

Hannah Arendt: *Eichmann en Jerusalén* (1963).

A partir de mi "Hannah Arendt es una blandengue" durante la noche vallisoletana (20-10-2017).

Eva Parrondo.

I. Es indudable que Hannah Arendt era valiente. Su coraje reluce a lo largo de todo este libro, cuyo tema es el juicio, celebrado en Jerusalén (1961), a Adolf Eichmann, el teniente coronel de las SS a quien el Partido Nacional-Socialista le asignó "la misión" de organizar la logística necesaria para la realización de *la Solución Final* al "problema judío" en Europa –fue él quien dirigió las tareas administrativas y el transporte de los judíos a los campos de exterminio. Incluso las re-lecturas que se puedan hacer de este ensayo no disminuyen, en absoluto, el impacto que produce este rasgo de su autora. Cada vez que lo re-lees, recibes, como si fuera una novedad, la audacia intelectual de esta filósofa del siglo XX.

La escritora aprovecha el formato periodístico (las páginas del *New Yorker* son el origen de su trabajo) tanto para trasladarnos el análisis fotográfico que hace de Eichmann durante el juicio, en el que estuvo presente, como para no andarse con rodeos en la escritura de lo que ella llama su "informe" (p. 434).

De cabeza crítica, Arendt no elude las cuestiones espinosas que "el caso" de Eichmann le plantea. No sólo mira de frente el hecho de que los israelitas, para someter a Eichmann "a la autoridad del tribunal de Jerusalén", le detuvieron en Argentina "contraviniendo las normas del derecho internacional" (p. 349) –es decir que lo "raptaron"– sino que también debate las "razones justificativas" dadas para ello (p. 24). Reconoce que, en el caso de Eichmann, la presunción de inocencia "era una evidente ficción jurídica" (p. 305), que en Israel "el acusado y su defensor no se hallaban en 'situación de poder obtener sus propios documentos de defensa'" (p. 322) y que el "gobierno de Alemania había abandonado en manos de la jurisdicción israelita" al acusado, a pesar de que en el país germano la pena de muerte ya "había sido abolida incondicionalmente" (p. 360). Igualmente, no titubea a la hora de subrayar las limitaciones de los jueces encargados de administrar justicia. Por ejemplo, que no pudiesen admitir la "simplísima verdad" de que "una persona 'normal'" fuese "totalmente incapaz de distinguir el bien del mal" (p. 47) o que fueran incapaces "de comprender la posibilidad de que un asesino de masas jamás hubiera dado muerte a un individuo" (p. 313).

Además y, muy fundamentalmente, Arendt tiene el valor de formular, desde el principio, las dos preguntas clave que van planear sobre el análisis interpretativo que realiza: "¿cómo es posible que los judíos cooperaran, a través de sus dirigentes, a su propia destrucción?", '¿por qué los judíos fueron al matadero como obedientes corderos?'" (p. 16).

Los judíos se inscribían en los registros, rellenaban infinidad de formularios, contestaban páginas y páginas de cuestionarios referentes a los bienes que poseían para permitir que se los embargaran más fácilmente, luego acudían a los puntos de reunión, y eran embarcados en los trenes. Los pocos que intentaban ocultarse o escapar fueron cazados por una fuerza especial de la policía judía. En tanto en cuanto Eichmann podría comprobar, nadie protestaba, nadie se negaba a cooperar (p. 170).

No esquivas, entonces, la autora de este tratado poner en primer término un hecho histórico demoledor: sin “la ayuda de los judíos en las tareas administrativas y policiales” y sin “la cooperación de las víctimas”, el asesinato de millones de judíos no hubiera sido posible (p. 172), puesto que, para empezar, “las listas de deportados eran elaboradas por los consejos judíos” (p. 313) y puesto que, como Eichmann reconoció en el juicio, “los nazis consideraban que esta colaboración constituía la piedra angular de su política con respecto a los judíos” (p. 183).

II. Igualmente, no es sino la generosidad intelectual de Hannah Arendt –el hecho de que nos aporte un abundante material histórico que excede los límites de su retrato de Eichmann y de la interpretación de los hechos que realiza– lo que hace que este libro sea, sobre todo, una fuente historiográfica inestimable. A través de la documentación histórica y de las declaraciones de Eichmann –que Arendt recoge, agrupa y difunde– recibimos una valiosa radiografía del Tercer Reich.

Si bien la filósofa interpreta que Eichmann *distorsionaba* “la realidad” (p. 89) cuando afirmaba cosas como que “él jamás odió a los judíos, y nunca deseó la muerte de ningún ser humano” o que “su culpa provenía de la obediencia” y que “la obediencia es una virtud hartamente alabada” (p. 361), podemos, no obstante, retomar estas declaraciones del acusado como evidencias discursivas que nos permiten ofrecer otra lectura de la realidad social del Tercer Reich. Ésta parece que se ordenaba no sólo a partir de la idea, generalmente asumida, de que “la oposición resultaba ‘totalmente estéril’” (p. 187) sino también a partir tanto de una generalizada sobrevaloración psíquica de la obediencia así como a partir de una compartida creencia en ‘el carácter sagrado’ de las leyes jurídicas, creencia, en parte, apoyada en “los preceptos kantianos”: *una ley es una ley, y no caben excepciones* (p. 201)¹.

¹ Hay que recordar que, después de que en 1930 el partido nazi obtuviese en las urnas el voto de seis millones y medio de electores (pasando de golpe de 12 a 107 diputados), en 1933, el ordenamiento jurídico alemán ya estaba abiertamente en manos de Hitler, puesto que este año se aprobó “La Ley de los Poderes Absolutos” que le daba ‘el derecho’ de gobernar por decreto y a encarcelar en campos de concentración vía la Gestapo (la policía secreta del Estado) a los dirigentes de la oposición así como a los periodistas con opiniones contrarias al gobierno. Y también hay que recordar que, en 1935, entraron en vigor las llamadas ‘leyes de Nuremberg’, las cuales vinieron a “legalizar” la discriminación y

En este sentido, diríamos que, contándonos lo que este oficial nazi testimonió en el juicio –a saber: que él sentía que “estaba obligado a obedecer las órdenes que se le daban” según “el ordenamiento jurídico nazi” (p. 40), a pesar de que tenía “pleno conocimiento de la naturaleza criminal de sus actos” (p. 45) –, Arendt ilumina tres realidades que, si bien eran diferentes, no por ello dejan de estar conectadas a través de esta “fe ciega” (p. 187) en la importancia moral y vital del sometimiento a las leyes jurídicas, independientemente de cuál fuera su contenido. Estas realidades eran la de toda persona “normal” en la Alemania de los años 30 (p. 47), la de “los funcionarios públicos de alto rango” –quienes, sin ser miembros del partido nazi, no opusieron ningún tipo de resistencia en ofrecer su “colaboración activa” en “la tarea del asesinato masivo” en el momento en que fue ‘legalizado’– (p. 166), y también la realidad de los judíos, puesto que estos –como nos cuenta la propia Arendt– igualmente asumieron mayoritariamente que debían obedecer las leyes dictadas por Hitler: los judíos “creyeron” que, si se sometían a leyes de Nuremberg (1935), dejarían de ser “personas fuera de la ley” y que, entonces, “podrían vivir en paz” (p. 65). Esta fe irracional de los judíos en que las leyes del partido nazi, abiertamente antisemitas, les iban no obstante a proteger –tal y como señaló un “sionista radical” de la comunidad de Berlín: “la vida es siempre posible bajo el imperio de las leyes, cualquiera que sea su contenido” (p. 66)– fue tan fatal como la creencia extendida entre los judíos de que *lo bueno era obedecer* lo que les dictaban sus propias autoridades: “según los cálculos de Freudiger”, la mitad del “número total de víctimas” (“entre los cuatro millones y medio y los seis millones”) “hubieran podido salvarse si no hubieran seguido las instrucciones que les dieron los consejos judíos” (p. 184).

No menos revelador resulta este libro para diseccionar la ideología *nacional-socialista* que, en plena crisis económica grave (a las duras condiciones impuestas a Alemania tras la Primera Guerra Mundial, se le sumó el *crack* de la bolsa de NY en 1929), sirvió de abono para los acontecimientos catastróficos que acabaron por venir.

En un principio, tanto para los nazis como para “algunos movimientos de los mismos judíos” (por ejemplo, los sionistas) de lo que se trataba era de encontrar “una solución justa y mutuamente aceptable” para ‘el problema judío’ (p. 88).

Ahora, la cuestión es: ¿qué ‘problema’ nombraba ‘el problema judío’? Tal y como apunta Arendt, ‘el problema’ no era “el antisemitismo” –que la gente en Alemania y Austria les hiciera “la vida imposible” a los judíos– (p. 94) sino que el problema era que hubiera, en Alemania y en Europa, millones de personas que no tenían “tierra propia” (p. 88). Dado que, en un principio, los judíos tenían ‘la nacionalidad’ de los países correspondientes en los que habían nacido y vivían, ¿qué significa esto de que los judíos no tenían “tierra propia”? A mi me parece que este “no tener tierra propia” sólo se entiende si anudamos la lógica capitalista (la lógica de ‘la propiedad privada’) con la

lógica nacionalista (la lógica de ‘la madre patria’): como ‘pertenece’ al lugar en el que has nacido, este lugar ‘te pertenece’ (este lugar es *tu* tierra) y ‘tu madre-tierra’ *debe* formar parte fundamental de tu identidad simbólica, igual que ocurre con el nombre que recibes de tu padre (el apellido).

Entonces resulta que, en este contexto de crisis capitalista/ideología nacionalista en Alemania, los judíos constituían un grupo enorme de personas para quienes el hecho de “tener” administrativamente ‘una nacionalidad’ ni les generaba *el sentimiento* (verdaderamente *humano*) de “ser” parte de “una nación”, ni les conducía a afirmar “esta es *mi* tierra” (= históricamente, para los judíos, como para los gitanos, el país en el que han nacido carece de valor en la configuración de su identidad simbólica), ni, para más *inri*, les hacía desear ser culturalmente “asimilados”. Para los nacional-socialistas el hecho de que existieran personas que no “pensaban en términos *nacionales*” (p. 92)², si bien pudo comenzar siendo algo “indecente”, acabó siendo algo inaceptable, algo que había que cortar de raíz: los judíos devinieron “enemigos potenciales” para “la permanente seguridad de nuestro pueblo” (p. 158 y p. 236).

De ahí que la inicial “solución mutuamente justa”, tanto para los nazis alemanes como para “sus adversarios” (los judíos sionistas), no era otra que, por un lado, se otorgase a “los judíos capitalistas” una tierra que fuera de “su propiedad” –Palestina– y, por otro lado, que todos los *ápatridas* desperdigados por Alemania ‘emigraran’ del país (p. 92)³. De hecho, hasta el otoño de 1941, es decir, hasta que debido a la guerra “ya no existía ningún territorio donde pudiera efectuarse la ‘evacuación’” de los judíos (p. 115), el gobierno de Hitler estuvo dispuesto “a dejar que se fueran sus judíos” (p. 102). Sólo a partir de esa fecha, a partir de que ‘la solución’ de “la emigración forzosa” devino imposible a causa de la guerra, se convirtió “el exterminio” en “la única ‘solución’” (p. 115)⁴.

III. Si bien es de rigor reconocerle y agradecerle a Hannah Arendt su arriesgada valentía, esto no es óbice para que, por otra parte, su posición, con respecto a lo que expone, me siga resultando *blandengue*. Esto es así en la medida en que su lectura de los hechos es una lectura moral (‘el mal’/‘el bien’) que se detiene ante *lo real*. Es significativo, en este sentido, lo que ocurre en el momento en el que la filósofa se topa con un hecho que ella misma califica de “horrible”:

2 Los sionistas, “según los nazis, eran ‘los judíos decentes’, puesto que también pensaban en términos *nacionales*”.

3 A diferencia de lo que ocurrió en Alemania, donde para deportar ‘legalmente’ a los judíos se les retiró la nacionalidad, “los franceses se negaron con indignación a entregar a los judíos de su propia nacionalidad” (p. 241). “El antisemitismo holandés, al igual que el francés, se centraba en los judíos extranjeros” (p. 247).

4 El hecho de que, desde el principio de la guerra en 1939, los judíos polacos “ya eran objeto de concentración en guetos” y “estaban siendo liquidados”, Hannah Arendt lo explica contando que la idea de Hitler era vaciar demográficamente el territorio de Polonia, primero de judíos y luego del resto de polacos.

El hecho, harto conocido, de que el trabajo material de matar, en los centros de exterminio, estuviera a cargo de comandos judíos quedó limpia y claramente establecido por los testigos de la acusación, quienes explicaron que estos comandos trabajaban en las cámaras de gas y en los crematorios, que arrancaban los dientes de oro y cortaban el cabello a los cadáveres, que cavaron las tumbas, y, luego, las volvieron a abrir para no dejar rastro de los asesinatos masivos; que fueron técnicos judíos quienes construyeron las cámaras de gas de Theresienstadt, centro éste en el que la ‘autonomía’ judía había alcanzado tal desarrollo que incluso el verdugo al servicio de la horca era judío. Pero todo lo anterior era tan solo horrible y no planteaba ningún problema moral (p. 181).

Si a Hannah Arendt el “triste hecho” de que en los campos de exterminio fueran, “por lo general”, judíos quienes “manejaban ‘con sus propias manos los fatales instrumentos’”(p. 359) no le plantea ningún problema moral es –nos dice– porque estos judíos-asesinos habían sido seleccionados por las SS precisamente por ser “delincuentes” (p. 182), es decir, que ya eran ‘malos’ antes de la aparición de los nazis. De hecho, el problema moral, para Arendt, “radica en saber” cómo “los dirigentes nazis” “consiguieron” que las autoridades judías “colaborasen” con ellos (p. 182) así como en saber “por qué” estas autoridades judías colaboraron “en la destrucción de su propio pueblo; a fin de cuentas, en labrar su propia ruina” (p. 183).

Si considero que estas preguntas, que circunscriben lo que para Arendt es ‘el problema moral’, son *light* es debido a que, por un lado, ambas preguntas se sostienen en la premisa de que “matar es algo que va contra los normales deseos e inclinaciones de la mayoría de los humanos” (p. 219) y, por otro lado, a que esta premisa cumple la función de preservar una concepción “idealizada” (*i.e.* infantil-religiosa) del ser humano. Esta concepción es la que hace que, por ejemplo, Arendt se asombre de que Eichmann no *quisiese* “expresar arrepentimiento” (p. 44), cuando es de Perogrullo que para un hombre que dice que “había actuado consciente y voluntariamente” durante los años en los que dirigió las deportaciones de los judíos a los campos de exterminio (p. 45) y que afirma que él no se sentía “culpable” (p. 405), “‘el arrepentimiento es cosa de niños’ (*¡sic!*)” (p. 44).

En términos psicoanalíticos podríamos decir que la envoltura moral que Arendt da a los hechos cumple la función de velar *la pulsión de muerte*, es decir que cumple la función de velar el simple hecho de que “la tendencia constitucional de los hombres” es “agredirse mutuamente” y que, por tanto, para *todo* ser humano, el prójimo representa “un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirlo, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo” (Freud, *El malestar en la cultura*, p. 3065 y p. 3046).

No puedo pasar por alto que, en “el *post scriptum*”, Arendt rechaza explícitamente el concepto freudiano de *pulsión de muerte*:

Proliferaron las más diversas hipótesis hasta el momento en que alguien, a quien sin duda la discusión le parecía extremadamente aburrida, tuvo la brillante idea de recurrir a las teorías freudianas, y atribuir al pueblo judío, en su totalidad, un ‘deseo de muerte’; inconscientemente, como es natural. Esta fue la imprevista conclusión a que ciertos comentaristas quisieron llegar [...] según decían, yo había afirmado que los judíos se habían asesinado a sí mismos (p. 412).

Si bien es evidente que es completamente demencial adjudicarle a Arendt semejante afirmación, para mí está claro que con su incisiva pregunta “¿por qué los judíos fueron al matadero como obedientes corderos?” (p. 16), la filósofa está apuntando, ‘involuntariamente’, en la dirección freudiana, en la medida en que en *El Malestar en la cultura* (1929), Freud ya alertaba de “la perturbación cultural” auto-destructora que emana del *super-yo* (“la voz de la conciencia”, Lacan, *Escritos 2*, p. 663) cuando, a modo de defensa contra *la propia pulsión de muerte*, impide a los individuos exteriorizar su violencia y, por tanto, los desarma y los coloca “en situación desventajosa frente a todos aquellos” que (como hicieron masivamente los nazis con su imperativo “debes matar”, p. 219) violan “los mandamientos” que, en principio, rigen dicho *super-yo* (Freud, p. 3066).

IV. Mientras he estado trabajando sobre este libro de Arendt, lo que más me ha interesado es encontrarme con que su texto permite ilustrar cómo el dejar fuera del juego del pensamiento *lo real* de *la pulsión de muerte* –la existencia del ‘mal’ en *todos* los seres humanos– no es sin consecuencias éticas.

Para aproximarnos a dichas consecuencias tomo como punto de partida que la “suspensión” del “saber” freudiano sobre “el malestar de la civilización” –que el prójimo representa para todos los humanos un motivo de tentación para satisfacer el deseo de matar y, de ahí, la existencia del mandamiento “no matarás” (porque lo que no desea nadie, o sólo ‘una minoría’, no hace falta prohibirlo)– tiene como primer efecto que abre “la distancia” entre “la desgracia” de que la verdad “reprimida, retorna” y el saber de “la conciencia” (Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 1960, *Escritos 2*, p. 778). Es decir que la represión, el desplazamiento, de la verdad de que *la pulsión de muerte* nos habita a todos en tanto que somos humanos, tiene el desgraciado efecto de que esa verdad retorna en nosotros mismos, sin que nuestra conciencia alcance a saber de dicho retorno.

Atendamos, entonces, a la articulación entre las preguntas que configuran para Arendt ‘el problema moral’, su concepción rousseauiana del ser humano (el ser humano es, por naturaleza, ‘bueno’) y las respuestas que, *sin saberlo*, aporta la propia Arendt a sus preguntas, puesto que las respuestas a dichas preguntas están presentes en el libro, sólo que reprimidas = *desplazadas de su lugar o disfrazadas*.

1. Con respecto a la primera cuestión –¿cómo “consiguieron” ‘los dirigentes nazis’ que ‘los dirigentes judíos’ (que previamente no eran “delincuentes” = que eran ‘buenos’) colaborasen con ellos (es decir, cómo consiguieron los nazis que los dirigentes judíos se convirtieran en ‘judíos malos’)?– me remito, primero, a la respuesta que da Arendt en relación a cómo los dirigentes nazis consiguieron que “los comandantes de los *Einsatzgruppen*” (tropas procedentes de las SS armadas) y “los altos jefes de las SS y de la policía”, que según ella “no eran sádicos, ni homicidas por naturaleza”, se *convirtiesen* “en asesinos” (p. 156).

Según Arendt, los dirigentes nazis lograron convertir a estos hombres en asesinos por medio del “truco” (ideado y realizado por Himmler) consistente en repetirles, durante los discursos, “eslóganes” y “frases pegadizas” para que se *grabara en sus mentes* “la simple idea de estar dedicados a una tarea histórica, grandiosa, única (‘una gran misión que se realiza una sola vez en dos mil años’)” (p. 155-156). Es decir que Arendt, en aras de preservar la concepción rousseauiana del ser humano, explica la causa de la maldad de los jefes de las diferentes organizaciones nazis *vía* una lógica argumentativa de corte “culturalista”: los seres humanos, si bien somos ‘buenos’ por naturaleza –“todo hombre normal experimenta ante el espectáculo del sufrimiento físico” una “piedad meramente instintiva” (p. 156)–, no obstante, somos fácilmente moldeables, manipulables, corruptibles, por agentes externos y/o por “los antecedentes ambientales” (p. 184): “en las circunstancias imperantes en el Tercer Reich, tan sólo los seres ‘excepcionales’ podían reaccionar ‘normalmente’” (p. 47).

Esta misma argumentación “culturalista” es la que abraza Arendt con respecto a la cuestión de la colaboración de los miembros de los Consejos Judíos con los nazis, cuestión que ocupa el capítulo titulado “La conferencia de Wannsee o Poncio Pilatos”, y que podemos ilustrar con este extracto:

Nadie se preocupó de obligar a los representantes judíos a jurar mantener en secreto sus actividades, por cuanto se prestaban voluntariamente a ser ‘receptores de secretos’, ya fuera a fin de evitar el terror actuando con la máxima discreción, como era el caso del doctor Kastner, ya por consideraciones de orden ‘humanitario’, tales como pensar que ‘vivir en espera de la muerte por gas sería todavía más duro’, como fue el caso del doctor Leo Baeck, ex-rabino mayor de Berlín (p. 175).

Tal y como Arendt misma reconoce, el motivo de que en el libro haya un capítulo dedicado a este “tenebroso” tema (p. 173) no es dejar constancia del *mal* que habitaba en estos judíos ‘discretos’ y ‘humanitarios’ sino que es, más bien, dejar constancia de la extraordinaria capacidad corruptora de los nazis:

Me he detenido a considerar este capítulo de la historia de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial por cuanto ofrece una sorprendente visión de *la totalidad del colapso moral que los nazis produjeron* en la respetable sociedad europea no sólo en Alemania sino en casi todos los países, *no sólo entre los victimarios sino también entre las víctimas*” (p. 185. Énfasis añadido).

El problema ético, que se deriva de esta argumentación “culturalista” para explicar la causa del *mal* en los dirigentes judíos, es triple. En primer lugar, al colocar la causa de la existencia del *mal* en agentes externos manipuladores y/o corruptores (los dirigentes nazis), es decir, al colocar la causa del *mal* fuera de los dirigentes judíos, Arendt des-renposabiliza a estos (a ‘los manipulados’, a ‘los corrompidos’) de sus propios actos. En segundo lugar, esta maniobra consistente en preservar *la inocencia* de los dirigentes judíos a pesar de sus actos, es inseparable del hecho de otorgar a los dirigentes nazis un irreal poder absoluto de manipular, de corromper, etc., es decir que es inseparable de un hacer de los dirigentes nazis la encarnación de un Otro no tachado, de un Otro omnipotente, de un Otro no marcado por el fallo o por la imperfección. Por si esto fuera poco, en tercer lugar, Arendt se desliza y establece una peligrosa ecuación entre este Otro no castrado, este Otro no humano, y “el ser alemán”:

Gran parte de la horrible y trabajosa *perfección* en la ejecución de la Solución Final –una *perfección* que por lo general el observador considera como *típicamente alemana*, o bien como obra característica del *perfecto burócrata*– se debe a la extraña noción, muy difundida en Alemania, de que cumplir las leyes no significa únicamente obedecerlas, sino actuar como si uno fuera el autor de las leyes que obedece (p. 201. Énfasis añadido).

2. Con respecto a la segunda cuestión –“¿por qué colaboró aquella gente [las autoridades judías] en la destrucción de su propio pueblo; a fin de cuentas, en labrar su propia ruina?”– cabe señalarse no sólo que esta ecuación final ‘destruir a tu pueblo = labrar tu propia ruina’ sólo se entiende desde la premisa religiosa y/o nacionalista de que ‘el destino’ de un individuo es, o *debe ser*, indisoluble del

destino de *su pueblo*⁵ sino también que encontramos una respuesta (no reconocida como tal respuesta) nueve páginas antes del lugar donde se formula la pregunta: si los dirigentes judíos colaboraron con los nazis fue porque esta colaboración les permitía satisfacer su codicia (“como ocurrió en Varsovia, ‘la venta de brazaletes con la estrella llegó a ser un negocio de seguros beneficios’”), *gozar* del ejercicio del poder así como satisfacer su *pulsión de muerte* mientras respetaban las leyes vigentes: “en los manifiestos que daban a la publicidad, inspirados pero no dictados por los nazis, todavía podemos percibir hasta qué punto gozaban estos judíos con el ejercicio del poder recientemente adquirido”, puesto que, por ejemplo, al Consejo judío central de Budapest, los nazis le concedieron “el total derecho de disposición sobre los bienes espirituales y materiales de todos los judíos de su jurisdicción” (p. 174).

Este desplazamiento-represión de la verdad de que los dirigentes judíos colaboraron con los nazis en tanto en cuanto esta colaboración les daba la ocasión de satisfacer su *pulsión de muerte* sin transgredir las leyes jurídicas, represión que sostienen las preguntas que constituyen para Arendt ‘el problema moral’, es inseparable de su retorno: las autoridades judías del tribunal de Jerusalén, aún a pesar de “la decisiva situación de inferioridad de la defensa” (p. 323), aplicaron, con una “celeridad extraordinaria” (p. 364), la pena capital sobre el acusado, celeridad cuya explicación “quizá se encuentre en dos intentos que el doctor Servatius [el abogado de Eichmann] hizo en orden a salvar la vida de su cliente. Se trataba de una solicitud dirigida a un tribunal alemán, a fin de que obligara al gobierno a solicitar la extradición de Eichmann y de una amenaza de invocar el artículo 25 del Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales” (p. 364, énfasis añadido).

La cuestión es que Hannah Arendt, *porque* se aferra a una concepción idealizada (infantil/religiosa) del ser humano como ‘bueno’ por naturaleza, celebra que los jueces, que habían estado tratando a Adolf Eichmann –según ella, la encarnación misma de “la terrible *banalidad del mal*” (p. 368)–, con “auténtica, cálida, humanidad”, a la hora de la verdad *no confundieran* “los sentimientos humanitarios con la blandura” (p. 214) y lo condujeran a la horca⁶.

5 Nótese el trasfondo religioso de esta valoración: “Finalmente, hubo algunos representantes judíos, pocos, que se suicidaron, como fue el caso de Adam Czerniakow, presidente del Consejo Judío de Varsovia, que no era rabí, sino *incrédulo*, de profesión ingeniero, buen conocedor del idioma polaco, pero que *hubiera debido* recordar la frase rabínica: ‘deja que te maten, pero no cruces esta línea’” (p. 176).

6 Ante la inminente ejecución no “se oyeron las voces de aquellos que son adversarios de la pena de muerte, por principio, de un modo incondicional (...) parece que consideraron –probablemente con razón– que el caso de Eichmann no era el más adecuado para proseguir la lucha contra la pena de muerte” (p. 367).