obtienen del mundo compartido. Estos juicios, los juicios reflexionantes políticos, adquieren su validez al obtener asentimiento general en el mundo común. Establecer la validez de un juicio reflexionante político es entonces un proceso diferente al de los juicios determinantes. Por ejemplo, los criterios de validez de los juicios de la matemática, la física, la geometría están establecidos explícitamente. Disponemos de conceptos como la suma, la masa o el cuadrado que nos permiten determinar si un objeto, fenómeno o

⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*. vol. II, Lo interno y lo externo. Madrid: Tecnos, 1996, p. 37. En este caso, Wittgenstein refiere su comentario a los conceptos sobre “experiencia interior”, pero puede aplicarse igualmente al ámbito del juego de lenguaje de la política.

⁷ Para las referencias a la *Crítica del Juicio*, he utilizado la edición española cuidadosamente editada y traducida por Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. I. Kant, *Crítica de discernimiento*. Madrid: Mínimo Tránsito, 2003. A lo largo del texto, usaré los términos "Discernimiento" y "Juicio" indistintamente para referirme a esta capacidad. La designación "Discernimiento" en lugar de "Juicio" es ampliamente argumentada por Roberto R. Aramayo en el estudio introductorio. Para las referencias usaré el formato párrafo seguido de la página.

acontecimiento “cae bajo” un concepto dado. Sin embargo, en los juicios políticos no disponemos de reglas o criterios que nos permitan juzgar los eventos o fenómenos políticos subsumiéndolos en conceptos generales. En el caso de los juicios reflexionantes no contamos con esta posibilidad porque en ellos se juzga sin concepto previo. Recordemos que Arendt recupera estos juicios de la *Crítica del Juicio* de Kant. La facultad kantiana de juzgar estéticamente es una facultad particular de juzgar los objetos según una regla, pero *no según conceptos*. En palabras de Kant: “Se podría incluso definir el gusto por la facultad de enjuiciar aquello que hace universalmente comunicable *nuestro sentimiento* a propósito de una representación dada *y sin mediación de concepto*”⁸. El juicio de gusto pretende, pues, validez universal siendo un juicio acerca de lo particular. La facultad de pensar lo particular debe revelar la generalidad, “como si” la validez para un sujeto se refiriese a la validez universal. Sin embargo, es importante notar, que dicha validez no está justificada en el objeto juzgado. Dicho de manera breve, el juicio estético no se refiere a la objetividad de los objetos, sino a la subjetividad del sujeto, no es un juicio de conocimiento, sino de *agrado subjetivo*. Nótese: Kant está señalando que se trata de hacer comunicable *un sentimiento sin mediación de un concepto*. Y, sin embargo, Kant continúa señalando que es un tipo de juicio que place sin conceptos y es objeto de una satisfacción universal: “En otras palabras, un juicio de gusto debe suponer una pretensión de universalidad subjetiva.”⁹ Esta noción de validez es fundamental en la recuperación que pretendo hacer ahora del vínculo entre emociones y conceptos.

En efecto, pareciera que aquellos juicios en los cuales irrumpen las pasiones o las emociones no son objetivos y, por ello, no son válidos. Sin embargo, como venimos señalando, la validez de los juicios reflexionantes no descansa en los mismos criterios que la validez de los juicios determinantes. Supone, como nos dice Kant, una pretensión de «universalidad subjetiva». Para satisfacer dicha pretensión de universalidad en este tipo de juicios contamos con dos recursos: el *sensus communis* y la validez ejemplar. Veamos esto con más cuidado.

Un juicio reflexionante prototipo sería el siguiente: “Eichmann es un ejemplo de la banalidad del mal”. Como es sabido, Hannah Arendt acuñó el concepto «banalidad del mal» tras observar al sujeto Adolf Eichmann en el juicio que el Estado de Israel ejerció en su contra en 1961. Así, Arendt creó una regla, un concepto que hoy podemos aplicar a otros particulares. Ella ejerció su capacidad de juzgar para formular un juicio reflexionante. Eichmann fue el personaje a través del cual Arendt configuró un nuevo modo de pensar un acto criminal sin precedentes, y sin concepto previo para su comprensión. Para entender al sujeto particular, sus acciones y crímenes fue necesaria una nueva categoría; no era suficiente la noción de mal, ni siquiera la de mal radical. Con el concepto «banalidad del mal», Arendt gestó la idea de un mal político. Y el juicio en el cual se usó dicho concepto adquirió

⁸ KU, § 40: 212. (El énfasis es mío).

⁹ KU, §6: 14.

validez porque, en efecto, Adolf Eichmann se convirtió en un ejemplo que, dado el *sensus communis* que sostiene la comprensión y la comunicación en nuestras sociedades, se asocia comúnmente con la idea de banalidad del mal. Así, el ejemplo —Adolf Eichmann— es un particular contingente que, en su propia particularidad, revela una generalidad la cual no podría determinarse de ningún otro modo. Los ejemplos, pues, funcionan a la manera de modelos para el juicio cuando nos enfrentamos a objetos o eventos particulares. Los juicios reflexionantes se apoyan en ejemplos.¹⁰ Como nos dijo Arendt, la validez ejemplar permite que los ejemplos escogidos revelen una generalidad que no podría determinarse de otra manera.¹¹ Cuando una regla no pueda ser aplicada a los eventos particulares, la validez ejemplar permite que el particular mismo *revele* la regla universal que, de otra manera, no se revelaría. Para que este ejercicio sea posible, ha de ponerse en juego la imaginación productiva. De este modo, la imaginación no solo produce sus propias leyes, sino que *activa conceptos* y esto hace posible convertir en generales los juicios. Arendt recuperó la noción kantiana de imaginación [*Einbildungskraft*], entendiéndola como aquella capacidad humana que permite al ser humano rebasar las condiciones privadas de su juicio para hacer presentes a los demás interlocutores. Sin esta capacidad, comenta, el ser humano no podría acudir a los *ejemplos* para forjar reglas que le ayuden a distinguir lo correcto y lo incorrecto en momentos donde los criterios son inexistentes. Tal es el caso del Adolf Eichmann.

Hasta aquí, nada nuevo en mis reflexiones. Lo que me parece que se ha pasado por alto en el análisis y discusión de los juicios reflexionantes, y concretamente, los juicios políticos es que tienen un ineludible vínculo con las emociones, las pasiones y los afectos. Desde mi perspectiva no se pueden pensar los juicios reflexionantes como procesos mentales independientes de los cuerpos, los cuales muestran disposiciones afectivas. Los juicios reflexionantes están atravesados por nuestra condición de seres corporales insertos en un mundo de relaciones, de vinculaciones que nos acercan y nos distancian. Los juicios reflexionantes son evaluativos y nos mueven a actuar (o no) en una u otra dirección. Estos juicios se sirven de los ejemplos que, a la manera de andaderas, permiten a la imaginación generar una regla sin la cual no sería posible la comunicación. A través de los juicios reflexionantes generamos nuevos conceptos.

Y me pregunto, ¿qué nos impulsa a usar nuestra capacidad de juicio más allá de las categorías o conceptos previamente establecidos? ¿por qué no se sirvió Arendt del concepto de mal radical? ¿por qué no se limitó a usar el concepto teológico y filosófico de mal? ¿desde dónde se produce ese impulso que detona el uso productivo de la imaginación (ese uso que permite la generación de una nueva regla

¹⁰Con relación a la validez ejemplar, Arendt presenta varios casos para ilustrar cómo funcionan los ejemplos para responder a la validez de los juicios reflexionantes político. Sostiene que, si fuésemos griegos, la regla para juzgar si alguien ha actuado de manera valiente sería el ejemplo de Aquiles, y los cristianos tomarían a Jesús como ejemplo de bondad. Cf. ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. (Intr. y ed. Ronald Beiner; trad. Carmen Corral). Barcelona: Paidós, 2003, p. 152

¹¹ Recordemos que Arendt nos habla en este punto de generalidad y no de universalidad. *Ibid.*, p. 142.

para el juzgar un particular)? A continuación, voy a defender que el motor, el impulso, el detonador viene dado por las emociones, los afectos, las sensaciones que experimentamos al compartir mundo con los otros y las otras.

Ahora bien, es importante puntualizar aquí que, en sintonía con la propuesta de Sara Ahmed¹², considero tanto los sentimientos y afectos como las emociones y pasiones como relaciones que establecemos con el mundo corporal y social. Nos afectan colectiva e individualmente, esto es claro, pero son de orden corporal, en un sentido, y social, en otro. Las emociones surgen de las relaciones sociales y son ellas mismas relaciones. No son estados internos inmediatamente accesibles para el sujeto y opacos e inaccesible para los otros. Por el contrario, los afectos y las emociones no son propiedades ni nuestras ni de los otros u otras. Las emociones no son estados o capacidades innatas, aunque, en efecto, llegamos a sentirlos como propios. Las emociones no son la expresión individual de uno mismo. Es más, requieren de la forma que les dan los conceptos.

Los conceptos políticos —tal y cómo lo he caracterizado en el apartado previo— reciben su fuerza de las emociones a las que dan forma. Podemos decir, de manera sintética que los afectos son la fuerza de los conceptos, y al mismo tiempo, los conceptos son la forma de los afectos. Veamos esto con cuidado.

Cuando afirmo que los afectos son la fuerza de los conceptos, estoy señalando dos elementos fundamentales: la condición relacional de los afectos y su carácter movilizador. Las emociones son relaciones que establecemos unas y unos con otros y otras. En sentido estricto, las emociones no son únicamente estados psicológicos sino prácticas culturales y sociales que involucran conceptos. Estas prácticas nos mueven. En política, no nos mueven las representaciones abstractas sino los conceptos a los que hemos cargado de afectividad. Y cuando digo hemos cargado, me refiero a todos y todas como comunidad.

Por otro lado, los conceptos son la forma de los afectos. Los conceptos políticos son, en gran parte, expresión de los afectos, no sólo de nuestros afectos particulares sino de aquellos que sostienen nuestro imaginario político, nuestro *sensus communis*. Las emociones políticas son relaciones que establecemos con nuestro mundo compartido, y éste, viene determinado por vínculos y relaciones que son afectivos. Como apunté más arriba, los juicios reflexionantes operan sin conceptos establecidos previamente, requieren de la generación de una regla a partir de un ejemplo. Con el ejercicio de la imaginación, gestamos un concepto. Pero la imaginación que opera aquí no es una imaginación reproductiva sino la imaginación productiva y creadora. ¿Qué mueve a esta imaginación? Los afectos

¹² AHMED, Sara. *La política cultural de las emociones*. Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México. [2004], 2015.

activan la imaginación, la movilizan. Los conceptos políticos son representaciones colectivas – pensemos: “ley”, “bienestar”, “pacto”, “democracia” y un largo etcétera– que cabe considerar como herramientas, como “andaderas”. El juicio sobre cada particular situación política depende del uso de estas andaderas según el sentido comunitario o *sensus communis* compartido por la comunidad política. Este sentido comunitario está sostenido en y movilizado por relaciones que son afectivas¹³.

Los afectos, en tanto son la fuerza de nuestros conceptos políticos, orientan la discusión pública y generan validez. No debemos y, en sentido estricto, no podemos purgarlos de la arena pública. Son parte de nuestro *sensus communis* y éste es el que permite la comunicación y la comprensión. Nuestro imaginario político está constituido por los conceptos políticos, que le dan forma a emociones y afectos los cuales, a su vez, dan fuerza a los conceptos.

3. LA FUERZA AFECTIVA DEL CONCEPTO BANALIDAD DEL MAL

Tras mostrar las características propias de los conceptos políticos, poner de manifiesto el carácter constitutivo de las emociones en relación con los conceptos y los juicios políticos, vayamos ya a analizar cómo este planteamiento se aplica al concepto «banalidad del mal».

Hannah Arendt acuñó la categoría *banalidad del mal* en 1963, tras asistir al juicio contra el teniente coronel de las S.S., Adolf Eichmann. Como es sabido, escribió una serie de artículos que fueron publicados en la revista *New Yorker* con el título «A Reporter at Large: Eichmann in Jerusalem, los días 16 y 23 de febrero; 2 y 9 de marzo; y 16 de mayo, 1963. Estos textos fueron posteriormente articulados en el libro: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, publicado por Viking Press también en 1963.

Desde el momento de su publicación, tanto los artículos como el ensayo fueron objeto de una fuerte controversia y la feroz oposición de la comunidad judía¹⁴. Para comprender el contexto de surgimiento de esta polémica es preciso recordar que la noción «banalidad del mal» surgió en un contexto histórico muy preciso: Hannah Arendt asistía, como corresponsal del diario estadounidense *The New Yorker*, al proceso contra Adolf Eichmann, quien fuera un alto funcionario del Tercer Reich, encargado de la logística de la deportación de los judíos y los gitanos hacia los campos de concentración y exterminio. Tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, evadió las acciones de la Justicia Internacional

¹³ Con estas reflexiones, me distancio de la mirada arendtiana al papel de las emociones en política y tomo una posición muy distinta. Me he ocupado de la relación fructífera que podría establecerse entre la teoría arendtiana del juicio y la propuesta de Ahmed acerca de las emociones en “La teoría del juicio arendtiana y la política de las emociones.” Pescadora de Perlas, enviado a dictamen, septiembre 2023. En el presente artículo recupero algunas ideas de ese texto, aunque para defender una tesis diferente y al mismo tiempo más específica.

¹⁴ Recupero algunos de los párrafos siguientes relativos a la polémica de un texto previo que fue publicado como una entrada de diccionario, MUÑOZ, M.T., *Banalidad del mal*, entrada en entrada en PEREDA, Carlos (ed), *Diccionario de Injusticia*. México: Siglo XXI/UNAM, 2022, pp. 101-107.

ocultándose en Argentina bajo una identificación falsa. En 1960, el servicio secreto israelí lo detuvo en un suburbio de Buenos Aires, y lo trasladó a Jerusalén bajo las acusaciones de haber cometido “Crímenes en contra del Pueblo Judío” y “Crímenes de Guerra durante el Régimen Nazi”. Al enterarse de la detención y traslado a Israel, Arendt se ofreció para realizar el reportaje del juicio.

Tras la publicación de los artículos en el *New Yorker*, Arendt tuvo que afrontar la guerra que el Consejo de Judíos de Alemania comenzó contra ella. La batalla se inició con una declaración firmada por el Consejo (1963) y continuó con una página entera de artículos en *Aufbau* y un número completo de la revista *Facts*¹⁵. En este contexto, Gershom Scholem [1963] acusó a Arendt de falta de amor al pueblo judío¹⁶. La polémica fue *in crescendo*. Podemos señalar al menos dos acusaciones reiteradas: o bien fue tildada de antisemita; o bien, de una judía que odiándose a sí misma confundía víctimas con victimarios. Podemos sintetizar en tres las líneas temáticas que recorrían las críticas recibidas:

La primera se centraba en el retrato de Eichmann como un sujeto superficial, banal. Al contar la historia de Eichmann, enfatizó su mentalidad burocrática, su lenguaje superficial, repetitivo y lleno de clichés. Mostró que no era un estúpido sino un sujeto sin capacidad de reflexión. Además de la caracterización del acusado, Arendt muestra en su texto cómo la corrupción moral del totalitarismo afectó no sólo Eichmann sino también a los ciudadanos de la Alemania nazi y a los países del entorno e incluso a las víctimas judías; de manera que esta corrupción afectó a la capacidad de juicio. Y esta incapacidad de juzgar, o peor, el rechazo a ejercer la capacidad de juicio es el tema central del libro. Estos grandes temas, la corrupción moral y la incapacidad de juzgar, derivados de la caracterización del criminal nazi, sin duda asuntos controversiales suscitaron una fuerte polémica. Sus críticos la acusaron de confundir víctimas con victimarios, de exonerar al Eichmann y de haber generalizado a partir de un solo caso. Consideraban que su escrito estaba enfatuado de soberbia moral.¹⁷

La segunda línea temático-crítica, se centra en las páginas dedicadas en el reporte al papel de los Consejos judíos europeos en la llamada Solución final¹⁸; aunque son pocas las páginas, es justo decir que son contundentes y mordaces. Las reacciones tanto de los Consejos como de la comunidad judía no se hicieron esperar. La interpretación que dieron a sus críticas fue que acusaba al pueblo judío de cobarde y a los Consejos de cómplices del mal y de colaboracionistas¹⁹. La acusaron de insensible, de

¹⁵ YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnanim, 1993, pp. 443-444.

¹⁶ SCHOLEM, G. “An Exchange of Letter between Gershom Scholem and Hannah Arendt”. June 23, 1963. En: ARENDT, Hannah. *The Jew as Pariah* (edited and with an Introduction by Ron H. Feldman), New York: Grove Press, 1978, pp. 240-245.

¹⁷ PODHORETZ, N. “Hannah Arendt on Eichmann. A Study on the Perversity of Brilliance”. En: *Commentary*, septiembre, 1963, pp. 201-208.

¹⁸ ARENDT, H. [1963], *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 1999, pp. 172-184.

¹⁹ *Cf.*, PODHORETZ, N. *op. cit.*

poco informada, de hacer acusaciones sin fundamento y de generalizar de manera irresponsable y cruel²⁰.

Y, por último, la forma en que presentó el juicio en los capítulos primero y último del libro en relación con su teatralidad, las cuestiones jurídicas y los propósitos políticos. Arendt critica con dureza el uso que Ben Gurión, primer ministro de Israel, hizo del juicio para su agenda política, para promover una versión nacional de la historia del Holocausto. El énfasis arendtiano en estas partes es mostrar que no fue la búsqueda de justicia lo que predominó a lo largo del juicio, sino otros intereses más allá del juicio mismo. Además, sugirió que el enjuiciamiento debía remitirse a la categoría de “crímenes contra la humanidad” en lugar de “crímenes contra el pueblo judío”²¹. Al respecto, el juez Musmanno, quien había asistido al juicio, escribió una durísima crítica señalando que las descripciones arendtianas de las sesiones se apartaban de los hechos. Señaló que no era posible aceptar su libro «como una obra histórica autorizada» y que su «desprecio» por Israel y el primer ministro Ben Gurion demostraba que era víctima de «prejuicios puramente privados»²². Al hilo de estas críticas, comenzaron las acusaciones de antisemita, de falta rigor en el reporte del proceso, falta de información y precipitación en sus juicios.

Entre los defensores, su amiga Mary McCarty quien respondió a estas invectivas enfatizando un sesgo judío en las críticas²³. Otros, como William Phillips, señalaron que, en efecto, muchas de las críticas provenían del entorno intelectual judío y adolecían de un patriotismo ciego e irracional²⁴, o bien, como Irving Howe, mostrando que el texto, publicado originalmente en una revista de divulgación había generado incomprendiones y falsas interpretaciones totalmente injusta con la autora²⁵. Una línea interesante de defensa, que se distancia un poco del apasionamiento, es la de Daniel Bell, quien establece en su artículo una continuidad entre lo escrito por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* y el actual texto objeto de la polémica. Bell señala que el nexo entre ambos escritos es la preocupación de Arendt por la justicia. Eichmann constituye un «nuevo tipo de criminal», que enlazaba directamente «con su concepción del totalitarismo»²⁶.

En síntesis, el reporte del juicio a Eichmann y fundamentalmente la expresión «banalidad del mal» generaron una profunda polémica en los años sesenta y setenta del siglo XX.²⁷ Los pensadores e

²⁰ Cf., ROBINSON, J. *The Crooked Shall Be Made Straight: The Eichmann Trial, The Jewish Catastrophe and Hannah Arendt Narrative*, Macmillan. 1965.

²¹ Cf., BILSKY, «The Eichmann Trial and the Legacy of Jurisdiction». En *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 204.

²²MUSMANNO, M. A «A Man with an Unspotted Conscience». En: *New York Times Book Review*, 19 mayo 1963, pp. 40-41.

²³ MCCARTHY, M. «The Hue and Cry». En *Partisan Review*, 1 (invierno 1964), p. 82.

²⁴ PHILLIPS, W. «Eichmann in Jerusalem». En: *Partisan Review*, 2 (1964), p. 279.

²⁵ HOWE, I. «The New Yorker and Hannah Arendt». En: *Commentary*, (octubre 1963) pp. 318-319.

²⁶ BELL, D. «The Alphabet of Justice: Reflections on 'Eichmann in Jerusalem'». En: *Partisan Review*, 30, (otoño 1963), p. 420.

²⁷ Arendt ha contado hasta la fecha con defensores, aquellos y aquellas que destacan la potencia del concepto para

intelectuales judíos consideraban que “su aceptación por la sociedad americana «como judíos» comportaba para ellos nuevas responsabilidades: preservar la memoria del Holocausto, mirar a los supervivientes del Holocausto como víctimas que merecían respeto, y apoyar inequívocamente a Israel.”²⁸ Este libro, cuestionaba estos tres puntos al sostener una mirada neutra a la historia del Holocausto y al mostrarse escéptica a propósito del cultivo de la memoria como proceso interno de los judíos, al juzgar duramente a los líderes judíos y, fundamentalmente, al mostrarse crítica con el Estado de Israel. Además, en el contexto de la filosofía política y ética, la polémica suscitada tiene como uno de sus detonantes la ruptura con la idea de un malvado absoluto contra víctimas absolutas.

Ahora bien, ¿qué nos dice esta polémica acerca del concepto banalidad del mal? Para responder a esta cuestión, voy a recuperar las ideas vertidas en los apartados previos. Como vimos en relación con los conceptos políticos, esencialmente debatibles y evaluativos, lo que está aquí en juego es tanto el significado de la disputa de los conceptos como su carácter evaluador. De manera que los juicios políticos tienen también estas dos valencias: el significado del concepto que es, sin duda, disputable y su carácter evaluador. Juzgar es tanto un proceso de atribución de significado como un proceso evaluativo o valorativo. «El juicio Eichmann es un ejemplo de banalidad del mal» tiene un significado el cual, como he relatado, fue construido en la misma disputa, tanto por quienes le objetaron a Arendt su falta de compromiso político, como para quienes defendieron su manera de acercarse al fenómeno que presencié y su forma de expresar y narrar el juicio y al sujeto juzgado.

La capacidad de juzgar lo público tiene una constitución *fronética* que coloca los asuntos del juicio dentro de lo que Albena Azmanova²⁹ ha denominado una matriz de relevancia; los objetos o asuntos del juicio se posicionan en las coordenadas de dicha matriz, en función de su relevancia y su importancia. Esta matriz de relevancia está compuesta de dos ejes: Atribución de importancia (*significance*) y la atribución de significado (*meaning*). En eso radica la constitución *fronética* de la capacidad de juzgar lo público: en que el lugar que ocupan los objetos o asuntos de juicio emerge de las prácticas sociales, es decir, no se dan en un plano abstracto, trascendental. ¿Cómo atribuimos significado a un asunto? Prestando atención al universo conceptual en torno al cual se articula. Veamos:

El universo conceptual del concepto «banalidad del mal» tiene que ver con las nociones de mal, mal radical y lo banal. Es ahí donde se jugaron los debates entre aquellas personas que consideraban a

la filosofía: BERNSTEIN, R. ¿Son relevantes todavía hoy las reflexiones de Arendt sobre el mal? En: *Revista Al Margen: Hannah Arendt, pensadora en tiempos de oscuridad*. No. 21-22. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. En la filosofía política, FORTI, Simona. *Los nuevos demonios repensar hoy el mal y el poder*, Edhasa, 2014; en la ética: LARA, M. P. *Narrar el mal: una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa, 2009 y la jurisprudencia L. BILSKY, *op. cit.*

²⁸ RABINACH, A., «Eichmann en Nueva York. Los intelectuales de Nueva York y la controversia Hannah Arendt», Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo, [17](#): (2005), pp. 121-133. Para la cita p. 133)

²⁹ AZMANOVA, Albena. *The Scandal of Reason. A critical Theory of Political Judgment*. New York: Columbia University Press, 2012.

Eichmann y su acciones el paradigma del mal radical, y aquellas otras personas que entendieron la noción de banalidad del mal como una forma alternativa de poner de manifiesto cómo, sin motivación, se pueden cometer la mayores atrocidades. En este punto, quienes consideraron que la idea de banalidad del mal supuso un uso errado (incluso malintencionado) del concepto de mal y también de banalidad e incluso acusaron a Arendt de usar un tono irónico y mordaz en su reporte fueron también quienes tuvieron ciertas posiciones políticas cercanas al sionismo o a los Consejos Judíos. Por otro lado, también sostenían una cierta posición política quienes defendieron la noción de banalidad del mal señalando cómo esta categoría nos permite pensar la relación entre la libertad y la responsabilidad, por un lado, y la capacidad de juzgar y el mal, por otro. Así, para estas últimas personas defensoras de Arendt, la categoría «banalidad del mal» constituye un instrumento muy útil para la desmitificación de la categoría de mal. Desde esta posición se sostiene que, a lo largo de la historia de la filosofía, la ética y la teología se buscó explicar las conductas inhumanas, violentas o francamente genocidas apelando a una condición humana dañada, diabólica o a la naturaleza metafísica del mal. Y esto fue lo que, en muchos casos se hizo desde posiciones cercanas al sionismo o a la comunidad judía. Sin embargo, para quienes sostienen la pertinencia de pensar la banalidad del mal, este concepto nos enfrenta a la necesidad de asumir la responsabilidad que nos corresponde en la constitución de nuestro mundo común, un mundo donde este tipo de conductas se produjeron. De este modo, nos ayuda a hacernos cargo de la comprensión de la experiencia misma del mal sin apelar a un mal radical, metafísico e inefable del que, en principio, no podemos responsabilizarnos porque nos excede.

En otro orden de ideas, ¿cómo atribuimos importancia a un asunto? Lo hacemos a partir de las emociones, sentimientos y afectos que suscita. Recordemos lo que señalé previamente: las emociones y los afectos son relaciones que mueven. En efecto, lo que nos moviliza políticamente son los afectos que se expresan, que adquieren su forma en los conceptos. No cabe duda de que el concepto «banalidad del mal» movilizó afectos, emociones y sentimientos.

Aunque podamos estar de acuerdo en que los conflictos, las emociones y los afectos tienen un factor polarizante el cual opera en detrimento de la deliberación pública, es imprescindible reconocer que también generan compromisos sociales y esto no debe perderse de vista. En este caso, la polémica en torno al concepto «banalidad del mal» constituye sin lugar a duda un factor motivacional para la deliberación, para el debate, para la confrontación de ideas. En esta polémica están en juego el conflicto de posiciones, las emociones y los afectos³⁰.

³⁰ Tal vez se me puede objetar que desde este planteamiento es difícil garantizar que las normas convenidas mediante la comunicación estén libres de sesgos subjetivos, que sólo ciertos tipos de deliberaciones son susceptibles de generar validez. Considero que la validez de un juicio político se obtiene si, de hecho, tal afirmación coincide con aquella que sería sostenida por un grupo de agentes deliberantes, en circunstancias de no dominación, durante un periodo de tiempo. Por supuesto, esa “garantía” no es un fundamento universal y

La posibilidad de usar y hacer significativo el concepto «banalidad del mal» depende de que aceptemos el carácter debatible y evaluador de todo concepto político del que hablamos en el primer apartado. Así, el significado del concepto, su uso se da no *a pesar de* los conflictos, de las emociones y los afectos sino *a través de* ellos. Es preciso entonces, escuchar, atender a las emociones expresadas en el concepto «banalidad del mal» para comprender la fuerza política que tiene en el proceso de *hacer* sentido *en* común. Y cuando digo escuchar las emociones expresadas no me refiero sólo a las que podríamos atribuirle a Arendt sino a las que movilizó y aún moviliza este concepto.

4. PARA CONCLUIR

Lo político es un proceso continuo de construcción de sentido común, de *sensus communis*, a través de una discusión permanente sobre situaciones particulares. Los conceptos usados y generados en los juicios reflexionantes se fijan y se constituyen no sólo gracias a las razones, sino también a los afectos y las emociones. Aunque los conceptos no se fijan voluntariamente, los procesos a través de los que los fijamos pueden ser claramente afectados por las emociones y los afectos compartidos.

En efecto, es posible afirmar que, con este concepto, Arendt se opuso a quienes buscaban explicar conductas inhumanas apelando a una noción sustantiva de mal instalada en la condición humana, algo así como una predisposición maligna o una transgresión de valores morales de carácter universal. Tras observar a Adolf Eichmann a lo largo del juicio celebrado en Jerusalén, concluyó que cualquier sujeto común puede cometer las más atroces violaciones, los abusos más inhumanos contra otras personas sin tener detrás motivaciones malignas cuando no ejerce su capacidad de juicio, cuando no despliega la capacidad propia de todo ser humano de distinguir lo correcto de lo incorrecto. Lo que tiene de banal el mal cometido por Eichmann no lo encontramos en lo que hizo, sino en por qué lo hizo: por nada sustancial o maligno, sólo por motivaciones banales. La constatación de este hecho movió a nuestra filósofa, podríamos decir que la indignó. Esto que Arendt comprendió y sintió fue lo que le empujó a buscar una nueva regla, un nuevo concepto. No le servía la antigua categoría ética de mal radical. Para ella, Eichmann era el ejemplo de un fenómeno distinto. Esto fue lo que propuso al enviar su reporte al *New Yorker*. Mirar al mal con una herramienta distinta, con un nuevo concepto. Su reporte consiste entonces es un ejercicio de discernimiento. El juicio «Eichmann es un ejemplo de banalidad del mal» adquirió validez gracias a que recibió, pese a la polémica y también gracias a ella, asentimiento general. Eichmann funcionó como un buen ejemplo para validar un juicio.

Nótese que en los procesos de validación de los juicios reflexionantes políticos lo que funciona como criterio de validez es un cierto *sensus communis*, además del ejemplo que nos permite

necesario válido de forma ilimitada en el tiempo. Es una garantía contingente, inestable y en permanente revisión.

generar una regla para hacer comprensible y comunicable el significado y la importancia del juicio. Lo compartido son los *significados* y los *afectos* sostenidos en común, no nuestra capacidad cognitiva. No está aquí en juego la aplicación de un concepto general —digamos, mal radical— a un caso particular. Sino por el contrario, desde el particular — Adolf Eichmann— se genera un juicio que busca asentimiento general. El significado compartido en ese juicio se *construye* en la interacción de los agentes, y en esa interacción entran en juego los afectos, las emociones, los sentimientos. No es algo dado que viene de un *topos uranos*, no es algo inmutable o trascendental. Lo que se comparte es todo un universo simbólico que está articulado conceptual y emotivamente, un cierto *sensus communis* preñado de afectos, emociones y sentidos.

El concepto «banalidad del mal» expresa la indignación arendtiana que fue compartida y continúa siendo compartida por todas aquellas personas que usan el concepto para denunciar situaciones en las que observamos actos malvados, malas acciones a gran escala que no pueden ser atribuidos a la maldad profunda, a una ideología arraigada o a una patología del agente perpetrador, sino a una superficialidad del agente imputable a su incapacidad de pensar, de juzgar. Ciertos agentes pueden cometer malas acciones a gran escala sin que dichos actos estén causados por motivaciones malignas, demoniacas o monstruosas las cuales nos avergüenzan (o al menos debería avergonzarnos) como comunidad. Nos indigna que se produzcan estos actos y nos irrita aún más que estos se lleven a cabo sin motivación, esto es, banalmente.

Sin embargo, este concepto estuvo y continúa sujeto a grandes controversias. Como señalé, desde distintas organizaciones de la comunidad judía se entendió esta categoría como una forma de minimizar o incluso justificar el comportamiento de Eichmann. Incluso se pensó que se trataba de una forma de apelar a una especie de teoría jurídica que exonerase al culpable por haberse visto envuelto en un sistema del que no era responsable sino únicamente una rueda más del engranaje. Arendt se defendió diciendo que el concepto banalidad del mal no se refiere a una teoría o sistema sino a la constatación de un hecho.³¹ Mi hipótesis en este artículo ha sido que no se trata únicamente de constatar un hecho sino de sentirlo, de experimentarlo “en el cuerpo”. Se trató de la expresión de un afecto, de dar forma a la emoción que le produjo la visión de un esperpento: un hombre que hablaba usando puros clichés, que no asumía responsabilidad alguna por lo acontecido, que no podía ponerse en el lugar de todas y todos aquellos a quienes condujo a una muerte cruel, a quienes convirtió en seres prescindibles, meros números en una bitácora.

Arendt llevó a cabo un proceso de discernimiento y, posteriormente un intercambio de juicios acerca de la banalidad de la mal que no implica solo las relaciones entre los «contenidos» de

³¹ ARENDT, H., «Thinking and Moral Considerations: A lecture». En: *Social Research*, 38, num 3, 1971, pp. 417-446.

los juicios reflexionantes, —digamos la representación mental de Eichmann— sino también las relaciones entre «personas» que se comunican, se relacionan, se vinculan. Los conceptos políticos son, en gran parte, expresión de afectos, emociones, y sentimientos que nos vinculan. El concepto banalidad del mal expresa una emoción de indignación, de rechazo, de desprecio, incluso de ira contenida. El concepto de mal radical no daba cuenta del dolor que está detrás de esa figura humana capaz de obrar sin juicio. La categoría de «mal radical» pone distancia con el fenómeno, crea una especie de entidad metafísica que no nos mueve de igual forma que la noción «banalidad del mal».

El juicio “Eichmann es un ejemplo de banalidad del mal” es un juicio reflexionante constitutivamente afectivo. Un juicio que alcanza su validez general no porque muestre las emociones personales o subjetivas de Arendt sino porque pone en juego aquellos afectos y emociones que se encuentran en el entramado de las relaciones humanas, en la trama de las relaciones humanas. Es esta trama la que sostiene nuestro imaginario político, el *sensus communis* que posibilita no sólo nuestra apertura afectiva al mundo compartido sino la constitución constante del mundo en común.

Los afectos dotan al concepto de «banalidad del mal» de la fuerza y el poder de constituir desde un nuevo lugar nuestro mundo en común.

BIBLIOGRAFÍA

- AHMED, Sara. *La política cultural de las emociones*. México: Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México. [2004], 2015.
- ARENDR, H. [1963]. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 1999, pp. 172-184.
- ARENDR, H., «Thinking and Moral Considerations: A lecture». En *Social Research*, 38, núm 3, 1971, pp. 417-446.
- ARENDR, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, (Intr. y ed. Ronald Beiner; trad. Carmen Corral). Barcelona: Paidós, 2003
- AZMANOVA, Alben. *The Scandal of Reason. A critical Theory of Political Judgment*. New York: Columbia University Press, 2012.
- BELL, D. «The Alphabet of Justice: Reflections on 'Eichmann in Jerusalem'». En: *Partisan Review*, 30, (otoño 1963), p. 420.
- BERNSTEIN, R. ¿Son relevantes todavía hoy las reflexiones de Arendt sobre el mal? En: *Revista Al Margen. Hannah Arendt, pensadora en tiempos de oscuridad*. No. 21-22. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- BILSKY, «The Eichmann Trial and the Legacy of Jurisdiction». En *Politics in Dark Times. Encounters*

- with Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 204.
- FORTI, Simona. *Los nuevos demonios repensar hoy el mal y el poder*, Edhasa, 2014.
- GALLIE, W. B. *Proceeding of the Aristotelian Society*. En: New Series, vol. LVI, 1995 Traducido como “Conceptos esencialmente impugnados” por Gustavo Ortíz Millán. *Cuadernos de Crítica*, núm. 49. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1998
- HOWE, I. «The New Yorker and Hannah Arendt». En: *Commentary*, (octubre 1963) pp. 318-319.
- JANIK, Allan. “Metaphysics of the political”. En: *Style, Politics and the future of Philosophy*, Dordrecht (Netherlands), Kluwer Academic Publishers, 1989
- LARA, María Pía. *Narrar el mal: una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa, 2009.
- MCCARTHY, M. «The Hue and Cry». En *Partisan Review*, 1 (invierno 1964), p. 82.
- MUÑOZ, M.T., *Banalidad del mal*. En: PEREDA, Carlos (ed), *Diccionario de Injusticia*. México: Siglo XXI/UNAM, 2022, pp. 101-107.
- MUSMANNO, M. A «A Man with an Unspotted Conscience». En: *New York Times Book Review*, 19 mayo 1963, pp. 40-41.
- PHILLIPS, W. «Eichmann in Jerusalem». En: *Partisan Review*, 2 (1964), p. 279.
- PODHORETZ, N. “Hannah Arendt on Eichmann. A Study on the Perversity of Brilliance”. En *Commentary*, (septiembre 1963), pp. 201-208.
- RABINACH, A. «Eichmann en Nueva York. Los intelectuales de Nueva York y la controversia Hannah Arendt». En: [Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo](#), 17: (2005), pp. 121-133.
- ROBINSON, J. *The Crooked Shall Be Made Straight: The Eichmann Trial, The Jewish Catastrophe and Hannah Arendt Narrative*, Macmillan. 1965.
- SCHOLEM, G., (June 23, 1963), “An Exchange of Letter between Gershom Scholem and Hannah Arendt”. En ARENDT, Hannah. *The Jew as Pariah* (edited and with an Introduction by Ron H. Feldman). New York: Grove Press, 1978, pp. 240-245.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica/Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1985
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*. vol. II, Lo interno y lo externo, Madrid: Tecnos, 1996
- YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnanim, 1993.