

**BANALIDAD DEL MAL Y AUSENCIA DE PENSAMIENTO [ *THOUGHTLESSNESS* ]***Banality of evil and thoughtlessness*

Anabella Di Pego

**RESUMEN**

El trabajo aborda el vínculo entre la banalidad del mal y el concepto de “ausencia de pensamiento” [*thoughtlessness*], que no ha recibido la debida atención en los estudios hispanoamericanos sobre el tema debido a que ha sido traducido de diversas maneras a lo largo de la obra arendtiana –como falta de meditación en *La condición humana*, como irreflexión en *Eichmann en Jerusalén*, como incapacidad de pensar en *La vida del espíritu*–. Nuestra tesis es que la ausencia de pensamiento no es un rasgo exclusivo de Eichmann ni se restringe al contexto de los regímenes totalitarios, sino que constituye un diagnóstico de los riesgos del mundo contemporáneo. Asimismo, la reconstrucción de este concepto nos permite reconsiderar la concepción arendtiana respecto del olvido y del papel de la ideología en vista de los desafíos actuales.

**Palabras clave:** Pozos del olvido, recordar, pensamiento, ideología, razonamiento

**ABSTRACT**

The paper addresses the link between the banality of evil and the concept of "thoughtlessness", which has not received due attention in Latin and Hispanic-American studies on the subject because it has been translated in various ways throughout Arendt's work. My thesis is that the absence of thought is not a trait exclusive to Eichmann, nor is it restricted to the context of totalitarian regimes, but constitutes a diagnosis of the risks of the contemporary world. Furthermore, the reconstruction of this concept allows us to reconsider Arendt's conception of oblivion and the role of ideology in the light of today's challenges.

**Keywords:** Holes of oblivion, Remember, Thought, Ideology, Reasoning

**1. INTRODUCCIÓN: LAS INFLEXIONES DEL CASO EICHMANN**

Cuando Arendt presencia el juicio a Eichmann en Jerusalén, algunas problemáticas que veían ocupándola desde su estudio sobre el totalitarismo comienzan a ser reconsideradas bajo una nueva luz. Tal vez la cuestión más trabajada y discutida es el desplazamiento entre el mal radical (radical evil)<sup>1</sup> en los años cincuenta y la formulación de la banalidad del mal (banality of evil)<sup>2</sup> en la década siguiente, con sus líneas de ruptura (Villa 1999, 39-60; Hartouni 2012, 16-17; Forti 2014, 307)<sup>3</sup> y continuidades (Bergen 1998; Bernstein 2000, 235-57; Serrano de Haro 2008; Birulés 2008; Sánchez Muñoz 2015; Di Pego 2007)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Arendt utiliza la expresión “mal radical” en tres ocasiones en el capítulo XII denominado “El totalitarismo en el poder” en el apartado sobre la “Dominación total”, una vez en la página 539 y otras dos veces en la página 557. Asimismo en el prólogo del libro se refiere a “la naturaleza verdaderamente radical del mal” (1999, 11). En la edición en inglés, véase 1979: ix, 443 y 459 respectivamente.

<sup>2</sup> “Un estudio sobre la banalidad del mal” reza el subtítulo del libro de Arendt sobre Eichmann.

<sup>3</sup> Estas interpretaciones sostienen que se produce un viraje y una reformulación profunda en la que prevalece la ruptura entre ambas concepciones del mal. En el caso de Forti sostiene incluso que hay un cambio de paradigma en Arendt desde una perspectiva dualista y sustancialista que ella denomina “paradigma Dostoevsky” (2014, 31-84) hacia la “normalidad del mal”.

<sup>4</sup> Estas lecturas rastrean antecedentes, continuidades y articulaciones entre el mal radical y la banalidad del mal. Bernstein se pregunta “¿Acaso el concepto de mal radical que Arendt analiza en *Los orígenes del totalitarismo* ‘contradice’ (como asegura Scholem) la noción de la banalidad del mal?” (2000, 253) para responder negativamente mostrando puntos de complementariedad entre ambos abordajes del mal.

Aquí proponemos que además se producen otras dos reorientaciones menos exploradas en la obra de Arendt<sup>5</sup>: una de ellas se manifiesta en su reposicionamiento respecto de los “pozos del olvido” (*holes of oblivion*); cuestión en la que nos detendremos en el primer apartado. Mientras que en su primer libro consideraba que los campos de detención en los regímenes totalitarios constituían pozos del olvido (1999, 529, 557)<sup>6</sup>, en su informe sobre Eichmann sostiene que los “pozos del olvido” no existen (2000, 352)<sup>7</sup>. La otra reorientación remite al papel de la ideología que desempeñaba un rol central en su libro sobre el totalitarismo, resultando notoriamente atenuado en su estudio sobre Eichmann (Birulés 2008, 174). En la segunda sección abordamos esta cuestión en relación con la noción de “ausencia de pensamiento” (*thoughtlessness*) que consideramos el pilar fundamental de la banalidad mal.

Al confrontarse con el juicio a Eichmann, en particular, y con los juicios a criminales de guerra, en general, Arendt comienza a advertir la necesidad de abordar la dominación totalitaria desde otra perspectiva<sup>8</sup>. En su libro sobre el totalitarismo había analizado el funcionamiento del sistema de dominación, del terror y de “las matanzas administrativas a escala gigantesca cometidas con métodos de producción en masa” (2007, 226)<sup>9</sup>. De esta forma se había enfrentado al “horror mismo en su desnuda monstruosidad” (2007, 79)<sup>10</sup>. Pero ahora, con el juzgamiento en la posguerra “de los criminales de guerra”, se encontraba con personas concretas, con diferentes motivos, grados de responsabilidad y participación, lo “que obligó a todo el mundo, incluidos los estudiosos de la ciencia política, a mirar las cosas desde un punto de vista moral” (2007, 81).

Resulta preciso al respecto advertir que lo que Arendt denomina “un punto de vista moral”, no tiene nada que ver con la moral entendida, “en el sentido original de la palabra, como un conjunto de *mores*, costumbres y maneras” (2007, 78) dado que el nazismo había mostrado cuán fácilmente éstas podían ser reemplazadas. Antes bien ese punto de vista remite al modo en que podemos afrontar el juzgar, el discriminar entre actos buenos y malos, después del “derrumbe completo de las pautas morales establecidas en la vida pública y privada durante las décadas de 1930 y 1940” (2007, 77-78). Esto no era una cuestión imperiosa solamente de cara al juzgamiento de los

---

<sup>5</sup> Al momento de escribir este artículo nos encontramos en conocimiento de la reciente publicación del libro de Adriana Correia, *O Caso Eichmann. Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento* (2023). El trabajo con este material resultaría un aporte fundamental e imprescindible para las presentes reflexiones pero lamentablemente todavía no hemos podido tener acceso al libro en Argentina. Confiamos en poder disponer del libro pronto y su lectura de seguro nos incentivará para continuar y repensar los lineamientos que aquí compartimos.

<sup>6</sup> En el capítulo XII encontramos tres referencias a los “pozos del olvido”, una de ellas en el apartado sobre “La policía secreta” (1999, 539), y las otras dos en el apartado sobre la “Dominación total” (199, 557). También hay una referencia al pozo del olvido que los regímenes totalitarios preparan para sus víctimas en el prefacio a la tercera parte (1999, 41). Véase la edición en inglés, 1979: xxxvii, 435 y 459 respectivamente.

<sup>7</sup> En la traducción al español del libro de Eichmann se utiliza la expresión “bolsas del olvido”, mientras que en la edición de su libro sobre el totalitarismo es traducido como “pozos del olvido”. En los originales en ambos casos, Arendt utiliza la misma expresión: “*holes of oblivion*”.

<sup>8</sup> En su correspondencia con Mary McCarthy, Arendt comenta acerca de estos desplazamientos, véase especialmente la carta del 20 de septiembre de 1963 (1999, 189, 191).

<sup>9</sup> En el ensayo “Auschwitz a juicio” (2007, 213-236).

<sup>10</sup> En “Algunas cuestiones de filosofía moral” (2007, 75-150).

crímenes del pasado sino también de cara a nuestro presente, porque si la moral en tanto pautas socialmente aceptadas resulta tan fácilmente sustituible mediante un régimen de dominación y de terror, entonces no puede obrar como un bastión de resistencia personal. De ahí el carácter moralmente extremista del régimen nazi en tanto que “demostró [...] que nadie tenía por qué ser un nazi convencido para adaptarse y olvidar, de la noche a la mañana, por así decir, no su posición social, sino las convicciones morales que una vez lo acompañaron” (2007, 78-79).

Lo que le interesa ahora, entonces, es indagar las razones por las cuales las personas corrientes, y no los fanáticos nazis, estuvieron dispuestas a apoyar y colaborar con el nazismo y Arendt considera que el deterioro de nuestra capacidad de pensamiento ha desempeñado un papel en absoluto desdeñable al respecto. Cuando Arendt se refiere a que los procesos judiciales pusieron sobre el tapete el tema de la moral, la está entendiendo en relación con la decisión de cada uno, o mejor dicho con la manera en que cada uno juzga qué es lo que está bien y qué es lo que está mal. De esta manera, el caso Eichmann constituye un momento clave en la reorientación del pensamiento de Arendt hacia el problema del pensamiento y de las condiciones que lo hacen posible, no sólo condiciones inherentes a la actividad, sino también condiciones históricas, sociales y políticas.

Advertir este movimiento en el pensamiento de Arendt no implica, sin embargo, una impugnación de sus análisis anteriores, antes bien, requiere de un acoplamiento, que asimismo, viene a saldar la tarea pendiente que desde *La condición humana* tenía en relación con las actividades del espíritu. Recordemos que en el prólogo de este libro, la autora señala que lo que se proponía no era “nada más que *pensar* [*think*] lo que hacemos” (2001, 18. La cursiva es propia), de modo que el pensamiento constituía la base del análisis de la *vita activa*, que concluía con una referencia a esta actividad, que no había sido indagada pero constituía una “experiencia” de vital importancia para “el futuro del hombre” (2001, 349). El pensamiento y el juicio se encuentran en íntima vinculación: “estar conmigo mismo y *juzgar* por mí mismo es algo que se articula y actualiza en los procesos de *pensamiento*, y cada proceso de pensamiento es una actividad en la que hablo conmigo mismo acerca de todo aquello que me afecta” (2007, 113. La cursiva es propia). En *La condición humana*, Arendt todavía no diferenciaba entre el pensamiento y el juicio, posteriormente los va delimitando como facultades específicas aunque permanecen funcionando en estrecha vinculación<sup>11</sup>.

Este interés creciente por la actividad del pensamiento se ve acompañado por una reflexión sobre la “ausencia de pensamiento” que puede apreciarse en Eichmann y que constituye un fenómeno propio del mundo contemporáneo. Esta reorientación hacia el pensamiento constituye una perspectiva que complementa su estudio sobre el totalitarismo, vinculado con el funcionamiento de este régimen de dominación, incorporando un análisis de las personas

---

<sup>11</sup> Incluso en las lecciones de 1965/1966, “Algunas cuestiones de filosofía moral”, pensamiento y juicio todavía no se han deslindado, siendo el juzgar una modalidad del pensamiento (Arendt 2007, 113). Recién en 1971, en “El pensar y las reflexiones morales”, el juicio es concebido como una facultad específica y diferenciada del pensar (2007, 184).

involucradas en él. Arendt lo expresa de la siguiente manera “en el momento en que venimos a la persona individual, la pregunta que hay que formular ya no es: «¿Cómo funcionó este sistema?», sino: «¿Por qué el acusado se hizo funcionario de esta organización?»” (2007, 82). De manera que el interés de Arendt por el pensamiento no se origina como una inquietud intelectual sino que procura responder los interrogantes que surgían al enfrentarse en los juicios con los criminales de guerra y con los relatos de los implicados.

Después de su libro sobre Eichmann [1963], Arendt dicta conferencias y escribe diversos ensayos sobre el mal, las cuestiones morales, el pensamiento y el juicio, que póstumamente fueron editados y reunidos por Jerome Kohn en el libro *Responsibility and Judgment* (2003)<sup>12</sup>. Asimismo, Arendt comienza a escribir *La vida del espíritu*, en cuya introducción a la primera parte señala que sus inquietudes por el tema se remontan, por un lado, al momento en que asistió al proceso de Eichmann en Jerusalén (2002, 29-30), y por otro lado, a ciertas experiencias concretas que desafían a la tradición moral y a la limitada caracterización que la filosofía hace de la vida contemplativa como contrapuesta a la vida activa, por el abandono del mundo, la soledad y la quietud que implica (2002, 32). Estas inquietudes se remontan a su libro sobre *La condición humana* y más allá también al problema de la soledad y el aislamiento como fenómeno propio de las masas en su libro sobre el totalitarismo.

En lo sucesivo nos abocamos al desplazamiento operado en relación con la posibilidad o no de los pozos del olvido a la vez que sostenemos que hay un hilo poco explorado que conecta especialmente su estudio sobre el mal en el informe sobre Eichmann con su libro en torno de la vida activa, esto es, la cuestión de la “ausencia de pensamiento” [*thoughtlessness*], que cobra fuerza y centralidad en la década del sesenta hasta su último libro inconcluso *La vida del espíritu*. A partir de la noción de ausencia de pensamiento volveremos a la cuestión del olvido y del papel de la ideología para arrojar nueva luz en torno a la banalidad del mal y sus reorientaciones en la obra arendtiana. Nuestra tesis es que la ausencia de pensamiento si bien se encuentra asociada a Eichmann en relación con la banalidad del mal, es asimismo un rasgo característico del mundo contemporáneo a partir de la segunda mitad del siglo pasado. Esto nos permitirá delimitar los alcances y la generalidad de la tesis de la banalidad del mal, mostrando que para comprender sus implicancias, resulta ineludible entenderla como un diagnóstico de época, con lo cual la ausencia de pensamiento sería uno de las características más prominentes y peligrosas de nuestro tiempo.

## 2. LOS POZOS DEL OLVIDO

En esta sección procuramos analizar los desplazamientos en torno de la cuestión del mal y de los pozos del olvido. Así mientras que en su libro sobre el totalitarismo, se analiza la política del olvido del nazismo y se planteaba la necesidad de comprender y contar lo sucedido para hacerle

---

<sup>12</sup> La traducción al español *Responsabilidad y juicio*, fue publicada en el año 2007.

frente, con posterioridad Arendt matiza la problemática, señalando que a pesar de las pretensiones totalitarias, no es posible asegurar que ninguna persona cuente nada de lo acontecido.

En el prefacio a la tercera parte del libro sobre el totalitarismo, Arendt hace referencia al “*pozo del olvido* que para sus oponentes preparan los dirigentes totalitarios” (1999, 41. La cursiva es propia)<sup>13</sup>. De modo que, la organización de una política del olvido de sus víctimas constituye una de las peculiaridades del nazismo, que no persigue sólo el asesinato en masa sino también la “desaparición” de las personas. En los campos de concentración se trata de asesinar a las personas así como de hacerlas desaparecer, destruyendo todo el recorrido de su misma existencia, para que sean completamente olvidadas. Incluso se intenta borrar el único rastro que puede quedar de ellos en el recuerdo de sus familiares y amigos, para que desaparezcan completamente de la faz de la tierra. Esta es una de las aristas del mal radical, que desborda al mal limitado que supone la muerte. A diferencia del asesino que pretende borrar las pruebas que lo impliquen en el crimen, pero no todo recuerdo existente sobre la víctima, en los campos de concentración se procura la eliminación de las huellas de su paso por el mundo, es decir, se procura hacer como si la víctima nunca hubiese existido.

Los campos y el asesinato de adversarios políticos son sólo parte de un olvido organizado que no sólo alcanza a los portadores de la opinión pública, escrita u oral, sino que se extiende incluso a la familia y a los amigos de la víctima. Están prohibidos el dolor y el recuerdo [...] Hasta ahora el mundo occidental, incluso en sus más negros períodos, siempre otorgó al enemigo muerto el derecho de ser recordado como un reconocimiento evidente por sí mismo del hecho de que todos somos hombres (y *solamente* hombres). Sólo porque Aquiles accedió a la celebración de los funerales de Héctor, sólo porque los más despóticos Gobiernos honraron al enemigo muerto, sólo porque los romanos permitieron a los cristianos escribir su martirologio, sólo porque la Iglesia mantuvo a sus herejes vivos en el recuerdo de los hombres, es por lo que nunca se perdió ni jamás se podrá perder su memoria. Los campos de concentración, tornando en sí misma anónima la muerte (haciendo imposible determinar si un prisionero está muerto o vivo), privaron a la muerte de su significado como final de una vida realizada. En un cierto sentido arrebataron al individuo su propia muerte, demostrando por ello que nada le pertenecía y que él no pertenecía a nadie. Su muerte simplemente pone un sello sobre el hecho que en realidad nunca haya existido. (Arendt 1999, 549)

El recuerdo y la narración son las únicas herramientas de las que disponemos para hacer frente a las políticas del olvido. Pero también la narración es necesaria porque a través del completo aislamiento de los internados respecto del mundo de los vivos, la atmósfera de los campos de concentración y exterminio se vuelve irreal, fantasmal e incluso inverosímil. Los internados en los campos de concentración se encuentran como en un estatus intermedio entre la vida y la muerte, por eso cuando salen del campo, tienen la sensación de que lo que padecieron no fue completamente real, sino tal vez una horrible pesadilla. Asimismo, el sentido común de la gente normal se rehúsa también a creer en semejantes horrores. Es difícil comprender que una realidad

---

<sup>13</sup> Hemos modificado la traducción “agujero del olvido” por “pozo del olvido”, la expresión original de Arendt es “hole of oblivion” (1979, xxxvii). Arendt utiliza después nuevamente esta expresión en plural “holes of oblivion” (1979, 435, 459) y la edición en español se refiere a “pozos del olvido” (1999, 529, 557)

tan abominable, sólo comparable con las imágenes mismas del infierno, se haya materializado rehusando cualquier intento de explicación utilitaria (1999, 503). En contra de toda estrategia militar, en medio de la guerra, y en el marco de la escasez de materiales de construcción y de insumos en general, los nazis montaron una costosa organización para trasladar a millones de personas hacia fábricas de exterminio. Por todo eso, los campos de exterminio se envuelven de inverosimilitud tanto para quienes se encuentran fuera<sup>14</sup>, como también para quienes se encuentran recluidos en ese mundo completamente ajeno al mundo de los vivos.

Al interior de los campos de concentración la muerte de aquellos que fueron asesinados, se ha tornado una muerte “tan impersonal como la de un mosquito” (1999, 539), es decir, se ha vuelto irrelevante y ha sido despojada de su significado como cierre de una existencia. Por eso, también la narración se vuelve imperiosa como un “deber hacia los muertos” (Arendt y Scholem 2010, 623)<sup>15</sup> para arrancarlos del olvido y restituir el recuerdo de su existencia. El horror de las fábricas de la muerte, empero, “nunca puede ser totalmente descrito por la razón de que el superviviente retorna al mundo de los vivos, lo que le hace imposible creer por completo en sus propias experiencias pasadas. Es como si hubiese tenido que relatar lo sucedido en otro planeta, porque el *status* de los internados para el mundo de los vivos [...] es tal como si nunca hubiesen nacido” (1999, 539). La narración constituye así un remedio falible pero incesante contra la inverosimilitud y la irrealidad que caracterizan a las experiencias del horror, puesto que permite inscribirlas en un marco plural compartido. Así, la narración permite resistir a los “pozos del olvido” (1999, 349, 368) que el totalitarismo procuró instaurar.

En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt concibe al olvido como una amenaza que debe ser erradicada y combatida con la narración. Sin embargo, poco más de diez años después de la publicación de este libro en 1951, y con ocasión del juicio a Eichmann, Arendt sostiene que “los pozos del olvido no existen” porque “ninguna obra humana es perfecta, y por otra parte, hay en el mundo demasiada gente para que el olvido sea posible. Siempre quedará un hombre vivo para contar la historia” (2000, 352)<sup>16</sup>. Este viraje nos muestra en principio una modificación profunda de la posición de Arendt en relación con el olvido. Por más que las empresas totalitarias implementen políticas del olvido, Arendt ya no cree que puedan alcanzar su propósito acabadamente. Por

---

<sup>14</sup> La propia Arendt experimentó esta inverosimilitud al enterarse de la existencia de campos de exterminio. Así lo narra ella en una entrevista con Günther Gaus en 1964: “Lo decisivo fue el día en que supimos de Auschwitz [...] Fue en 1943. Y en principio no lo creímos, aunque mi marido y yo siempre decíamos que podía esperarse cualquier cosa de *esa tropa*. Pero esto no lo creíamos, también porque iba en contra de todo lo que la guerra exigía, en contra de todas las necesidades militares. Mi marido es un antiguo historiador militar y entiende algo de estas cuestiones. Me decía que no creyese las historias que se contaban, que tan lejos no podían ir. Pero medio año después sí que lo creímos, porque nos lo probaron. Esa fue la verdadera conmoción [...] Era realmente como si el abismo se abriese” (2005, 30).

<sup>15</sup> Arendt utiliza la expresión “Pflicht gegen den Toten” en su intercambio epistolar con Scholem para describir el deber o el compromiso que sentía con Benjamin respecto de la publicación de su legado. Véase el estudio “Hannah Arendt – Gershom Scholem. Die Konstellation” de la editora Marie Luise Kontt que acompaña el intercambio epistolar (2010, 608-642).

<sup>16</sup> He reemplazado en la traducción “bolsas del olvido” por “pozos del olvido”, nuevamente la expresión que Arendt utiliza en todos los casos es “holes of oblivion”.

supuesto, esto tiene que ver también con los procesos judiciales de la posguerra que ofrecían un espacio para que pueda contarse lo que sucedió.

De este modo, la problemática se ha desplazado desde la exaltación de la narración hacia la indagación sobre cómo juzgar los acontecimientos y las situaciones concretas de los partícipes implicados. Así, aunque sea necesario combatir el olvido a través de la narración, parece que se vuelve asimismo una tarea urgente juzgar no sólo los acontecimientos pasados –tarea que Arendt llevó a cabo con su análisis del totalitarismo– sino también las acciones de las personas implicadas en esos acontecimientos. El juicio se muestra entonces en su dimensión política de cara al pasado y al futuro, porque la actividad de juzgar aunque no constituye un reaseguro contra el totalitarismo, al menos parece poder obrar como una forma de contención de las fuerzas que conducen a esta forma de dominación.

El cambio de posición de Arendt en relación con los pozos del olvido, puede esclarecerse remitiéndonos a su ensayo “Auschwitz a juicio” (2007, 213-36). Allí Arendt analiza el juicio que se realizó en diciembre de 1963 en Frankfurt contra miembros de la *SS (Schutzstaffel)*<sup>17</sup> que habían actuado en Auschwitz<sup>18</sup>. En relación con la mayoría de los acusados, Arendt destaca el sadismo como un factor fundamental de su comportamiento, lo que explicaría muchas de las aberraciones que los testigos describían que habían cometido y también la sonrisa y la “descarada insolencia” de los acusados ante las estremecedoras narraciones de lo sucedido y ante el tribunal en general. Todo esto, según Arendt, reflejaba “el dulce recuerdo de un gran placer sexual” (2007, 233). Las matanzas administrativas están minuciosamente planificadas y estandarizadas según un reglamento estricto que procuraba excluir toda iniciativa individual, pero en los campos de concentración esto se realizaba junto con la más extrema arbitrariedad. Por lo que estos acusados no sólo no se limitaban a cumplir órdenes en la maquinaria de asesinato masivo, sino que estaban dispuestos a infringirlas para mostrar su poder ilimitado y su absoluta arbitrariedad cometiendo deliberadamente actos atroces<sup>19</sup>.

Sin embargo, entre los acusados también encontramos el caso del médico Franz Lucas, que de acuerdo a los testimonios de los testigos, siempre intentaba ayudar a los prisioneros. Así por ejemplo, había discutido las condiciones sanitarias de los internados, extraía medicamentos de

---

<sup>17</sup> En 1926 se fundaron las *SS (Schutzstaffel)* o escuadrón de defensa, como una formación de élite de las *SA (Sturmabteilung)* o unidades de asalto fundadas en 1922 como organización paramilitar del partido Nazi. Tres años después las SS fueron separadas de las SA y puestas bajo el mando de Himmler. Las SS, a su vez, fueron dando lugar a diversas organizaciones en su interior: las tropas de choque (*Verfügungstruppe*), y las unidades de la calavera (*Totenkopfverbände*), encargadas de la vigilancia en los campos de concentración; ambas posteriormente se fusionaron para conformar las *SS armadas (Waffen-SS)*. A lo largo del régimen el poder fue concentrándose en las SS que se convirtieron en una de las organizaciones centrales del nazismo.

<sup>18</sup> Fue el primer proceso realizado en Alemania con un tribunal alemán. El juicio principal de Núremberg había sido llevado a cabo por un tribunal penal militar internacional por iniciativa de las fuerzas aliadas vencedoras en la Segunda Guerra Mundial. Los otros procesos de Núremberg fueron ante un tribunal militar de los Estados Unidos.

<sup>19</sup> Al respecto Arendt señala que “no sólo era verdad que los acusados, como dijo el tribunal en el caso del prisionero colaborador Bednarck, «no mataban a la gente siguiendo órdenes, sino que actuaban en contra de la orden de que no había que matar a ningún prisionero del campo» (excepto mediante el gas, por supuesto)” (2007, p. 229).

manera no autorizada de la farmacia para los internados, y también procuraba conseguir raciones de comida. Sin embargo, como advierte Arendt, él nunca se jactó de esto durante el proceso, por lo que se negaba a recordar los incidentes que los testigos narraban a su favor. Por otra parte, Arendt también presenta otro caso: “En medio de ese horror estaba el *Oberscharführer* Flacke, que había creado una «isla de paz» y no quería creer que, tal como un prisionero le dijo, al final «nos matarán a todos. No dejarán que sobreviva ningún testigo». «Espero –respondió él– que haya bastantes entre nosotros para impedir que eso suceda» (2007, 233).

Estos casos ponen de manifiesto, de acuerdo con Arendt, “algo que uno no se habría atrevido a creer, a saber: «Que cada uno podía decidir por sí mismo ser bueno o malo en Auschwitz»” (2007, 233). A pesar de ser producto de la organización de un sistema administrativo de asesinato en masa, signado por el terror y la dominación total, hay resquicios para “la iniciativa individual” (2007, 231). Esto es lo que los procesos judiciales le han permitido advertir y es por esto que Arendt ha cambiado de opinión en relación con los pozos del olvido. No obstante, esto no quiere decir que ahora Arendt ya no considere que los campos de concentración hayan procurado instaurar pozos del olvido, sino que más bien niega la viabilidad o el éxito completo que esta tentativa pueda tener. Aún bajo las condiciones de dominación extrema de los campos, no es posible neutralizar o anular completamente la contingencia de las acciones humanas. Arendt había advertido que el peligro de los regímenes totalitarios no reside fundamentalmente en “que puedan establecer un mundo permanente” (1999, 579), puesto que no pueden perpetuarse indefinidamente debido a la inestabilidad y la contingencia propia de los asuntos humanos. De manera análoga, tampoco los campos de concentración pueden asegurar el olvido completo, puesto que esta tarea no podrá ser acabada y perfecta. En este sentido es que Arendt considera que ya no son posibles los “pozos del olvido”, el recuerdo y los relatos de los sobrevivientes pero también de los perpetradores erosionan la posibilidad de esta empresa.

Tras haber ahondado en la compleja trayectoria del olvido en Arendt, esperamos haber mostrado que sus posiciones en *Los orígenes del totalitarismo* y en *Eichmann en Jerusalén* antes que resultar antagónicas, se muestran como una compleja trama que supone, ciertamente, una reorientación del análisis, pero que termina aportando una nueva perspectiva a sus primeras consideraciones. En el transcurso de este camino, se produce una vuelta al tema de la memoria que requiere no sólo de políticas institucionales, como los procesos judiciales, sino también de hacer frente, como veremos en el siguiente apartado, a la creciente ausencia de pensamiento que socava el recuerdo.

### 3. LA AUSENCIA DE PENSAMIENTO [*THOUGHTLESSNESS*]

La banalidad del mal emerge en relación con la figura de Eichmann, sin embargo, sostenemos que es preciso inscribirla en un diagnóstico más amplio del mundo contemporáneo que remite a la cuestión de la ausencia de pensamiento [*thoughtlessness*] y se remonta a su libro sobre la

vida activa. El problema en el ámbito hispanohablante con este concepto arendtiano que la pensadora judeo-alemana utiliza para caracterizar nuestra época, es que ha sido traducido de diversas formas a lo largo de sus obras por lo que ha resultado desdibujado. El concepto “*thoughtlessness*” aparece traducido en *La condición humana* como “falta de meditación” (2001, 18), en *Eichmann en Jerusalén* como “irreflexión” (2000, 434) y en *La vida del espíritu* como “incapacidad de pensar” (2002, 30). Esta última parece ser la más atinada en tanto permite captar el vínculo con la actividad del pensamiento pero no se trata de una incapacidad sino de una falta o ausencia. Por eso, a veces Arendt usa también la expresión “*absence of thinking*” (1978, 4) y “*absence of thought*” (1978, 5, 13, 71) traducida como “ausencia de pensamiento” (2002, 31). En la versión alemana las expresiones utilizadas son “*Gedankenlosigkeit*” y “*Feblen des Denkens*” (2006, 14) respectivamente.

Una de las pensadoras contemporáneas que retoma la noción arendtiana de ausencia de pensamiento para comprender los problemas del presente es Donna Haraway en su libro *Staying with the Trouble* (2016, 36, 38 y 47), a partir de la lectura de Valerie Hartouni (2012)<sup>20</sup>. Sin embargo, en la versión en español de Haraway “*thoughtlessness*” es traducido como “negligencia” (2019, 67, 68, 70 y 83), con lo cual se pierde la especificidad del concepto. En nuestro caso optamos por traducirlo como ausencia de pensamiento, siguiendo el propio uso de la autora de esa expresión, y procederemos a rastrear los pasajes en donde aparece este concepto en función de reconstruir su relevancia como diagnóstico de época.

Poner en relación la banalidad del mal con la ausencia de pensamiento, supone una revisión del papel de la ideología así como de las motivaciones malvadas<sup>21</sup>, no en el sentido de que la ideología no fuese necesaria, sino que no resulta suficiente para dar cuenta de la participación y colaboración de la población y de los denominados “hombres normales” en la maquinaria de asesinatos en masas. Sería sumamente dificultoso montar esa maquinaria si fuese preciso convertir a todos los implicados en nazis convencidos, pero cuando se expande la ausencia de pensamiento, los partícipes pueden involucrarse sin cuestionarse ni sentir responsabilidad por su proceder criminal. Así, la tesis de la banalidad del mal sostiene que:

los actos fueron monstruosos, pero el agente –al menos el responsable que estaba siendo juzgado en aquel momento [Eichmann]– era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso. No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos. (Arendt, 2002, 30).

---

<sup>20</sup> En el subtítulo del libro mismo aparece el concepto arendtiano: *Visualizing Atrocity: Arendt, Evil, and the Optics of Thoughtlessness*.

<sup>21</sup> Respecto de esta cuestión, Birulés (2008) señala que la ausencia de motivos malignos ya estaba presente en su estudio sobre el totalitarismo. Véase también el artículo “El problema del mal contemporáneo y el papel de la obediencia” (Di Pego, 2023).

En el artículo “El pensar y las reflexiones morales” (2007, pp.161-184)<sup>22</sup>, publicado en 1971 en *Social Research*, Arendt retoma la expresión “banalidad del mal”, explicando que no refería a “una teoría o una doctrina” sino a algo “fáctico”, esto es, “al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica del agente, cuya única nota distintiva personal era quizás una extraordinaria superficialidad [*shallowness*]” (2007, 161). La superficialidad resulta precisamente la negación del pensamiento que detenta profundidad y se dirige hacia los fundamentos. Esta interdependencia entre la ausencia de pensamiento y el mal contemporáneo, sería precisamente la piedra de toque de la banalidad del mal. Veamos detenidamente el pasaje sobre la ausencia de pensamiento en su libro sobre Eichmann:

Eichmann no era estúpido. Sólo la pura ausencia de pensamiento [*thoughtlessness*] —que en modo alguno podemos equiparar a estupidez— fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de aquella época. Y si bien esto es «banal» e incluso cómico, y ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann profundidad demoníaca, también es cierto que tampoco es un lugar común. No es en modo alguno común que un hombre enfrentando la muerte, y que además se encuentra bajo la horca, tan solo sea capaz de pensar en lo que ha escuchado toda su vida en los funerales, y que estas «palabras elevadas» pudieran velar totalmente la realidad: su propia muerte. Tal alejamiento de la realidad y tal ausencia de pensamiento [*thoughtlessness*] pueden causar más estragos que todos los malos instintos juntos inherentes, quizás, a los hombres —ésta era, de hecho, la lección que se podía aprender en Jerusalén—. Pero era una lección, no una explicación del fenómeno ni una teoría sobre el mismo. Aparentemente más complicada, pero en realidad mucho más simple que examinar la extraña interdependencia de la ausencia de pensamiento [*thoughtlessness*] y el mal, es la cuestión referente al tipo de crimen realmente implicado aquí —un crimen, por otra parte, que todos están de acuerdo en que no tiene precedentes. (1994, 283)<sup>23</sup>

Una de las singularidades de la banalidad del mal es esta interdependencia con la ausencia de pensamiento, cuestión que Arendt reconoce compleja y difícil de abordar para evitar caer en una simplificada correlación. Durante el juicio, le llamaba la atención particularmente a Arendt el modo impasible en que se presentaba Eichmann, permaneciendo como no siendo afectado en absoluto por las acusaciones. La ausencia de pensamiento que acompaña a la banalidad del mal se caracteriza por un alejamiento de la realidad —que genera una especie de aislamiento protector—, y por el uso del lenguaje a través de eslóganes y frases hechas, pero se distingue de la estupidez.

Los hechos eran monstruosos, pero el autor —al menos el que efectivamente ahora se juzga [Eichmann]— era bastante común y corriente, ni demoníaco ni monstruoso. No había en él ningún signo de convicciones ideológicas firmes ni de motivos malvados específicos, y la única característica notable que se podía detectar en su comportamiento pasado, así como en su comportamiento durante el juicio y a lo largo del interrogatorio policial previo al mismo, era algo

<sup>22</sup> La primera versión en español se encuentra en la compilación *De la historia a la acción* [1995], y posteriormente la misma traducción de Fina Birulés fue publicada en *Responsabilidad y juicio* (2007), que originariamente había aparecido en inglés en el 2003.

<sup>23</sup> Traducción propia del inglés. En la edición en español se vierte en las tres ocasiones “irreflexión” para “*thoughtlessness*” (2000, 434).

totalmente negativo: no era estupidez, sino ausencia de pensamiento [*thoughtlessness*]. (Arendt 1978, 4)<sup>24</sup>

Así, en *La vida del espíritu* reafirma que la ausencia de pensamiento de Eichmann no es “estupidez” (1978, 5, 13 y 191), sino una manifiesta superficialidad [*shallowness*] que puede encontrarse acompañada de razonamiento lógico. En su libro sobre el totalitarismo, Arendt (1979, 477) distinguía entre el pensamiento y el razonamiento lógico, siendo este último independiente de la experiencia y procediendo deductivamente a partir de premisas evidentes. El pensamiento en cambio surge de la experiencia viva y movilizado por el mundo busca comprender lo que sucede.

Arendt observa que este tipo de razonamiento deductivo, fundado en la auto-evidencia y en el principio de no contradicción, se encuentra en la base del “pensamiento” ideológico con un rol destacado en los regímenes totalitarios. De esta manera, las ideologías detentan una doble dimensión: una sustantiva que remite a sus contenidos –racistas y antisemitas en el caso del nazismo–; y otra procedimental relativa al tipo de razonamiento implicado. Cuando Arendt relativiza el papel de la ideología en el caso Eichmann se refiere a esta dimensión sustantiva, mientras que la banalidad del mal supone al mismo tiempo la ausencia de pensamiento y el afianzamiento de esa modalidad de razonamiento que abona el procedimiento de las ideologías. Así, Eichmann se mostraba capaz de desarrollar argumentos lógicos para solucionar problemas y al mismo tiempo manifestaba una “curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar” (Arendt 2007, 161), que se podía apreciar en su “lenguaje plagado de clichés”, signado por la recurrencia de “frases hechas” y “códigos de expresión convencionales y estandarizados” (Arendt 1978, 4).

La banalidad del mal entonces es un fenómeno que conlleva en su núcleo mismo la ausencia de pensamiento (*thoughtlessness*) con su consecuente (i) alejamiento de la realidad, (ii) proliferación de frases hechas y clichés, y (iii) primacía del razonamiento lógico que la distingue de la estupidez. Ahora bien, este fenómeno de la ausencia de pensamiento que cristaliza en su potencialidad destructiva en Eichmann, no es exclusiva de su persona ni del régimen de constitución de las subjetividades en los regímenes totalitarios, sino que constituye un rasgo de época de la vida contemporánea. Muestra de ello, es que Arendt ya se refería al problema de la ausencia de pensamiento en el prólogo de su libro *La condición humana*:

Lo que propongo a continuación es una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestras experiencias y temores más recientes. Esto, obviamente, es materia de pensamiento [*thought*], y la ausencia de pensamiento [*thoughtlessness*] –la imprudencia temeraria o la confusión desesperada o la repetición complaciente de “verdades” que se han vuelto triviales y vacías– me parece una de las características sobresalientes de nuestro tiempo. (1998, 5)<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Traducción propia del inglés. En la versión en español se consigna “incapacidad de pensar” para “*thoughtlessness*” (2002, 30).

<sup>25</sup> Traducción propia del inglés. La versión en español (2001, 18) consigna “meditación” para “*thought*” y “falta de meditación” para “*thoughtlessness*”.

De manera que más de una década antes de presenciar el juicio Eichmann, Arendt ya utilizaba la noción de “ausencia de pensamiento” para caracterizar nuestro tiempo y precisamente por eso, la tarea de su libro era una forma de afrontar esta situación al abocarse al pensamiento sobre la vida activa, esto es, pensar en lo que hacemos. En el mismo prólogo, la autora advierte sobre el riesgo de convertirnos en “criaturas no pensantes [*thoughtless creatures*] a merced de cualquier artefacto técnicamente posible, por mortífero que sea” (1998, 3)<sup>26</sup>. Los desarrollos técnicos han expandido la expectativa de vida, creado vida bajo condiciones artificiales, y colocado objetos artificiales en órbita alrededor de la Tierra junto con los astros. De modo que no se trata sólo de creación de artefactos sino de que éstos se encuentran modificando las condiciones de la existencia humana tal como se nos habían dado hasta ahora: la mortalidad por la ampliación de la expectativa de vida, la natalidad por la creación de vida artificial y el arraigo terrestre por la posibilidad de crear un ámbito para la vida humana fuera de la Tierra. La ausencia de pensamiento se sumaría a esta alteración de condiciones de existencia de los seres humanos, haciendo incluso que podamos devenir en criaturas de conocimiento –en el sentido del conocimiento científico y del *know how*– pero carentes de pensamiento. El riesgo es precisamente que el conocimiento y el pensamiento en lugar de complementarse sigan su camino por separado. Por eso mismo, en el último capítulo de *La condición humana*, Arendt se aboca a analizar el derrotero de la ciencia y la técnica modernas, finalizando el libro no casualmente con una reflexión urgente sobre el pensamiento:

El pensamiento [*thought*], por último [...] sigue siendo posible, y sin duda actual, allí donde los hombres vivan en condiciones de libertad política. Desgraciadamente, y contrariamente a lo que se supone en la actualidad sobre la proverbial independencia en la torre de marfil de los pensadores [*thinkers*], ninguna otra capacidad humana es tan vulnerable, y de hecho es mucho más fácil actuar que pensar [*to think*] en condiciones de tiranía. Como experiencia viva, siempre se ha supuesto, quizá erróneamente, que el pensamiento [*thought*] sólo lo conocen unos pocos. Tal vez no sea presuntuoso creer que esos pocos no han disminuido en nuestra época. (Arendt 1998, 524)

Observemos que el libro concluye con llamamiento a la actividad del pensamiento como posible y actual, y no se trata de un llamamiento a los “pensadores profesionales”<sup>27</sup> porque Arendt nos advierte que es un error suponer que sólo unos pocos son capaces de desplegar esta actividad. No se trata tampoco del número de personas sino de las condiciones históricas y sociales que erosionan la posibilidad del pensamiento. Efectivamente Arendt destaca que el pensamiento requiere de “condiciones de libertad política” porque no puede desarrollarse en aislamiento como supone la imagen de la torre de marfil de los pensadores. De manera que cuando en una tiranía se erosiona el espacio público, se hace más difícil pensar que actuar, como lo mostraría los casos de

---

<sup>26</sup> En español la traducción consigna “criaturas irreflexivas” (2001, 16) y luego se refiere a “falta de meditación” (2001, p.18) con lo cual no se advierte que el mismo concepto está en la base de ambas nociones.

<sup>27</sup> Respecto de la crítica de Arendt a los pensadores profesionales y al filósofo, véase el libro de Taminioux (1997), *The Thracian Maid and the Professional Thinker*.

resistencia política clandestina a este tipo de regímenes<sup>28</sup>. Sin embargo, una democracia de masas tampoco asegura “condiciones de libertad política” puesto que la libertad, en la perspectiva arendtiana, en modo alguno se restringe a la no interferencia del Estado ni de terceros –libertad negativa– sino que requiere de la posibilidad efectiva de actuar con otros en un espacio compartido<sup>29</sup>.

En este sentido, el declive del espacio público en la época moderna que se agudiza desde el siglo pasado, también erosiona las condiciones que hacen posible el pensamiento. El pensamiento requiere del espacio público no meramente como forma de difusión sino como medio en el que se generan los intercambios, debates e interacciones que sustenta la práctica compartida del pensar. De modo que la tesis arendtiana del declive del espacio público en la época moderna desplegada en *La condición humana*, se encuentra a la base del debilitamiento de lo político así como del fenómeno de la ausencia de pensamiento. La ausencia de pensamiento que Arendt encuentra manifiesta en Eichmann, es un rasgo del mundo contemporáneo asociado al declive de los espacios compartidos que hacen posible el pensamiento, y a su vez esa ausencia de pensamiento implica un retraimiento del recordar que resulta peligroso para el mundo común. Veamos al respecto un fragmento de “Algunas cuestiones de filosofía moral”:

No hay duda de que puedo negarme a pensar [*think*] y a recordar [*remember*] y seguir siendo normalmente humano. El peligro, sin embargo, es muy grande, no sólo para mí, cuyo habla, habiendo perdido la más alta actualización de la capacidad humana para el habla, carecerá por tanto de sentido [*meaningless*], sino también para los demás, que se ven obligados a vivir con una criatura posiblemente muy inteligente y aun así totalmente no pensante [*thoughtless creature*]. Si me niego a recordar [*remember*], en realidad estoy dispuesto a hacer cualquier cosa; del mismo modo que mi valor sería absolutamente temerario si el dolor, por ejemplo, fuera una experiencia inmediatamente olvidada. (Arendt 2003, 94)<sup>30</sup>

En la cita puede apreciarse que no se trata de que ya no seríamos humanos si nos negamos a pensar y a recordar, puesto que no hay una naturaleza ni esencia humana dada, más bien de lo que se trata es de que se está modificando la condición humana y estamos volviéndonos criaturas diferentes e irreconocibles según la concepción tradicional de lo humano. Esa es la problemática por pensar con los peligros que conlleva, en tanto que la ausencia de pensamiento se vincula con el olvido, o más precisamente con la negación a recordar, es decir que no pensar es a la vez una forma

---

<sup>28</sup> Recordemos las palabras de Arendt en el prefacio de *Entre el pasado y el futuro*, sobre lo que significó la Resistencia francesa “para toda una generación de escritores y hombres de letras europeos. La caída de Francia, para ellos un acontecimiento completamente inesperado, había vaciado el escenario político de su país de la noche a la mañana para dejarlo poblado de fantochadas de pícaros y tontos, y quienes nunca en realidad habían participado en los asuntos oficiales de la Tercera República se vieron absorbidos por la política con la fuerza del vacío. De esa manera, sin haberlo pensado antes y aun en contra de sus inclinaciones conscientes, llegaron a configurar a pesar suyo un ámbito público en el que –sin los elementos de la oficialidad y ocultos a los ojos de amigos y enemigos– se hizo, de palabra y obra, todo lo que era importante en los asuntos del país.” (1996, 9).

<sup>29</sup> Remitimos al respecto al ensayo de Arendt “¿Qué es la libertad?” (1996, 155-184).

<sup>30</sup> Traducción propia del inglés. En la edición en español “thoughtless creatures” es traducido como “criaturas irreflexivas” (2007, 110).

de olvidar. Cuando nos negamos a recordar, estamos dispuestos a hacer cualquier cosa, con el riesgo de repetir lo peor de nuestro pasado. Por eso, la ausencia de pensamiento que conlleva una negación a recordar, constituye una amenaza para el mundo común, que debe tener presente su historia y legados de injusticias y crímenes por deber hacia los muertos pero también por responsabilidad para con los contemporáneos y las generaciones por venir.

El peligro del olvido ya no proviene principalmente de los pozos del olvido que los regímenes totalitarios querían instaurar –adulterando fotos, destruyendo archivos, documentos y registros, a la vez que haciendo desaparecer a personas y pueblos enteros en los campos de concentración y exterminio–, sino de la condición muy expandida de la ausencia de pensamiento que se empeña en no mirar al pasado, en olvidarlo y dejarlo todo atrás. Se replica así una especie de amnesia basada en el no querer pensar ni recordar, que resulta una amenaza ciertamente respecto de las injusticias y crímenes del pasado, pero también para el entramado que forja el mundo común. Volvernos criaturas no pensantes y que se niegan a recordar hace peligrar el sentido de las palabras que puedan proferir esas criaturas así como también el porvenir de los lazos que forjan el mundo compartido.

#### 4. CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo del trabajo hemos mostrado que el núcleo de la tesis arendtiana de la banalidad del mal lo constituye la noción de ausencia de pensamiento [*thoughtlessness*], cuyo alcance no se restringe al caso Eichmann puesto que ya aparecía en el prólogo de *La condición humana* como un concepto clave para el diagnóstico de nuestra época. De este modo, hemos reconstruido las diversas referencias a Arendt al concepto en su obra, con el objeto de delimitar sus principales características, a saber: (i) el alejamiento de la realidad, (ii) la vulgarización del lenguaje a través de clichés y frases hechas, (iii) su consonancia con el razonamiento lógico –que la diferencia de la estupidez–, y (iv) su vínculo con el olvido. Esta indagación en torno de la ausencia de pensamiento, nos permitió reconsiderar los desplazamientos respecto de los pozos del olvido. Si bien estas políticas totalitarias han mostrado ciertos límites puesto que el olvido completo no parece posible, no dejan de estar en cierta medida vigentes en el contexto del auge de las denominadas nuevas derechas, y asimismo el peligro del olvido se ve redoblado con la expansión del fenómeno social de la ausencia de pensamiento y su negación a recordar.

Por otra parte, en el análisis arendtiano del caso Eichmann se produce un desplazamiento del papel protagónico de la ideología en su estudio sobre el totalitarismo. A partir del vínculo entre la ausencia de pensamiento y el razonamiento lógico, distinguimos dos dimensiones de la ideología: una sustantiva vinculada con ciertos contenidos y otra que remite al tipo de razonamiento y procedimientos dominantes. Esta distinción posibilita una visión matizada de los elementos y dimensiones de la ideología que persisten y se propagan en la actualidad. De este modo, la ausencia de pensamiento resulta una noción potente que opera como diagnóstico de nuestra época,

iluminando los legados del siglo pasado así como las dinámicas particulares que el olvido y la ideología adquieren en la contemporaneidad. En consecuencia, la banalidad del mal no se restringe al caso Eichmann ni a los regímenes totalitarios, mostrándose más bien en su imbricación con la ausencia de pensamiento como una forma de subjetivación de las sociedades contemporáneas que se afianza con el desarrollo científico y tecnológico, transformando las condiciones de existencia y a los seres humanos en criaturas diferentes que vuelven urgente proseguir la tarea de reflexionar sobre la condición (post)humana.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, Hannah. 1978. *The Life of the Mind: Vol.*, edited by M. McCarthy. New York: Harcourt.
- ARENDDT, Hannah. 1979. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest Book.
- ARENDDT, Hannah. 1994. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books.
- ARENDDT, Hannah. 1996. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*. Traducido por A. ARENDDT. Barcelona: Península.
- ARENDDT, Hannah. 1998. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago.
- ARENDDT, Hannah. 1999. *Los orígenes del totalitarismo*. Traducido por G. Solana. Madrid: Taurus.
- ARENDDT, Hannah. 2000. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Traducido por C. Ribalta. Barcelona: Lumen.
- ARENDDT, Hannah. 2001. *La condición humana*. Traducido por R. Gil Novales. Barcelona: Paidós.
- ARENDDT, Hannah. 2002. *La vida del espíritu*, editado por M. McCarthy. Traducido por C. Corral y F. Birulés. Barcelona: Paidós.
- ARENDDT, Hannah. 2003. *Responsibility and Judgment*, edited by J. Kohn. New York: Schocken Books.
- ARENDDT, Hannah. 2005. *Ensayos de comprensión 1930-1954*, edited by J. Kohn. Traducido por A. Serrano de Haro. Madrid: Caparrós.
- ARENDDT, Hannah. 2006. *Vom Leben des Geistes. Das Denken, Das Wollen*, edited by M. McCarthy. Translated by H. Vetter. Piper: München.
- ARENDDT, Hannah. 2007. *Responsabilidad y juicio*, edited by J. Kohn. Traducido por M. Candel. Buenos Aires: Paidós.
- ARENDDT, Hannah and McCarthy, Mary. 1999. *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949- 1975*, edited by C. Brightman. Traducido por A. M. Becciu. Barcelona: Lumen.
- ARENDDT, Hannah and Scholem, Gershom. 2010. *Der Briefwechsel. Hannah Arendt – Gershom Scholem*, edited by M. L. Knott. Berlin: Suhrkamp.
- BERGEN, Bernard J. 1998. *The Banality of Evil: Hannah Arendt and "The Final Solution"*. New York: Rowman & Littlefield.

- BERNSTEIN, Richard. 2000. “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, en *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, compilado por F. Birulés, 235-57. Trad. J. Calvo Perales. Barcelona: Gedisa.
- BIRULÉS, Fina. 2008. “Notas sobre el mal como supresión de la pluralidad”, en *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, AA.VV, 168-82. Madrid: Sequitur.
- DI PEGO, Anabella. 2007. “Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt. Crítica de la modernidad y retorno a la filosofía.” *Al Margen*, no. 21-22: 88-103.
- DI PEGO, Anabella. 2023. “El problema del mal y el papel de la obediencia. Reconsideraciones sobre la banalidad del mal.” *Revista de Filosofía* 48, no. 1: 237-253
- FORTI, Simona. 2014. *Los nuevos demonios. Repensar hoy el mal y el poder*. Traducido por A. Díaz Gallinal. Madrid: Edhasa.
- HARAWAY, Donna J. 2016. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham/London: Duke University Press.
- HARAWAY, Donna J. 2019. *Seguir con el problema. Generar parentescos en el Chthuluceno*. Traducido por H. Torres. Buenos Aires: Consonni.
- HARTOUNI, Valerie. 2012. *Visualizing Atrocity: Arendt, Evil, and the Optics of Thoughtlessness*. New York: New York University Press.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina. 2015. *Arendt. Estar (políticamente) en el mundo*. Madrid: Batiscafo.
- Serrano de Haro, Agustín. 2008. “Variaciones formales en torno a la banalidad del mal”, en *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, AA.VV, 153-67. Madrid: Sequitur.
- TAMINIAUX, Jacques. 1997. *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*. Translated by M. Gendre. New York: State University of New York Press.
- VILLA, Dana R. 1999. “Conscience, the Banality of Evil, and the Idea of a Representative Perpetrator”, en *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, 39-60. Princeton: Princeton University Press.