

(m)

## **PENSAR EL MUNDO Y ACTUAR EN EL MUNDO DEL MAL RADICAL A LA BANALIDAD DEL MAL EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT**

STEFANIA FANTAUZZI

**Seminari Filosofia i Gènere**

A partir de la lectura de las obras de Hannah Arendt se llega a la conclusión de que el objetivo de fondo de su pensamiento es analizar las condiciones del mundo moderno, y al mismo tiempo realizar una crítica de las categorías que lo caracterizan. Tal como han hecho notar la mayoría de estudiosos, uno de los motivos que la llevaron a desarrollar este análisis es el problema de la cuestión judía. En efecto, aunque afronte el problema del judaísmo bajo el perfil de un análisis técnico y contingente de la condición histórica que le tocó vivir, es innegable que ella confiere a dicha cuestión un notable espesor filosófico. En mi opinión, el punto fundamental se halla en el hecho de que Arendt cree poder encontrar en la condición del judío la condición del hombre contemporáneo. Así, en la medida que puede afirmarse que en las vicisitudes del pueblo de Israel se han dado las mismas situaciones y problemáticas del hombre contemporáneo, la condición del judío deviene paradigmática en el desarrollo del análisis arendtiano.

Según la autora, al comienzo de la edad moderna el individuo llegó a una situación totalmente nueva, caracterizada por una forma de desarraigo provocado por un doble proceso de alienación de la tierra hacia el universo y del mundo hacia el propio yo. El primero fue determinado por tres acontecimientos decisivos: el descubrimiento de América y la consiguiente exploración de todo el globo; la Reforma protestante, con la cual se produjo la expropiación de los bienes eclesiásticos y de las propiedades de los campesinos, y la invención del telescopio, que permitió el desarrollo de un nuevo tipo de ciencia. El segundo proceso encuentra su síntesis en el *cogito ergo sum* cartesiano, utilizado como el único instrumento ahora en posesión del hombre para construir la propia dimensión real frente a los nuevos descubrimientos científicos y a la revolución copernicana, que lo llevan a dudar de sus sentidos y del conocimiento derivado de ellos. Esta nueva condición impide que el hombre reencuentre y afirme su propia identidad y pueda construir un entramado de comunicación entre sujetos de opiniones diversas, privándolo así de la dimensión propia de la tierra, la de la pluralidad, por la que cada cosa existente en el mundo adquiere su realidad por el simple hecho de percibirse en lo que Arendt define como “el espacio de la apariencia”. Este espacio es el producto del lenguaje y de la acción y consiste en

la condición preliminar para cada acción política, entendida fundamentalmente como hablar y actuar concertadamente. En las condiciones de la edad moderna es bastante difícil que el hombre pueda practicar una forma de política auténtica, por lo que, para Arendt, alienación significa privación de una dimensión peculiar del hombre, la de la comunicación y del poder compartido.

Hannah Arendt relaciona esta condición de alienación y desarraigo con la condición del judío, que vive aislado y es incapaz de construir vínculos de auténtica comunicación. En efecto, los judíos, al estar separados de la historia del mundo cristiano, para conservar la continuidad de su pasado deben defenderse inevitablemente de los reiterados intentos de destrucción llevados a cabo por la cultura occidental. En esta situación, se encuentran ante la alternativa de la pérdida del mundo común, que se verifica en el caso de que decidan no tomar en cuenta el proceso de secularización de Occidente, o la de la condición de individuos privados de historia, si deciden asimilarse, arrinconando su pasado y su tradición. En consecuencia, la suya es una condición de alienación en cuanto conduce de nuevo a una ausencia de condición histórica conectada estrechamente a una situación fundamentalmente no política, concretada en particular en la ausencia de una patria, en la falta de protección de un gobierno y en la pérdida de un estatus jurídico en todos los países, y, finalmente, en la abstracción respecto al resto de la humanidad. De este modo, la situación de alienación afecta al judío no sólo como pueblo, sino también como individuo, al no estar en situación de vivir una existencia auténticamente humana, tal como la entiende Arendt, dado que no tiene una identidad política que le permita pertenecer a una comunidad de individuos libres, capaces de explicitar activamente su propia esencia política.

En este sentido, esta condición de alienación con respecto al mundo sólo asume su auténtica connotación a la luz de la experiencia del totalitarismo. Desde esta perspectiva, *Los orígenes del totalitarismo* es sin duda un texto fundamental para la comprensión de la trayectoria filosófica de Hannah Arendt; sin embargo, hay que recordar que esta cuestión es también central en una obra que significa un cambio decisivo en su pensamiento: *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. En este libro, Arendt presenta un análisis detallado del proceso celebrado en Jerusalén contra Eichmann, el ex SS *Obersturmbannführer*, responsable de gran parte del exterminio judío, y que había sido secuestrado en Buenos Aires por los servicios secretos israelíes. En la obra, examina los actos del acusado y las causas que los desencadenaron y extiende su examen al comportamiento tanto de los nazis como de las víctimas de la persecución, planteando con ello numerosos problemas políticos y jurídicos. De este modo, *Un estudio sobre la banalidad del mal* se presenta en un primer momento como una reanudación del análisis desarrollado en *Los orígenes del totalitarismo*, pero trasladado al microcosmos de las acciones de un individuo. Sin embargo, se advierte claramente que este polémico libro afronta la temática relativa al espacio de la acción y la libertad del hombre en el seno del dominio totalitario según criterios nuevos, que abrirán distintas perspectivas para el posterior desarrollo de las reflexiones de la autora. Antes que nada, el conocimiento de un individuo como Eichmann la obliga a repensar la categoría de mal radical, que había utilizado en

*Los orígenes del totalitarismo*, y a servirse de un nuevo criterio interpretativo basado en la escandalosa idea de la banalidad del mal. Esta última idea la obliga a reflexionar sobre la importancia que tiene para la acción y, en un sentido amplio, para el destino humano, la pérdida de una facultad como la del pensamiento, entendida como la trágica renuncia a pensar la acción. De este modo, la capacidad de distinguir entre el bien y el mal no se presenta sólo como un problema de la consciencia individual, sino que adquiere un significado ulterior, en cuanto se define en relación con los otros, es decir, con la pluralidad. Son precisamente los interrogantes planteados por el caso Eichmann los que la conducen a reflexionar sobre la facultad del pensamiento, de la voluntad y del juicio. Las nuevas perspectivas originadas por tales interrogantes se encuentran en su última e inacabada obra, *La vida del espíritu*.

### **Del mal radical a la banalidad del mal**

El concepto del que Hannah Arendt se sirve en *Los orígenes del totalitarismo* para definir la naturaleza del nazismo es fundamentalmente el de mal radical, a pesar de que ella misma lo reconoce ajeno a la tradición filosófica occidental, tradición ésta que había intentado explicar con motivos inteligibles la experiencia del mal, concebido concretamente como privación del bien. La monstruosa realidad de un acontecimiento como el de los campos de exterminio obliga, sin embargo, a Hannah Arendt a servirse de una idea de mal que pueda explicar la existencia de monstruos capaces de planear la muerte de millones de congéneres, llegando así a la conclusión de que los hombres cometen el mal porque son malvados.

Según Arendt, el mal radical se define sobre la base de tres características: en primer lugar, no es punible, en el sentido que no existe una punición adecuada o conmensurable a su monstruosidad; además, es imperdonable; y, finalmente, sus motivaciones son de tal bajeza que van más allá de toda comprensión humana. Esta última peculiaridad es llevada precisamente a discusión a partir del caso de Eichmann. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt definía como superfluos a todos los hombres sometidos a un régimen totalitario, desde los individuos hasta llegar a ciertos grupos y, finalmente, hasta el aparato interno de destrucción totalitaria, y hasta los mismos verdugos, forzados por la conducta de la ideología y del terror a constatar su propia inutilidad en una tierra superpoblada. En efecto, para alcanzar el dominio total sobre el hombre, el régimen totalitario aspira a convertirlo en superfluo y lo hace destruyendo primero la personalidad jurídica, después la moral, procediendo posteriormente a la eliminación de la personalidad individual, realizada a partir de la transformación en "cadáveres vivientes" de quienes han sido encerrados en los campos de exterminio. En cambio, en *Un estudio sobre la banalidad del mal* el carácter de lo superfluo se atribuye a las motivaciones. Así, la crónica del proceso indica que Eichmann no pensaba tanto en obrar sino más bien en trabajar. En realidad, él consideraba que cumplía su trabajo de la forma más rápida y eficiente, como si se tratara de las tareas normales de un burócrata o un empleado. Sus confesiones no muestran nada demoníaco sino más bien una profesionalidad y una meticulosidad de tipo burocrático, característica de la mentalidad desarrollada en los regímenes

totalitarios, donde el poder anónimo de la burocracia reina por encima de todo y de todos.

El concepto de banalidad del mal se aclara a la luz de estas constataciones: por banalidad del mal Arendt entiende el acaecimiento de una serie de actos criminales que no pueden imputarse a la maldad, a la insania o a cualquier convención ideológica del autor, el cual no se muestra ni como un monstruo ni como un demonio, sino más bien como una persona con una insólita incapacidad de pensar. Tal como se lee en la correspondencia con Scholem, el proceso de Eichmann, entre otras cosas, ofreció a Arendt la posibilidad de repensar el concepto de mal radical, llegando a la conclusión de que el mal en el siglo XX no es nunca radical, sino sólo extremo, dado que no posee dimensión demoníaca ni profundidad algunas. Su característica es, en cambio, la de oponerse al pensamiento, porque este último se caracteriza por la tendencia a alcanzar la profundidad y, cuando emprende la búsqueda del mal, sólo logra encontrar vacío e inconsistencia. En esta absoluta falta de profundidad consiste, en definitiva, la banalidad del mal.

En este punto de su reflexión, Arendt se da cuenta de que el concepto de mal radical utilizado en *Los orígenes del totalitarismo* la había llevado a sobrevalorar la importancia de la ideología y a concebir los actos de los gobiernos totalitarios como una empresa diabólicamente perfecta. Comienza, entonces, a poner en evidencia los aspectos llamados “normales” del holocausto, que constriñen a afrontar la cuestión del mal en términos de descripción de la realidad. Para Eichmann, en efecto, el exterminio en sí mismo había sido indudablemente más importante que sus presupuestos teóricos, como el racismo o el antisemitismo, y los contenidos y la lógica del nazismo tenían menos importancia que el movimiento del cual había formado parte. En consecuencia, la cuestión del mal tiene algún sentido sólo si se examina en relación con la presencia de los hombres en el mundo. Si el mal es aquello que no ha sido pensado y que es cometido por quien no piensa, como Eichmann, ello no indica una derrota del pensamiento sino una colisión entre el pensamiento y la realidad. El hecho de que no se consiga pensar alguna cosa pone de manifiesto que la realidad es netamente distinta del pensamiento: lo impensado según Arendt es justamente el acontecimiento, aquello que sucede en el espacio del mundo común ante lo cual se dice sí o no, dependiendo de que se vaya en busca del significado o bien se decida asumirlo como vacío o ficción y dominado por leyes y figuras abstractas. Asimismo, el mal sólo lo es en cuanto deviene real, es decir, cuando ha acontecido y forma parte de la esfera de las apariencias, en la cual los individuos se encuentran en presencia de otros, viven la historia de su presente. En este sentido, el mal no ha sido pensado ni puede ser pensado porque su banalidad consiste precisamente en el hecho de que simplemente es y se concreta en el acontecimiento; pensarlo significaría pensar más bien el sentido, la causa, la motivación histórica. Al contrario, al admitir la irrevocable contingencia del mal –consistente en la ausencia de respuesta respecto al por qué de su acaecimiento– quien piensa está obligado a pronunciar su aprobación o su desaprobación con respecto a lo que ha sido o a lo que es. Interrogarse sobre el mal significa, pues, interrogarse sobre su grado de realidad y sobre de qué manera se priva de realidad a quienes son forzados, como

los judíos, a vivir como parias o, aún peor, a quienes han sido encerrados en los *Lager*, privados absolutamente de la pertenencia al mundo común.

Así, el paso del concepto de mal radical al concepto de mal banal no pone en juego la continuidad de los análisis arendtianos relativos al fenómeno totalitario, sino que los vincula de un modo más evidente a las consideraciones de la autora ligadas a la acción. El hecho de que Arendt rechace la idea de Eichmann como un verdugo monstruoso y lo conciba más bien como un simple empleado amante del orden y la burocracia sitúa el problema de la definición del mal a un nivel que tiene tanto que ver con las situaciones extremas como con las más cotidianas del ser humano. De modo que se trata de establecer qué significa actuar cuando se ha eliminado todo espacio real, cuando las leyes y las costumbres morales han perdido toda la fuerza y las instituciones políticas se han disuelto por completo, con lo que la única alternativa posible parece ser no hacer nada y abstenerse de participar.

### **Pensar y juzgar**

Al final del proceso de Jerusalén, como he dicho, Hannah Arendt se da cuenta de que Eichmann era incapaz de pensar. En este punto se abre un interrogante inquietante: ¿qué es lo que le ha hecho incapaz de pensar?

A partir de aquí, Arendt ve claramente que la ausencia de pensamiento es la característica principal de la acción de la masa en la época totalitaria. El individuo emergido de la degradación producida por la decadencia del espacio público común –dentro del cual los ciudadanos son protagonistas y actúan en plena posesión de las facultades de palabra y acción– no se considera un asesino cuando su profesión le impone matar pues no entiende que actúa movido por una inclinación personal, sino que tal tarea la cuenta entre sus deberes profesionales. En este contexto, la noción de banalidad del mal se vuelve totalmente desconcertante en cuanto presenta un comportamiento que se sitúa más allá del bien y del mal y, al mismo tiempo, apunta a la necesidad de repensar el significado de la consciencia y de la voluntad, esto es, a interrogarse acerca de la responsabilidad del individuo ante sus propias acciones. Delante del monstruoso acontecimiento del totalitarismo y del genocidio hay que tomar en consideración la pérdida absoluta de la realidad, sacrificada en nombre del culto de la necesidad y de las leyes, frente a la cual la culpa moral de la época moderna no se encuentra en el crepúsculo de los valores o de las creencias éticas y religiosas, sino una vez más en el dramático choque que se produce entre la realidad misma y el pensamiento. En este sentido, es necesario precisar que la concepción de pensamiento a la que Arendt se refiere es aquella que ve la realidad como un punto de encuentro imprescindible entre los acontecimientos y un individuo que no se sustrae, sino que, incluso frente a fuerzas potentes y adversas, no se confunde con ellas y afirma todavía la posibilidad de distinguir entre el bien y el mal.

Las cuestiones planteadas por el caso Eichmann acaban, así, por converger en el análisis de un problema moral fundamental, el problema del juicio, que abre para Arendt perspectivas nuevas e inexploradas que la llevan replantear muchos

aspectos fundamentales de su pensamiento, como se puede apreciar en las reflexiones inacabadas de *La vida del espíritu*.

Retomando las declaraciones programáticas de *La condición humana*, que invitan a pensar aquello que hacemos y ponen en primer plano la relación entre pensamiento y acción, Arendt establece una estrecha relación entre pensar y juzgar: juzgar significa pensar y expresar aquello que se hace, dando un nombre a las cosas y a las personas, pero también posicionándose respecto a los acontecimientos, indicando, pues, las responsabilidades propias y ajenas. En este sentido, el juicio opera claramente según los esquemas de una facultad política y moral: en efecto, representa la moralidad del pensamiento que entra en contacto con la realidad, cuando rechaza quedar confinado –como ha sucedido en gran parte de la trayectoria filosófica occidental– en la abstracción de su actividad pura. Para Arendt, distinguir el bien del mal constituye un acto puramente político y moral; si bien cuando éste se limita a la dimensión de diálogo interior de la consciencia sólo adquiere relevancia política en situaciones de emergencia.

El problema del juicio nace, entonces, del dramático abismo entre pensamiento y moral, derivado del hecho de que en el mundo contemporáneo se puede adoptar un comportamiento ético sin ninguna referencia religiosa o política. En este contexto, quienes no quieren o se abstienen de participar o de asentir a lo que ocurre, son a menudo los que, habituados al diálogo consigo mismos, no son capaces de convivir con una forma de incoherencia interior, pues han elegido, de modo totalmente subjetivo, basarse en la máxima según la cual es mejor sufrir una injusticia que cometerla. En este caso, de acuerdo con Arendt, se trata de una máxima de tipo político; concierne exclusivamente a la dignidad de cada individuo que rechaza vivir según normas con las que sentiría todo el peso de su consciencia. Arendt atribuye gran importancia a esta toma de posición de la consciencia individual cuando ésta se practica en el contexto de un régimen totalitario, ya que se revela como una de las pocas formas de resistencia posibles. En consecuencia, el comportamiento moralmente indiscutible y políticamente relevante de pocos evidencia la exigencia de trazar las líneas de una nueva forma de la consciencia moral que esté al alcance de todos, en una perspectiva que supere el carácter subjetivo y que se relacione decididamente con la pluralidad.

En los años cincuenta, las reflexiones arendtianas en torno a la acción ponían ya de manifiesto una especie de moralidad de la política constituida por principios cuya validez no derivaba de la deducción de convicciones religiosas o filosóficas, sino del acuerdo estipulado por la comunidad que debe compartirlas y se esfuerza en respetarlos. Frente al drama del genocidio y a la desconcertante constatación de la banalidad del mal vuelve sobre el mismo tipo de problema: establecer la existencia de un criterio compartible que infunda la acción de todos y resulte independiente de contenidos y normas vinculantes, que permita redefinir la relación entre política y moral y no provoque daños a la realidad y a la condición humana; en suma, que proporcione las condiciones para reconocer y distinguir el bien del mal.

Tales consideraciones pretenden de hecho privar al pensamiento de todo aspecto cognitivo; Arendt retoma la distinción kantiana entre intelecto y razón y cree que el pensamiento no se propone llegar al conocimiento de la verdad, sino

que se interroga de manera constante en torno al significado, aun cuando sabe que no encontrará respuestas a sus interrogantes. Esto quiere decir que no tiene la función de pronunciar un sí o un no respecto del bien o del mal: del pensamiento se espera más bien el deber de expresarse cada vez sobre la realidad, permitiendo así que el bien y el mal lleguen a ser reales a través de las palabras y las acciones de los individuos. Arendt se libera de este modo de la referencia constante a la metafísica propia de la tradición occidental, según ella dañósísima para la relación entre pensamiento y acción. Sin embargo, se opone con fuerza a la idea según la cual la disgregación de los conceptos principales de la metafísica y la deslegitimación de los fundamentos del saber moderno significan la pérdida de la capacidad de pensar. Ella sostiene que la metafísica occidental entierra “tesoros” y “perlas” que revelan que tal tradición esconde precisamente la experiencia del pensamiento, entendida como experiencia del yo pensante. Estas perlas constituyen los únicos elementos de la tradición filosófica que es posible tener en cuenta para la elaboración de categorías decididamente innovadoras en el ámbito de una trayectoria de pensamiento declaradamente no metafísica como la suya, que contribuye de forma en extremo fecunda a repensar las cuestiones fundamentales de la filosofía. El paradigma de la actividad de pensamiento al que Arendt se refiere es Sócrates, un pensador que no dejó ninguna doctrina filosófica, pero que asumió hasta el fondo su papel de hombre entre los hombres en la dimensión de la pluralidad, en el espacio público, y que no impuso reglas de conducta ni órdenes civiles. Él es el ejemplo más emblemático de la característica improductividad del pensamiento reivindicada por Arendt, entendida como búsqueda del significado y contrapuesta a la búsqueda de la verdad; el modelo de pensamiento que Sócrates propone es, en efecto, el de una actividad que evita transformar los resultados de su examen crítico en algo propositivo, identificable en reconocidos métodos de investigación, nuevos valores morales o nuevas reglas de convivencia política. En consecuencia, en cuanto ejercicio crítico permanente, tanto para Sócrates como para Arendt el pensamiento debe empezar siempre de cero y, por lo tanto, se presenta como sustancialmente apolítico en el sentido que no garantiza ningún orden político bueno ni sabiduría política alguna. Sin embargo, el pensamiento tiene una dimensión política indirecta, pues somete a un examen crítico las opiniones y las reglas generalmente aceptadas y compartidas, y con ello abre el camino al ejercicio de la facultad del juicio, la facultad política por excelencia para Arendt.

## Conclusión

El recorrido filosófico de Hannah Arendt indica claramente que sólo encarnándose en el juicio puede el pensamiento reconquistar su relación con el mundo y, en consecuencia, abrir de nuevo el camino que lo conduzca a su reconciliación con el propio mundo. No obstante, sería un error interpretar esta conclusión como un llamamiento a la ética: ética y moral, en efecto, indican aquello que se enseña porque es habitual, mientras que lo que Arendt denomina juicio está siempre asociado a la permanente novedad de la participación; éste logra conducir el pensamiento hacia aquel espacio entre pasado y futuro en el que se tiene el

contacto auténtico con la realidad y se realiza la única dimensión posible para la acción del hombre. La invitación de Arendt hacia un pensamiento privado de las protecciones ofrecidas por la tradición filosófica, y basado en buena medida en la estrategia socrática del examen crítico al que confiar nuestros proyectos de acción y nuestras decisiones, tiene que ver siempre con lo indecible e incalculable.

El juicio, en efecto, se halla vinculado al ámbito de la contingencia, o sea, a la incesante separación entre lo que puede ser y lo que puede no ser. Arendt entiende que el recurso frente a la desoladora contingencia y a su indiferencia no es el proporcionado por la tradición filosófica sino por los hombres de acción. Pues son ellos los que tienen la posibilidad de proporcionar estabilidad a la presencia en el mundo habitado por los otros. Después de haber explorado los caminos de la filosofía, Arendt dirige su mirada a los fundadores de las constituciones. Así, atiende en particular a la revolución americana y a sus padres fundadores, quienes llevaron adelante una concepción del poder basada en un conjunto de individuos que se reúnen y se comprometen mutuamente mediante promesas, acuerdos y compromisos recíprocos. Si se hubieran encaminado hacia una fundación absoluta del poder, habrían recaído de manera inevitable en aquella pasividad que provoca la fuga del presente, anulando al hombre respecto a su pensamiento y su acción. De ello hemos tenido una trágica experiencia con los regímenes totalitarios del pasado siglo.

Precisamente porque de las dificultades del pensamiento no se puede salir mediante el pensamiento mismo, nace la exigencia, concretada por los padres fundadores de la revolución americana, de elaborar puntos de referencia renovados que comporten una nueva fundación para el ser-en-el-mundo y garanticen el espacio de la libertad. El juicio interviene exactamente en el momento en que el hombre, evitando la tentación de eliminar las aporías de su condición por medio del recurso a la metafísica, realiza una apertura hacia el presente que ofrece estabilidad en el espacio de su presencia y de su libertad. En el ámbito de esta apertura, el juicio ilumina lo que había sido olvidado y recupera las partes significativas del pasado, ofreciendo así la posibilidad de una permanencia a todo aquello que un presente sin fundación eliminaría. En definitiva, el juicio custodia el pasado y sienta las bases para la estabilidad del presente con cuya realidad los hombres tienen que confrontarse constantemente, con el objetivo de salvar la dimensión fundamental de la realidad y de oponerse a la separación del pensamiento con el mundo. En este sentido, pues, el juicio representa la única protección que los hombres tienen contra la destrucción del espacio de la acción y la libertad.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDR, Hannah (1945), "Organized Guilt and Universal Responsibility", *Jewish Frontier*, XIII (1), pp. 19-23.



— (1951), *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, Brace & Co.; trad. cast: (2002), *Los orígenes del totalitarismo*, trad. Guillermo Solana, Madrid, Alianza.

— (1958), *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press; trad. cast: (1993), *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós.

— (1961), *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Nueva York, Viking Press; trad. cast.: (2003), *Entre el pasado y el futuro*, trad. Ana Luisa Poljak Zorzut, Barcelona, Península.

— (1963), *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Viking Press; trad. cast.: (1999), *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen.

— (1965) *On Revolution*, Nueva York, Viking Press; trad. cast.: (1967), *Sobre la revolución*, trad. Pedro Bravo, Madrid, Alianza.

— (1968), "Walter Benjamin", *Merkur*, XXII, pp. 209-223; 305-316; trad. cast.: (2001), "Walter Benjamin 1892-1940", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa, pp.161-213.

— (1978), *The Life of the Mind*, Nueva York, Harcourt, Brace Jovanovich; trad. cast.: (2002), *La vida del espíritu*, trad. Fina Birulés y Carmen Corral, Barcelona, Paidós.

ARENDDT, Hannah y SCHOLEM, Gershom (1964), "Eichmann in Jerusalem", *Encounter*, XIII (1), pp. 51-56; trad. cast.: (1998), "Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt con motivo de la publicación de Eichmann en Jerusalén", trad. Agustín Serrano de Haro, *Raíces. Revista Judía de Cultura*, 36, pp. 13-19.

ARENDDT, Hannah y JASPERS, Karl (1985), *Briefwechsel 1926-1969*, Munich, Piper GmbH & Co. KG.

ARENDDT, Hannah y McCARTHY, Mary (1995), *Between Friends*, Carol Brightman (ed.), Nueva York, Harcourt Brace & Co.; trad. cast.: (1999), *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, trad. de Ana María Becciu, Barcelona, Lumen.