

Presentación

REYES MATE

RESUMEN. No existe en nuestro ámbito cultural una cultura del Holocausto. Lo que este número de *Isegoría* pretende es explicar el entramado político, moral, estético y religioso de un acontecimiento epocal, como Auschwitz, que obliga a pensar de nuevo. Los autores que aquí colaboran conforman un colectivo internacional, ubicado en España, Argentina y México, que desde hace años trabajan en un proyecto de investigación precisamente sobre “La filosofía después del Holocausto”.

ABSTRACT. There is no such thing in our cultural scope as a culture of the Holocaust. What this issue of *Isegoría* intends is to define the political, moral, aesthetic and religious framework of an epochal event, such as Auschwitz, that forces us to think again. The authors that collaborate here compose an international collective located in Spain, Argentina and Mexico that has been working for years on a project of investigation, precisely on “The philosophy of the Holocaust”.

“Lo que yo intento es introducir tanto silencio como sea posible. Desearía que mi obra no fuera juzgada por las palabras escritas sino por su peso en silencio”,

Elie Wiesel

1. En España no existe una cultura del holocausto y no se sabe si es porque no nos sentimos concernidos o no nos sentimos concernidos porque no hay cultura del holocausto. Lo cierto es que los españoles, independientemente de su nivel cultural, se han acercado al horror de los campos de exterminio organizados por el nacional-socialismo durante la Segunda Guerra Mundial por el camino de los sentimientos, es decir, de series televisivas como “Holocausto” o películas como “La Lista de Schindler”. Ahora bien, esas aproximaciones sentimentales, faltas de un subsuelo crítico, suficientemente formado o informado, corren el peligro de dar por solucionados los graves interrogantes que ese acontecimiento plantea a la conciencia moral, a la política, a la estética y hasta a la epistemología, antes incluso de habérselos planteado. La emoción compasiva que provoca un film eficaz, como el de Spielberg, corre el riesgo de celar definitivamente las provocaciones que nos plantea a nosotros, los que nacimos y vivimos después de Auschwitz. Lo que este número monográfico de *Isegoría* pretende es contribuir a la resistencia cultural contra las simplificaciones del olvido o de un recuerdo resignado.

2. Lo que aquí ofrecemos es una gavilla de reflexiones que permitan luego confrontarse a imágenes, interpretaciones filosóficas o construcciones literarias de una forma crítica y, por tanto, adulta.

Auschwitz no es un acontecimiento violento más de los muchos que jalonan el siglo veinte. Es un hecho mayor, una encrucijada de caminos o, si se prefiere, una cesura que divide a la historia en dos tiempos: antes y después de Auschwitz, de suerte que nada pueda ya ser igual. No se puede ya pensar, así en general, como si nada hubiera ocurrido.

He escrito Auschwitz y no Holocausto y éso merece una aclaración. Aunque el título general de este número de *Isegoría* sea “La filosofía después el Holocausto”, los autores no coinciden en la nominación de ese acontecimiento. Algunos prefieren hablar de Auschwitz para significar el exterminio de los judíos europeos, porque términos como Holocausto o *Shoah* tienen connotaciones que no responden exactamente a lo que se quiere significar. Holocausto, en efecto, tiene una significación sacrificial que invitaría a interpretar religiosamente el terror nazi. Otros optan por el término hebreo *Shoah*, que significa catástrofe, una catástrofe incomparable pero “dentro” del pueblo judío, perdiendo así su capacidad interrelativa universal. Con todos los respetos a esos términos, algunos preferimos la sinécdoque Auschwitz para enfatizar la concreción histórica y topográfica del exterminio judío que ninguna generalización puede agotar ni explicar, aunque el número se presenta bajo el término de Holocausto por ser el que más se conoce..

Auschwitz nos afecta porque nos interpela como nacidos después de aquella catástrofe, pero no sólo por eso. José Jiménez Lozano y José Miguel Marinas coinciden, desde diferentes ópticas, en afirmar que estamos implicados como españoles. No se llega a la desmesura de los campos de exterminio más que si se ha cubierto un camino y una de sus etapas principales ha sido el destino de Sefarad. Para llegar a la resignación expresada por las propias víctimas en el campo, de que “no se podía recibir tantos golpes y tener razón”, fue necesario muchos ghettos, muchas expulsiones, muchas matanzas. Y en esa historia de sufrimientos, Sefarad ocupa un lugar muy señalado.

Si hemos llegado a pensar que la vida del campo de concentración sólo incumbe a alemanes y austríacos es porque, al decir de Jiménez Lozano, el programa de desjudaización de lo español castizo, emprendido hace más de cinco siglos, ha sido todo un éxito. Nada hay ya en nosotros “ex illis” y nada tenemos que ver con ellos. Con este ajuste de cuentas resulta, sin embargo, que los paganos somos nosotros mismos pues nos asentamos en la España del inquisidor y mandamos al limbo de los olvidos a aquella otra España bizantina que ensayó con éxito muchas veces la convivencia entre castas, culturas

o religiones diferentes. Ante lo que se nos avecina no estaría de más recuperar nuestra otra alma, la oriental.

3. Decimos que Auschwitz significó un cesura en la historia y éso nos obliga a pensar de nuevo, a sabiendas que no se puede pensar ya igual que antes. Para justificar este aserto se aducen dos razones que van en dirección contraria, lo que habla ya de la incomodidad o aporía en que se mueve todo discurso sobre Auschwitz. Hay que pensar de nuevo porque la filosofía estuvo implicada en ese horror, quedando consecuentemente contaminada; o hay que pensar de nuevo porque la filosofía no se enteró ya que lo ahí ocurrido desbordó hasta su misma capacidad imaginativa. Pensar Auschwitz significaría entonces partir de cero, entender que en este caso la realidad crea la posibilidad, es decir, que como Auschwitz ha sido lo impensable e impensado para la filosofía, por eso mismo se convierte en el hecho que da que pensar, dando así origen a un nuevo pensamiento. Dos maneras casi antagónicas de ver la relación de la filosofía con Auschwitz: hacerla responsable por sus implicaciones en la llegada de la catástrofe o responsabilizarla por no haberse enterado.

Que sobre todas las grandes cuestiones relacionadas con este tema se den posiciones tan encontradas, se debe quizá a que se nos escapa el sentido de ese acontecimiento. Decía Primo Levi que no podemos comprender Auschwitz porque eso sería tanto como justificarlo; no podemos en efecto pensar que hay una última razón que explique consecuentemente aquella barbarie como si hubiera causas identificables de las que se desprendieran lógicamente la “solución final”. No; entre las causas explicativas y lo ocurrido hay un abismo de sentido que priva al hecho de todo sentido. Pero eso no significa, añadía Levi, que no podamos conocer lo allí ocurrido. Sabemos muchas cosas: cómo se sucedieron los acontecimientos, cómo era la vida concentracionaria, cuantos y cómo murieron; gracias a los testigos nos hemos acercado de alguna manera a lo que allí sintieron y hasta sabemos que hubo quien avisó de la catástrofe inminente no por capacidad adivinatoria alguna sino examinando los signos de su tiempo. Comprender, no; conocer, sí. Un discurso consciente de estas limitaciones no debe, como bien señala Agustín Serrano de Haro, perder de vista su endeblez congénita, su carácter de balbuceo o estertor, lejos, pues, de las seguridades y certezas de las explicaciones cartesianas. La última palabra sobre Auschwitz es un silencio, pero un silencio que, para que conlleve toda la elocuencia del hecho acaecido, debe surgir al final de un relato, como resultado de un trabajo extenuante con las palabras que lo significan. Patricio Peñalver llama la atención sobre la singularidad de este silencio tan distinto de otros. Por eso distingue entre el silencio *terapéutico* de las víctimas que tienen que recurrir a él para poder vivir, un silencio *ideológico*, propio de las filosofías que tienen que relativizar o frivolar ese acontecimiento para poder seguir

hablando como siempre lo han hecho, como si nada hubiera ocurrido; y el silencio *socrático* que sabe que no sabe nada después de haber dicho todo. Estamos pues solicitados de hablar, pero conscientes de la imposibilidad de hacerlo.

a) Se puede hablar de Auschwitz porque no fue una sorpresa, un accidente, una locura pasajera sino el resultado de un largo proceso, detectado a tiempo, por ejemplo, por los “avisadores del fuego”, una expresión que Benjamin utilizó para designar a quienes advierten a tiempo un acontecimiento fatal y movilizan todas las energías disponibles para impedirlo. Aquí se lo aplicamos, Juan Mayorga y yo mismo, a pensadores judíos como Franz Rosenzweig, Walter Benjamin y Franz Kafka. Rosenzweig advirtió algo peligroso, pero no en un filósofo particular, sino en el modo de ser de la filosofía, a saber, una querencia al idealismo que la abocaba fatalmente al totalitarismo. Pensar que el sentido de la cosas no está en los pliegues dolorosos de la experiencia sino en un mundo más o menos ideal, es vaciar de sentido a la vida y ponerlo en manos de una idea que siempre se escribe con mayúscula y que siempre acaba negando la pluralidad y diferencialidad de la existencia. Benjamin denuncia, por su parte, la connivencia entre fascismo y progreso. Nada le viene tan a pelo al fascismo como que le consideren lo opuesto al progreso, una recaída en la barbarie; eso le viene de perlas porque contra más progreso más bazas al fascismo. ¿La razón? El fascismo es reducción del hombre a *nuda vida*, como bien dice Antonio Gimeno, el traductor e introductor en España de Giorgio Agamben, y eso mismo hace el progreso con los perdedores de la historia. El progreso tiene sus costos, qué le vamos a hacer, y algunos tienen que pagar el precio de ser considerados como carne de cañón o nuda vida. La diferencia es que el fascismo convierte la excepcionalidad en regla aunque, bien vistas las cosas, para algunos, para los oprimidos, dice Benjamin, la excepcionalidad ha sido, desde siempre, la regla. Kafka es la *auctoritas* de estos avisadores o anunciadores del fuego; en él están casi todas las claves: la animalización de sus personajes ¿qué es sino la expresión artística de la reducción del hombre a nuda vida?. Y el hombre *Ante la ley*, ¿acaso no prefigura esa “vigencia sin significado” que caracterizará al hombre durante el III Reich?. El hombre queda así literalmente *abandonado*, es decir, pendiente de un bando que le condena sin tener que dar razón, sometido a una ley cuyo significado se le escapa, cuya existencia desconoce, pero que le obliga, o mejor, que le juzga y le condena, sin saber jamás por qué.

Estos pensadores nos avisan de una catástrofe inminente y no lo hacen recurriendo a dotes adivinatorias sino analizando su tiempo. Rosenzweig descubre bajo la racionalidad occidental una “ontología de la guerra”; Benjamin denuncia la modernidad del fascismo y, por tanto, su latencia en medio de

nuestros más considerados proyectos; Kafka, en fin, levanta acta de la aniquilación del sujeto, víctima del poder, y su reducción a nuda vida.

Esta misma línea reflexiva está presente en los estudios de Giorgio Agamben, tal y como muestra Ricardo Forster, en su estudio sobre las implicaciones de la filosofía en el destino político de Europa. Agamben llama biopolítica a esa política que reduce al hombre a nuda vida y convierte al campo de concentración en el símbolo del espacio público. Lo nuevo – y osado– en él es que caracteriza de biopolítica a toda la filosofía política occidental: no sólo a la fascista, no sólo a la de la modernidad hobbesiana, sino a la que viene de Aristóteles. Agamben radicaliza las tesis de Benjamin o Rosenzweig sobre la violencia del derecho y las de Kafka sobre zoologización del hombre y su abandono a manos de una política que tiene “vigencia sin significado”. Auschwitz no es pues una sorpresa histórica sino el final de un camino, un final que, eso sí, desborda todas las previsiones.

Como bien se ve el acento está puesto en estos autores –y en otros muchos, como George Steiner, por ejemplo, que colocan al monoteísmo como centro explicativo del antisemitismo mundial; el monoteísmo sería, en efecto, la censura insostenible a las tendencias más elementales, más instintivas, del hombre, unas tendencias que siempre han estado ahí, con lo que el judío se habría convertido en la mala conciencia de la humanidad– en la culminación de un proceso, un proceso oculto pero no hasta el punto de pasar totalmente desapercibido. Eso significa que la filosofía está implicada y por eso se impone un nuevo pensar.

b) Con la misma legitimidad otros autores han puesto el acento en la novedad de Auschwitz, en su carácter de impensado e impensable. Ejemplar de este planteamiento es, tal y como expone Agustín Serrano de Haro, Hannah Arendt. Arendt no aceptaría de buen grado la figura de los “avisadores del fuego” porque Auschwitz supone una ruptura total con la filosofía en el sentido de que lo ocurrido no pudo ser pensado antes pues la filosofía no pudo identificar condiciones de posibilidad de semejante desmesura. Para la filosofía aquello no podía ser pensado y, por tanto, tampoco podía tener lugar. Serrano de Haro explica la lógica de Auschwitz como la mezcla de dos consignas, ajena a la lógica filosófica: que “todo es necesario” y que “todo es posible”. Si todo es necesario, todo lo que ocurra debe ser aceptado como momento de la existencia humana; y si, por otro lado, el poder del hombre es ilimitado, quiere decirse que la activación de ese poder es una necesidad. No hay que poner el acento en los efectos de ese poder (que maten a seis millones de personas), sino en el hecho de ejercerlo, hecho que hay que verlo como necesidad, es decir, como expresión de la «humanidad del hombre». La novedad de esta

lógica es que la realidad es lo que funda la posibilidad y no al revés, como ingenuamente pensaba la filosofía.

Pero lo impensado tuvo lugar y ese hecho deja a la filosofía en mal lugar pues eso significa que la filosofía no puede pensar el mal radical, manifestado en Auschwitz, echando mano de sus propias reservas interpretativas. Eso no significa que Auschwitz no pueda ser pensado. Puedo serlo pero no desde las seguridades filosóficas anteriores sino entendiendo que Auschwitz es un hecho nuevo y que da que pensar. El pensar tiene que conformarse a partir de ese hecho inimaginable e impensable por la filosofía que va “desde los jónicos a Jena”.

Este tratamiento de Auschwitz como un hecho epocal que rompe unos esquemas e inaugura otros, lo relacionan tanto Serrano de Haro como García Baró con Emil Fackenheim que habla de Auschwitz como de un acontecimiento fundante, como lo fueron el éxodo de Egipto o las Tablas de la Ley en el Sinaí o las destrucciones del Templo. Esa nueva revelación cristaliza en una nueva y fundante prescripción moral: que Hitler no triunfe después de haber sido derrotado.

Fackenheim apunta ahí un tema espinoso, que recorre todo este número de *Isegoría*, y que no es otro que el de la “singularidad” del holocausto. Fackenheim recomienda no considerar el asunto teniendo en cuenta sólo el punto de vista de los verdugos, sino también el de las víctimas. Es decir, que lo que está en juego no es sólo lo que hicieron los nazis sino a quiénes se lo hicieron. Se lo hicieron a los judíos, pero no a los judíos en general, sino a aquellos cuyos abuelos hubieran decidido ser judíos. El ser judío escapaba totalmente a la voluntad de cada cual y remitía esa responsabilidad a una decisión de los abuelos. Se les mataba por la fe de los abuelos, es decir, por algo que ellos no habían podido decidir.

Este hecho singular invalida las respuestas filosóficas clásicas de los judíos sobre su doliente existencia histórica, representadas por Spinoza y Rosenzweig. El primero proponía al judío una integración en el tipo de hombre libre de la modernidad, pero éso no vale porque el nazi expulsa al judío de la normalidad moderna. Rosenzweig plantea lo opuesto: vivir al margen de la historia, pero los nazis no les dejan en paz. Les excluyen, sí, de la normalidad, pero esa exclusión no es desentenderse de ellos sino obsesión por mantenerles excluidos. Ese juego de exclusión–inclusión invalida la pretensión de situarse fuera de la historia.

La existencia judía está obligada a escuchar a Auschwitz como otrora escuchó en el Sinaí. Lo que esa voz prescribe es que Hitler no triunfe tras su derrota. Esa prescripción se resuelve en dos mandatos: recordar y sobrevivir. Recordar es neutralizar nuestra habitual forma de pensar que como no se podía ni ima-

ginar aquello, tampoco se siente capaz de pensarlo ahora pues sigue siendo lo impensable. Curiosamente en el olvido se encuentran dos estrategias muy diferentes: la del nazi que planifica todo para que no queden ni rastros del genocidio; la de la filosofía que como lo pudo pensarlo antes, lo declara ahora impensable y, por tanto, desechable. Con razón los prisioneros luchaban a muerte contra la muerte para poder ser testigos ante el mundo de afuera.

Y, con el testimonio, la supervivencia del judaísmo. Ni martirio, ni sacrificio, sino que lo sagrado es sobrevivir. ¿Qué tiene de sagrado la supervivencia del judío?. La supervivencia de la humanidad de la que habían sido excluidos, pero que, sin ellos, queda mutilada. Y algo más: la supervivencia del judaísmo es el triunfo sobre el mal radical que hizo de ellos su máximo objetivo.

4. “Un crimen contra la humanidad” decimos para señalar que hay crímenes que escapan a los condicionantes del tiempo y del espacio, que el derecho se ha inventado para otro tipo de crímenes. El calificativo salió del tribunal de Nürenberg que juzgó a los criminales nazis. Pero eso se puede entender de dos maneras: en el sentido habitual de que hay crímenes que no prescriben y pueden ser juzgados fuera del lugar del crimen; el “crimen contra la humanidad” es el crimen al que se le reconoce una transcendencia espacio-temporal. Y también lo podemos entender en un sentido menos habitual pero mucho más profundo: que hay crímenes que taran o mutilan a la humanidad del hombre; al crimen se le adjudica entonces una dimensión transcendental pero en sus contenidos, en su materialidad. Pasa con la humanidad como con las especies animales, que si se las ataca mucho, acaban desapareciendo. Eso es lo que ha ocurrido con algunas cualidades del hombre, que se han ido perdiendo.

Elie Wiesel dice que en Auschwitz no murió el judaísmo sino el cristianismo. Y el teólogo cristiano, J.B. Metz, apostilla que quizá fue el hombre que hemos conocido el que allí murió. Lo que, en cualquier caso, nos está totalmente prohibido es preguntarnos hoy por el hombre y por lo que con él tiene relación (la ética, la política, la estética, la ciencia) de espaldas a Auschwitz. Estamos marcados; somos, como dice Santiago Kovadloff, supervivientes, es decir, tenemos que reconocer que lo peor está detrás de nosotros, entendiendo por ello no que ya hemos pasado lo peor y el futuro nos aguarda con las manos extendidas, sino que la humanidad ha hecho ya la experiencia del mal radical. Al hombre, como diría Becket, “ya no le queda mucho que temer” pues lo peor ha ocurrido. Se frivoliza entonces la situación actual de la humanidad cuando se habla de que lo peor está aún por venir. Nosotros, los que hemos nacido después del Holocausto, somos supervivientes, es decir, gente cuyo futuro depende de que nos aceptemos como traspasados y marcados por esa experiencia. “Quien ha sido contemporáneo de los campos será por siempre un

superviviente: la muerte no le hará morir” (M. Blanchot), es decir, no podrá sustraerse a la experiencia de la muerte vivida. No cabe la nostalgia del hombre anterior, ni tampoco la inocencia o irresponsabilidad del hombre nuevo que nada tiene que ver con aquéllo. Sólo con esa lucidez y sentido de la responsabilidad puede “el sobreviviente de lo peor llegar a discernir un camino transitable”.

No es por casualidad que el concepto de supervivencia se ha convertido en un campo de batalla (hermenéutica). Para la biopolítica el hombre ideal es el que sobrevive a la conciencia, como un internado en una Unidad de Vigilancia Intensiva, que yace inconsciente pero con las funciones biológicas activas. Es la imagen perfecta de la reducción del hombre a nuda vida. Para la filosofía que se toma en serio Auschwitz, el superviviente es una relación, la que va del *musulmán* al testigo, de la inhumanidad a la humanidad, de la palabra al silencio.

5. El binomio palabra y silencio, necesidad de hablar e imposibilidad de hacerlo, es la cita obligada de cualquier itinerario que se emprenda para explorar este singular acontecimiento. Precisamente por eso no podía faltar la consideración estética, especializada, como dice J.A. Zamora, en hacer justicia a lo inefable. Lo suyo es expresar lo que escapa al concepto, por eso roza lo inefable. Lo que pasa es que tiene que pagar un alto precio y es convocar a la emoción estética, con lo que acude a la complicidad del placer. Esa complicidad placentera para representar lo conceptualmente inefable es una complicación en nuestro caso pues las aporías del sufrimiento podrían quedarse diluidas en una reconciliación...estética. Ese transfondo explicaría la desconfianza de Adorno sobre la lírica. Pero el mismo Adorno no olvida que el arte ha sido por tradición “el portavoz histórico de la naturaleza oprimida”. Es posible, pues, se diría Adorno a sí mismo, hacer poesía después de Auschwitz siempre y cuando el poema circule por la estrecha senda cuyos límites son la obligación de recordar y la prohibición de estetizar. Esa doble exigencia se concreta en una obra de arte que renuncie a recrear artísticamente lo pasado y opte por hacer presente las experiencias del sufrimiento. Este planteamiento lleva a Zamora a rechazar *La lista de Schindler* y a aplaudir el film de Lanzmann *Schoah*. Esta tesis adorniana no es, desde luego, la que plantea ni practica Jorge Semprún. En su relato *La Escritura o la Vida*, Semprún relata los debates entre prisioneros, antes de su liberación, sobre cómo contar su experiencia. Frente a los que abogan por un realismo crudo y sobrio, Semprún y otros defienden la necesidad de la recreación artística para, de esta forma, hacer llegar al lector algo de la experiencia de las víctimas.

Tenemos pues dos aproximaciones diferentes al problema de la representación del sufrimiento de las víctimas: una que prima la presentación de tes-

timonios y, la otra, que prefiere la representación del acontecimiento con el fin de recrear los sentimientos de la experiencia originaria. Pero una y otra tienen en común la conciencia de la aporía de la representación, escindida, como bien recuerda Alejandro Baer en su recensión, entre el imperativo de recordar y la prohibición de pretender actualizar ese pasado.

6. Si, como apunta Vidal Naquet, lo que caracteriza a Auschwitz no es la cantidad de muertos, ni el procedimiento del exterminio (la industrialización de la muerte), sino “la negación del crimen al interior del crimen”, es decir, el proyecto de no dejar huella para que el anonimato del crimen fuera eterno, entonces el papel de los testigos es fundamental. Ni los “avisadores del fuego” les pueden sustituir, ni la incomprendibilidad radical de Auschwitz les puede hacer callar. Son ellos los que desvelan lo que los anunciadores de la catástrofe no soñaron y lo que hará del silencio sobre Auschwitz un silencio socrático, el silencio después de todas las palabras, la ignorancia después de todos los conocimientos.

El testigo nos guía en el descubrimiento del universo concentracionario, tema que desarrolla cuidadosamente Alberto Sucasas. No vemos prisioneros habituales sino hombres reducidos a puros cuerpos y, por tanto, vemos cuerpos-sin-sujetos. Aquellos internados se encuentra de repente en un mundo en el que el tiempo biográfico es sustituido por el biológico; su vida queda regulada por la necesidad de comer, descansar, defecar, sacudirse el frío. Asistimos a toda una estrategia de degradación física y moral total. El verdugo persigue que la víctima interiorice que si son castigados es porque hay una razón; que aunque sean reducidos a puro cuerpo, su cuerpo no les pertenece. El objetivo del campo no es matarlos sino expulsarlos de la especie humana.

La figura del testigo es pues central para la filosofía después de Auschwitz. Por eso hemos incluido la recensión de algunos testimonios claves, así como de textos de obligada lectura, a cargo de A. Sucasas (*P. Levi*), C. González (*R. Antelme, J. Derrida*), T. de la Garza (*J. Améry*), U. Macías (*E. Wiesel*), R. Mate (*Jorge Semprún*), S. Wahnón (*H. Arendt*), A. Masó (*H. Arendt*), F. Abad (*G. Steiner*), C. Sánchez (*Z. Bauman*) A. Baer (*S. Friedländer*) y A. Gómez (*G. Agamben*).

La existencia del campo y el habitante del campo plantea un sinnúmero de preguntas a la política, a la moral, a la religión. Los santos, dice Wiesel, mueren antes del final del sufrimiento. Hay un punto de sufrimiento que no permite hablar de santidad sino de indignidad y de pérdida del respeto de sí. Esta experiencia deja corta la teología cristiana de la cruz como símbolo del sufrimiento humano, del rebajamiento humano. Nada que ver, dice Antelme, el viernes santo con el sufrimiento en el campo. José María Mardones evoca las figuras de Bonhoeffer, Metz y Moltmann para llamar la atención sobre

la responsabilidad del cristianismo en el origen y mantenimiento del antisemitismo, la insensibilidad cristiana ante el sufrimiento del pueblo judío y la gravedad de las preguntas que Auschwitz plantea al Dios cristiano. Ruben Sternschein, en su condición de rabino y superviviente, hace un esfuerzo inmenso por metabolizar las reflexiones más sobresalientes de la teología judía: la tensión dialéctica de Greenberg, el grito de Tzvi Kolitz-Iossi Rakover, la búsqueda angustiada de Celan, el imperativo categórico de Adorno y la propuesta esperanzadora de Berkovits. “En mi condición de rabino y sobreviviente (en cuanto hijo de sobrevivientes)”, escribe, “no tengo más que la perplejidad y el silencio para ofrecer junto a la asunción del desafío presentado por el Holocausto a toda fe”.

Auschwitz no puede dejar indiferente a la conciencia teológica porque el pueblo judío ha unido su destino a la conciencia de ser el pueblo elegido. De ahí el dramatismo de la pregunta ¿donde estaba Dios?. La respuesta es harto paradójica pues quienes relativizan Auschwitz pueden permitirse el lujo de afirmar, como el loco de Nietzsche, la muerte de Dios y esperar así un futuro mejor para la humanidad, mientras que para quienes se lo toman en serio y aceptan una quiebra histórica, por Auschwitz, Dios está vivo pues aceptar su muerte, como piensa Elie Wiesel, significa tanto como declarar la eutanasia del judaísmo.

7. Adorno hacía del recuerdo de Auschwitz el nuevo imperativo categórico. Late ahí no sólo un juicio moral sino, además, una propuesta educativa que debe animar la transmisión a generaciones futuras del vasto campo de la cultura, como señalan Fernando Bárcenas y Joan-Carles Mèlich en su lectura de Auschwitz.

El exterminio de los judíos es el espejo en el que debe mirarse constantemente la humanidad si quiere que aquello no se repita de otra manera y en otros lugares. Jacques Derrida ofrece aquí una variante singular de la memoria al aplicarla en primer lugar no al resto de la humanidad sino al propio judío. Al recordar el filósofo Derrida al niño judío que él fue y que en Argelia hizo la experiencia de la discriminación, entiende que esa memoria de persecuciones y exclusiones condiciona definitivamente la existencia posterior, el vivir mismo, la convivencia. Por eso distingue entre una convivencia que es “conjunto”, esto es, vida cerrada sobre sí mismo, y una “vivir juntos” que es apertura. El precio de esa convivencia plural lo extrae de la misma tradición judía: confesar lo inconfesable y perdonar lo imperdonable. Lo inconfesable de su confesión es el reconocimiento de “una especie de marranismo” dispuesto a perder no sólo la cultura de su secreto, como los marranos históricos, sino hasta el secreto de su cultura en tanto en cuanto opta por ese universalismo judío conformado desde el respeto y la acogida al extranjero. Y, como si eso

no bastara para la convivencia plural y pacífica, da una vuelta de tuerca al plantearse perdonar lo imperdonable. Hay perdones, en efecto, que son perdonables si el verdugo lo demanda desde el arrepentimiento; pero en el judaísmo también se habla de un perdón gratuito, sin arrepentimiento, debido posiblemente al convencimiento de que hay algo en las consecuencias de nuestras acciones que son imborrables, irreversibles. Lo que la sociedad debe saber entonces es que tampoco habrá reconciliación y el criminal tendrá que dar cuenta de sus crímenes indefinidamente. No se trata de escoger una forma contra otra: el vivir juntos convoca a ambas formas de perdón. Pero eso significa reconocer que la convivencia es una tarea infinita desde el perdón, a sabiendas de que el crimen crea una herida en la sociedad que siempre está pendiente. Auschwitz se muestra de esta manera como un horizonte moral inevitable, pero también como una tarea política que ningún consenso, ni ningún discurso, podrán saciar.

Este número de la revista *Isegoría*, dedicado a “La Filosofía después del Holocausto”, es el resultado de un colectivo de filósofos españoles, argentinos (coordinado por Mario Casalla) y mejicanos (coordinado por T. de la Garza), agrupados en torno a un proyecto de investigación que ha cubierto buena parte de la década de los años noventa. Para ninguno de nosotros Auschwitz es un tema histórico sino una categoría hermeútica fundamental para la interpretación de nuestro tiempo. Por eso queremos agradecer a la dirección de *Isegoría* la generosidad al brindarnos sus páginas. Por mi parte, quiero dejar constancia de que el diseño del número ha sido el resultado de un equipo de trabajo formado por Antonio Gimeno, Agustín Serrano de Haro, José María Mardones y Reyes Mate. En su nombre, a todos los que participan en este número, también a Iciar Muguerza por su traducción al inglés de los resúmenes, un cordial agradecimiento.