

## NACIMIENTO DEL TESTIGO

PRIMO LEVI, *Si esto es un hombre*, traducción de P. Gómez Bedate, Madrid, Muchnik, 1987, 213 pp.

*Si esto es un hombre*, sin duda uno de los más célebres documentos escritos sobre la realidad concentracionaria, es un libro singular. Dentro de la literatura testimonial del *Lager*, ya vasta pero irrisoriamente exigua si comparamos su volumen con la masa inmensa (y definitivamente inalcanzable en la mudez de la ceniza) de experiencia humana aniquilada, ocupa una posición de privilegio, acaso sólo compartida por otras dos obras: *La especie humana* de Robert Antelme (texto excepcional, llamado a convertirse en uno de los hitos de la literatura del siglo) y *Los días de nuestra muerte*, el monumental testimonio (icercas de mil páginas!) de David Rousset.

Esos tres libros comparten algunos rasgos decisivos. Ante todo, su índole fundacional: originalmente publicados en 1947 (es decir, en fecha muy temprana, si tenemos en cuenta que la liberación de los campos se produce en 1945 y que el trabajo de escritura suponía un mínimo restablecimiento de unos organismos devastados por la implacable maquinaria del *Lager*), la palabra se mantiene en ellos lo más cerca posible de la vivencia original (vida escrita: *bio-grafía*). De ahí, y se trata de un segundo carácter, la lucha sostenida entre una memoria que, sin rendirse a la seducción de lo inefable y sabiéndose precaria, es lúcidamente consciente de la

extrema dificultad de verterse en la palabra y una voluntad tenaz (casi pulsión somática) de exorcizar el demonio del olvido: vocación testimonial, fiel al imperativo de veracidad, de entablar combate con un lenguaje al que la opacidad de la cosa opone resistencia. Las tres obras señaladas inauguran un nuevo género, a caballo entre el relato autobiográfico (su estructura dominante) y el ensayo (en cuanto afán de comprender que dobla el esfuerzo narrativo, y que podrá dar lugar a obras autónomas: *El universo concentracionario*, de Rousset, o *Los hundidos y los salvados*, de Levi). Escritura insatisfecha, pues en ella el gesto estilístico no puede disociarse del impulso moral, y el recuerdo (en sí mismo, a la vez incontenible y frágil) choca contra los límites de la lengua y las convenciones de la literatura. Una sólida formación intelectual (presente en los tres casos) resulta, así, requisito indispensable del empeño testimonial. Limitado a dar cuenta de la experiencia concentracionaria: de esas tres obras apenas obtenemos otra información sobre sus autores que la relativa a su estancia en el *Lager*. Este tercer rasgo las singulariza frente a otros testimonios, más tardíos, que reconstruyen toda una trayectoria biográfica donde el *Lager* es tan sólo un episodio, por traumático que fuese. En Levi, Antelme y Rousset, se trata todavía de un absoluto, no susceptible de ser reabsorbido, a título de parte, en la unidad de un todo biográfico: los tres libros comienzan en los

campos; sus últimas páginas relatan la liberación.

*Si esto es un hombre* constituye el acta de nacimiento de un tipo humano inédito, inseparable de la barbarie de nuestro siglo: el del *testigo*. Figura compleja del portador de una experiencia irreductible, que a toda costa debe compartir con el resto de los hombres: quien estuvo *allí* (en el *Lager*), y logró sobrevivir desafiando las leyes de la probabilidad, quiere ahora, de vuelta al mundo de los vivos, ofrecerle un testimonio escrito que garantice el recuerdo y que, a través de él, evite la repetición futura de lo inhumano. Levi nos cuenta cómo ese deseo irreprimito de contar lo vivido no nace con la liberación, sino que acompaña ya los días del cautiverio: fue dentro del *Lager* donde Primo Levi (mejor dicho: el *Häftling* 174517) concibió el proyecto cuyo resultado había de ser *Si esto es un hombre*. A la vez deseo y deber, ese proyecto incluso alentaba su afán de supervivencia: entre los sueños del concentracionario se cuenta el de imaginarse libre, relatando el horror de los campos. La veracidad en el testimonio, sin embargo, no basta para quebrar el muro de incredulidad interpuesto entre el testigo y su auditorio.

Pues, dentro y fuera del *Lager* (antes y después del internamiento), lo ocurrido resiste tan intensamente a la palabra que la sitúa al borde de la claudicación: ¿cómo nombrar lo imposible?; ¿cómo dar cuenta del acontecimiento de lo inhumano en un lenguaje concebido para la comunicación entre hombres? El testigo se constituye como tal a través de una doble victoria: en primer término, la que representa su supervivencia, acontecimiento anómalo o excepción a las férreas leyes del *Lager*; luego, la superación de la amenaza del silencio, dando expresión lingüística a lo inabarcable. Lo cual añade a la resistencia externa (incredulidad de quienes oyen o leen el relato) otra interna: «Hoy, este verdadero hoy en el que estoy sentado a una

mesa y escribo, yo mismo no estoy convencido de que estas cosas hayan sucedido de verdad.» (p. 110)

La opción de Primo Levi es clara: adoptar, en su testimonio, el tono objetivo del testigo judicial, renunciando por igual a las prerrogativas del juez y a la queja de la víctima; escribir un libro con la intención de «proporcionar documentación para un estudio sereno de algunos aspectos del alma humana.» (p. 9) De esa neutralidad (el propio autor lo ha confirmado reiteradamente) derivaron para él efectos benéficos, hasta el punto de hacer de la literatura algo más que un segundo oficio (Levi nunca abandonó su profesión de químico), una forma de terapia espiritual.

En cuanto al contenido de *Si esto es un hombre*, su riqueza excluye cualquier rápido resumen. Digamos que se trata de un relato cuyo escenario exclusivo es el *Lager*: tras un primer capítulo (*El viaje*: entiéndase el de ida, pues el de regreso dará lugar, quince años después, a otro libro, *La tregua*) que nos informa de la detención de un joven químico antifascista llamado Primo Levi, su traslado al campo de Fossoli y su deportación a Auschwitz, el resto del libro narra la historia de otro sujeto (residuo de la destrucción de la identidad perpetrada por la máquina de los campos), del *Häftling* 174517. El relato ofrece un repertorio de la realidad concentracionaria: postración de los cuerpos (hambre, frío, suciedad, enfermedad, violencia, trabajo servil...) y humillación de las almas, (odio y desprecio, hacinamiento y soledad, incomunicación, insolidaridad,...), hasta su anulación; degradación, en fin, de lo humano, reducido al instinto brutal de supervivencia. Relato, no obstante, sin apenas progresión: los sucesivos capítulos, más que configurar una trama narrativa (que diese un sentido a la serie de los días), ofrecen descripciones de situaciones arquetípicas del *Lager* (el trabajo; la enfermedad; la noche; etc.), de un mun-

do donde «todos los días se parecen y no es fácil contarlos.» (p. 45) Se diría que sólo la adaptación inicial (resignación a la condición de concentracionario) y los capítulos finales (donde el tiempo histórico irrumpe en la vida del campo: el texto termina con la llegada de tropas rusas el 27 de enero de 1945) presentan un carácter estrictamente narrativo; el resto nos habla de un mundo sustraído al tiempo de los hombres, tanto al biográfico-personal

como al histórico-colectivo. Además, el relato, al servicio de la voluntad de entender, no renuncia al trabajo reflexivo, especialmente patente en el capítulo central *Los hundidos y los salvados*, germen del libro homónimo con que Levi cierra, en 1986 (sólo un año antes de su suicidio), su trilogía sobre los campos.

Alberto Sucasas

## LOS LÍMITES DEL PODER

ROBERT ANTELME, *L'espèce humaine*, París, Gallimard, nrf, 1957, 305 pp.

“En lo “absolutamente trágico”, el crimen del hombre es el de ser, el de existir”

(George Steiner: “Tragedia absoluta”).

“He tratado de contar aquí la vida de un Kommando (Gandersheim) de un campo de concentración alemán (Buchenwald)”, afirma Robert Antelme en su prefacio a *L'espèce humaine*. *L'espèce humaine* no es efectivamente una reconstrucción, el relato tenebroso del horror, sino la insistente mostración de una miseria que pasa a ser horror por su reiterado aparecer, simplemente. Y la estructura del horror es el sentido al que se dota, por la fuerza, de una lógica. La que Antelme denomina la lógica del desprecio, la que genera el *imperativo humano que obliga* a “despreciar—odiar luego, cuando protestan— a quienes son flacos y arrastran un cuerpo con la sangre podrida, esos a los que se ha obligado a ofrecer una imagen del hombre que se ha hecho fuente inagotable de asco y de odio.” (p. 176). La lógica del campo es la de los vasos comunicantes: para que unos engorden, otros deben morir de hambre.

Plantear, en definitiva, el campo como un *juego de cooperación* es acaso una de las formas más obvias de hacer patente la perversión. Para que los SS sean los más fuertes, los verdaderos hombres, los héroes, es condición necesaria que exista un prisionero, y que éste esté vivo. La narración arranca de la experiencia de ese prisionero. De ese prisionero que justifica con su mera presencia viva, semiviva incluso, la potencia infinita de los SS y que les da a la vez razón de ser. Los SS son mejores, los mejores, porque él es el desecho humano que los SS construyen, y, al tiempo, ese desecho humano les hace persistir con la fuerza de sus propios cuerpos bien alimentados y limpios.

Pero obviamente la misma lógica se impone en un nivel metafísico: para que unos tengan identidad, otros han de perderla. Por ello el proceso de desidentificación, el proceso de extrañamiento, es una línea maestra del relato de Antelme. La más pura expresión de la desidentificación, en un nivel metafísico, es apreciable en la extrañeza que el narrador siente cuando, al escuchar su nombre de la boca de un kapo es todavía capaz de reconocer que su cuerpo es el referente de tal nombre. El cuerpo es objeto desmembrado:

“nos miran los hombros, también nuestras cabezas. No bastaban los hombros, era necesario tener una cabeza, acaso una mirada digna de los hombros“ (p. 42). En esta misma apreciación perversa, la prohibición de llevar las manos en los bolsillos es la prohibición del control propio del cuerpo, de los miembros del cuerpo. Quien lleva las manos en los bolsillos es demasiado independiente. Quien lleva las manos en los bolsillos es alguien que es capaz de reconocerse como el soberano de sus miembros y en consecuencia hace con ellos lo que le place; colocar la mano de una u otra forma es un gesto de libertad, es un gesto de limitación del yo, de salida de la indiferenciación en la masa de miseria. Quien mete la mano en su bolsillo sabe que tiene mano y que es suya, y que su mano no es la herramienta de otro. Mantener un hálito de esa vida indiferenciada, es el segundo gran objetivo del sistema, para producir un absurdo conjunto de objetos que cargan de un sentido perverso la vida y la propia existencia del campo, y le aportan su razón de ser. La lógica no es sólo el esqueleto conceptual de un mundo sino que lo cubre, como un caparazón protector. Esa es la razón por la que la dinámica del poder de los SS es la dinámica autocontenida y autorreferencial del absurdo. Cuantas veces se afirma de ellos su incapacidad para influir en la naturaleza –la independencia de los árboles– se hace hincapié en su incapacidad para realizar el performativo que salga más allá de los límites del campo mismo.

Cuando Antelme afirma que ha tratado de “contar” –el término francés es *retracer*–, está en definitiva realizando un acto cuya fuerza es efectivamente la de un performativo que tendrá un alcance doble: salir de los límites de la lógica de lo autocontenido, y, por ello, devolver la identidad a quien hace patente ese relato que vuelve a hacer visible lo borrado.

La tensión que, en el prefacio de nuevo, afirma Antelme entre la experiencia vivida

que se manifiesta como inimaginable y la posibilidad de la narración misma, se resuelve en las líneas del texto, que, al trazar un proceso de aniquilación, rehumanizan a quien relata y aporta carne al sufrimiento de los “zebrés” que desfilan por ellas.

Ese mismo proceso de identificación se produce de manera anómala e inaudita en algunos pasajes del relato, pese a todo. Es el efecto de un proceso de independización del grupo de prisioneros, rayados, trasquilados y hambrientos, que hace que uno de ellos de pronto cobre un aspecto; no un aspecto nuevo, sino un aspecto simplemente humano. Hay momentos de humanidad que nacen de un objeto trivial, como el *pan humano* que la mujer alemana cuyo marido es prisionero, ofrece al narrador en un momento inusitado; o del inopinado gesto de estrechar la mano a un prisionero por parte de quien se define como otra especie, que no sólo reconoce al otro como humano sino que comprende el autorreconocimiento de la propia humanidad.

La narración, así, discurre en dos planos paralelos: el plano de la miseria, del frío, del hambre y el plano moral, el de la insistencia en la impotencia de las maniobras perversas por erradicar lo humano del hombre. Entre ambos planos se establece una ligadura obvia: la contigüidad física de un conjunto de individuos desidentificados, demolidos, llevados al límite de la resistencia y del hacinamiento. La contigüidad hace que uno muera mientras el ser más próximo simplemente trata de arrancar los piojos de su camisa. La contigüidad refuerza precisamente el proceso de desidentificación, la cosificación del prisionero. Y esa es la maniobra que puede hacer triunfar el propósito de destituir de la especie humana un conjunto de hombres. Pero es también la apertura a un modo de resistencia metafísica, la guarda cuidadosa de lo humano. Un rescoldo que reaparece, aún en la oscuridad que impide

la visión del otro, aún en el extrañamiento de una lengua que no es la propia, en la simple conversación que se produce entre el narrador y un prisionero ruso, en el umbral de una liberación común, en las últimas líneas del texto. Cuando efectivamente lo humano empieza de nuevo a ser

más que un recuerdo que ni siquiera parece ya posible, porque el tiempo sólo puede engendrar muerte.

Carmen González Marín  
Universidad Carlos III

## RESENTIMIENTO INTELECTUAL

JEAN AMÉRY, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart, Klett/Clotta, 1977, 196 pp.

El libro de Améry, testigo de Auschwitz, aporta importantes líneas de reflexión sobre el problema de los límites de lo humano. Desde la experiencia de la inhumanidad, nos obliga a replantear las preguntas fundamentales de la ética y nos recuerda la imposibilidad de hablar de justicia sin memoria. La tarea de pensar el humanismo desde el testimonio de la víctima se presenta como desafío para la filosofía, desafío que no tenemos más remedio que aceptar si queremos seguir hablando de ética.

El propósito inicial del autor era solamente hablar sobre el problema particular de la situación del intelectual en un campo de concentración, pero a medida que empieza a escribir, según él mismo nos dice, es como si la parálisis que le había impedido expresarse desapareciera y así surge, no solamente el ensayo a partir de sus reflexiones, como lo había planeado, sino una confesión personal, una descripción de la experiencia de la víctima que dirige especialmente a los alemanes, a los alemanes que no se sienten implicados en los crímenes del Tercer Reich. Al acercarnos al texto vemos que en el fondo de

sus reflexiones late el temor, fundado, de que la situación de injusticia que él mismo ha atravesado, vuelva a repetirse, de aquí surge la rebeldía contra su pasado, contra la historia, contra el presente que admite ese pasado y que ha relegado la memoria. A lo largo de sus cinco capítulos, Améry da testimonio de esa su rebeldía y de la imposibilidad de comprender, o aún, de recuperarse de la experiencia de Auschwitz.

En el primer capítulo retrata la confrontación entre Auschwitz y el espíritu. Nos habla desde la experiencia de un intelectual, formado en lo más sublime de la cultura occidental, que de pronto se enfrenta a una experiencia en la que la dimensión espiritual se vive como totalmente irreal y como un lujo que no tiene cabida en el campo en el que, por el contrario se da un gradual embrutecimiento y es que, ¿cómo plantear la pregunta sobre la actividad del espíritu a un sujeto a punto de morir de hambre? El “musulmán”, que ha dejado de luchar y a quien sus propios camaradas le dan la espalda, no puede tener un espacio en su conciencia para el bien, el mal, lo noble, lo vil, lo espiritual y lo no espiritual, todos esos conceptos están fuera de lugar en la experiencia del campo.

Un intelectual en el campo, acostumbrado al pensamiento racional y analítico, acostumbrado al contacto con personas

razonables, sensibles a la argumentación, se siente perdido en el campo donde nada de eso le puede ayudar. La lógica del campo nada tiene que ver con la lógica de fuera del campo. Al entrar al campo, el intelectual se enfrenta, no solo a una lógica ajena, sino a un sistema de valores al que debe adaptarse para sobrevivir; el ejemplo es un país, Alemania, que conduce a la muerte a los judíos y a sus adversarios políticos porque es la única manera de realizarse. ¿De qué puede servir al intelectual su dominio de la argumentación racional? Compara su situación con la de sus compañeros creyentes, ya sea en la religión o en la política. Para ellos, sus creencias eran fuente de consuelo, mientras que el intelectual humanista ha perdido todo; el espíritu no puede ayudarlo a enfrentar, por ejemplo, el sin sentido de la muerte en el campo como solución matemática. El intelectual humanista ha pensado la muerte desde una perspectiva estética que no tiene cabida en Auschwitz, porque lo que le preocupa, no es tanto la muerte, como la manera de morir.

En el campo, las cuestiones filosóficas pierden toda trascendencia, aparecen como banales, o bien, sin significado alguno. El espíritu y todos sus logros ya no servían para resolver los problemas planteados por la existencia en el campo. La experiencia del campo no hizo mejores a los hombres, ni más sabios, ni más morales, ni más altruistas; el espectáculo del hombre deshumanizado que realiza crímenes monstruosos contra otros hombres que se deshumanizan gradualmente por la tortura, sólo logra que todos los conceptos de dignidad humana se pongan en duda. Al salir del campo, los hombres se encontraban desnudos, despojados de todo, desorientados, desencantados, sin sentido.

El segundo capítulo se dedica a la tortura, la perspectiva es la de aquél que la ha experimentado en el contexto del Ter-

cer Reich. Lo primero que llama la atención es que Améry, como otros autores, está convencido de que la tortura no se da por accidente: es la esencia misma del nazismo en el que el mal se superpone a la banalidad y la sobrepasa: frente a la tortura uno no tiene el derecho de hablar de banalidad. Frente a la tortura uno sabe que está indefenso, que nadie fuera del campo sabrá nada y que, por tanto, nadie podrá intervenir en nuestro favor. Cuando un hombre enfrenta a la tortura llega a la constatación ético-política de que, al primer golpe, ha perdido su dignidad humana. La dignidad humana, de acuerdo con el autor, se asocia, por un lado, al bienestar físico, por otro, a la libertad de expresión. Pero al primer golpe, las fronteras de la propia piel son violadas y, si se añade la convicción de que no se puede esperar ayuda y de que no hay manera de defenderse, ¿cómo poder seguir hablando de dignidad?

Es verdad que la tortura se ha practicado antes y se ha practicado después de Hitler, pero Améry distingue la tortura como medio de obtener información, de sentar ejemplo para otros, etc., de la tortura por la tortura misma. Los nazis torturaban porque eran torturadores, se servían de la tortura como otros, pero también servían a la tortura con fervor. Hemos dicho que la tortura constituye una violación de las fronteras del yo, que se agrava por la constatación de la propia indefensión y por la convicción de que no se puede esperar ayuda, pero a esto hay que añadir el dolor que nos convierte en puros cuerpos; el dolor es el paroxismo de la corporalidad exacerbada. La tortura se marca en la carne del torturado en forma indeleble y convierte al torturador en sádico, pero si la tortura está en la esencia misma de la experiencia del campo, el campo es el lugar del sadismo.

En el tercer capítulo se aborda la pérdida de la tierra natal, a la que llama la

alienación de sí mismo. De un momento a otro, todo el pasado se borra y la identidad se pierde. La identidad está tan ligada al país de origen como al nombre y cuando no nos es posible remitirnos a una historia, a un pasado, a una ciudadanía, es cuando nos preguntamos hasta qué punto tenemos necesidad de la tierra natal. En este punto, Améry establece una distinción entre el que puede substituir la tierra natal por la religión, el dinero, el poder y el que no puede encontrar substituto alguno. Para los expulsados, los perseguidos, la patria (*Heimat*) se reducía a su significado más elemental: la seguridad. Uno conoce y reconoce los signos de la tierra natal y se encuentra en confianza; la experiencia de seguridad se aprende como la lengua materna, de ahí la experiencia terrible de comprender que la tierra natal es el país enemigo. De pronto, todo lo que lo relaciona con el país y su gente se aparece como un malentendido, se ve obligado a reconocer que su tierra nunca fue suya; hay que desmontar el pasado pedazo a pedazo y, a la pérdida del yo, unir la pérdida de la tierra. Pero aún falta una pérdida, la de la lengua materna, que se convierte en la lengua del enemigo.

En el cuarto capítulo, nos ofrece un análisis del resentimiento fundado en la introspección. El resentimiento es, lógicamente contradictorio ya que exige, absurdamente, que lo irreversible se invierta, que lo que pasó, no hubiera pasado. Lo que el resentido reclama es doblemente imposible, el regreso del tiempo y la anulación de lo que ocurrió. Por ello el resentido no puede mirar al futuro y aceptar, como algunos recomiendan, que no hay que mirar hacia atrás, sino hacia adelante, hacia un mejor futuro. Por el contrario, el resentido exige que los verdugos paguen su crimen, que sientan lo mismo que las víctimas. No se puede ser objetivo frente a nuestro verdugo, es necesario aceptar que la víctima es parcial frente al verdugo, frente a los

que le ayudaron, frente a los que miraron en silencio. No se trata de venganza, sino de expiación, de exigencia al verdugo para que vea su crimen como crimen, que desee, lo mismo que la víctima, que éste nunca hubiera tenido lugar.

Algunos dicen, comenta Améry, que el tiempo cura todas las heridas, que la prescripción es saludable para la conciencia pública, que el castigo fuera de tiempo es absurdo. Pero, después de veinte años de reflexión sobre el tema desde la experiencia de la víctima, él afirma que el perdón y el olvido que resultan de la presión social, son inmorales y que la idea de que el tiempo cura las heridas es una traducción inválida del campo de la biología al de la moral.

Para el autor, el crimen fue indudablemente un crimen colectivo. Desdeña las estadísticas sobre el número de alemanes que participaron o aprobaron el programa del nacional socialismo y nos dice que las víctimas tienen sus propias estadísticas condenatorias. Admite la existencia de unos pocos valientes que se enfrentaron al régimen, pero no son suficientes para perdonar a todo un pueblo. En este punto podemos preguntarnos, ¿cuántos justos se necesitan para perdonar a un pueblo? El perdón y el olvido condenan a la víctima mientras los verdugos envejecen en paz. ¿Y los jóvenes? En este punto Améry adopta la posición de que no son culpables, pero sí deben ser responsables y, para ello, es necesario que se valore el pasado en vista del porvenir, que se reconozca que Hitler y sus crímenes son parte de la historia y de la tradición alemanas.

Su deseo es que su resentimiento, que es su protesta personal contra la obra cicatrizante e inmoral del tiempo, así como su deseo, absurdo, pero humano de revertir los tiempos, cumpla con una misión histórica. Esto se lograría si el conflicto no resuelto entre víctimas y verdugos, se exteriorizara y se actualizara, si ambos reco-

nocieran su común pasado, no para ejercer la venganza, sino la justicia.

Plantea el encuentro de víctimas y victimarios en el deseo de revertir el tiempo, de moralizar la historia. La negación de esos doce años en el deseo de que nunca hubieran ocurrido, sería un acto salvador. Este encuentro no sería explicativo, pues, ¿puede alguien explicarse la masacre de millones de personas por un pueblo altamente civilizado, organizado, científico? El resentimiento de las víctimas tiene valor moral y validez histórica ya que la moral de los vencidos tiene un papel que cumplir en la historia.

De la necesidad y de la imposibilidad de ser judío es el capítulo que cierra el libro. Con respecto a la imposibilidad empieza por hacer recuento de qué se necesita para ser judío, por ejemplo: afirmar un credo religioso, participar de una tradición cultural y familiar judía, cultivar una idea nacional judía. Desde esta perspectiva Améry no se reconoce como judío, nos dice que nunca fue judío, no lo es y no lo será. Toda su tradición y su formación ha sido alemana y, sin embargo, se le exige ser judío. ¿Qué alternativa puede tener? Se presenta aquí el dilema entre ser judío y ser moderno, que ha sido tema de reflexión de tantos autores, Améry también analiza la posibilidad de refugiarse en el abstracto, universal e impersonal concepto de “ser humano” y la rechaza.

La experiencia de lo que significa ser judío la sitúa en la promulgación de las leyes de Nuremberg en 1935. De pronto se da cuenta de que el estado ha decidido que él es judío y eso significa, en un primer momento y con gran claridad, estar en camino a la muerte, estar marcado por la muerte. En ese momento cobran sentido frases que había escuchado sin haberlas relacionado con su vida, frases como: “los judíos deben desaparecer” o, “explota, judío”. Ser judío es tener una sentencia de muerte en suspenso, sentir una amenaza

de muerte. Primero, una muerte metafísica: la degradación paulatina de todo lo judío, desde las características físicas, hasta las morales, la identificación de todos los males con los judíos, que va formando una imagen detestable de éstos en la opinión pública y desatando un violento antisemitismo. El régimen nazi estructura una jerarquía étnica en la que los judíos ocupan el escalón inferior. De acuerdo con el autor, Europa entera apoya la clasificación étnica de los alemanes.

Aquí ensaya el autor una nueva definición de dignidad: derecho a la vida. Si la existencia se vive bajo la amenaza de muerte, se da una privación colectiva de la dignidad. En la experiencia de Auschwitz él comprende que es posible que el yo entero y el destino todo se centre en el cuerpo. “Yo era mi cuerpo y sólo eso: en el hambre, en los golpes que recibía y en los que daba...” El cuerpo como la dignidad física y metafísica y la violencia como único medio de reconstituirla, es una de las lecciones de Auschwitz.

Ser judío era aceptar la sentencia de muerte pronunciada por el mundo como una condena Y, al mismo tiempo, era una rebeldía física en contra de ese juicio. No es apelando a la humanidad abstracta como se llega a ser humano, sino desde el descubrimiento de la rebeldía concreta contra la realidad social dada. En ese tiempo, nos relata Améry, conservaba la ilusión de que su dignidad había sido restablecida completamente, gracias a su rebelión y a su participación en la resistencia. Pero, ¿qué pasa al final de la guerra? Pocas cosas han cambiado porque la propaganda antisemita de los nazis ha logrado asentarse en muchos países europeos y, por tanto, recobrar la dignidad sigue siendo tan difícil como en los años de guerra. El no se reconoce como parte de una comunidad judía que comparte una tradición, una lengua, una religión, se ve más bien como un hombre sin Dios, sin historia, sin esperanza

mesiánica, para quien, ser judío sólo significa cargar el peso de la tragedia y llevar un tatuaje en el antebrazo con un número en el que se resumen sus realidades y sus posibilidades. Porque le queda claro que la catástrofe es una posibilidad siempre latente que le causa una desconfianza hacia el mundo y un perpetuo temor. Se siente extranjero y solitario y sabe que los verdugos del mañana esperan y que el mundo no le ayudará.

Pero advierte que nadie está seguro mientras no se establezca la justicia y su única salida hacia la dignidad es la solidaridad con todos los judíos amenazados. El antisemitismo es lo que lo ha convertido en un judío, y es una realidad social que amenaza repetirse porque los criminales de guerra nazis, o no han sido condenados, o lo han sido a penas ridículas de encar-

celamiento. Esto hace que la posibilidad de una nueva destrucción masiva de judíos esté siempre presente. Frente a esta posibilidad quedan la angustia y la cólera y la pregunta de si es posible vivir humanamente entre la angustia y la cólera. ¿Qué puede hacer el sobreviviente, el testigo del Holocausto que, después de años de intentar recobrar esa confianza en el mundo y en la sociedad humana lee el periódico, escucha las noticias y encuentra testimonios de intolerancia, de racismo, de deseo de destrucción del otro? Esta es la pregunta que el texto nos deja a todos nosotros, esta es la interpelación que nos reta y que no podemos eludir.

María Teresa de la Garza.

Universidad Iberoamericana, México.

## SILENCIO Y NOCHE, METÁFORAS DEL HOLOCAUSTO

ELIE WIESEL, *La noche, el alba, el día* (Traducido del francés por Fina Warschaver; prefacio de François Mauriac), Madrid, Muchnik, 1975, 283 pp.

*La noche* es un breve relato autobiográfico en el que su autor, un superviviente de Auschwitz, narra su experiencia en el campo de exterminio. Publicada en 1958 en francés, fue uno de los primeros relatos autobiográficos de un superviviente del Holocausto. Elie Wiesel nació en 1929 en Sighet, una localidad transilvana hoy rumana, y húngara en tiempos de la deportación. Él, al igual que todos los judíos del lugar fueron deportados a Auschwitz a mediados de mayo de 1944, dos meses después de que las tropas alemanas invadieran Hungría. Elie, hijo de Shlomo Wiesel, un

notable de la comunidad judía, estudió en el instituto local y recibió, también, una educación judía tradicional, que era lo que verdaderamente le interesaba. Era un joven obsesionado con Dios.

*La noche* (1958) de Elie Wiesel es una noche negra, sin esperanza, sin estrellas. Es la noche del silencio, un silencio sólo cortado por gritos desgarradores o por el Kadish (la oración judía en recuerdo de los deudos). Una noche llena de dolor. Es una obra que nace de una necesidad íntima del autor de escribirla para sí mismo. Aunque sigue el orden de una narración para ser leída por otros, Wiesel ha ido llenando las páginas con la evolución de sus sentimientos y sensaciones a medida que su existencia se adentraba en la noche de Auschwitz.

En las primeras páginas de la obra, unas breves pinceladas sobre su vida cotidiana,

su familia, sus estudios, la escuela judía, la sinagoga. Irremediablemente, la lectura de estas páginas lleva a una reflexión: el Holocausto supuso, además del exterminio de seis millones de judíos europeos, la desaparición de una forma de vida judía propia de las juderías del centro y del este de Europa. La aniquilación de un alto porcentaje de la judería europea fue también el capítulo final de la historia (y de la microhistoria) de cientos de comunidades judías, de sus escuelas talmúdicas, de sus maestros jasídicos, de unas formas de vida y de cultura cuya evolución natural interna desapareció en el humo de los crematorios. La lengua materna y familiar de Wiesel era el yidish, una lengua que, al igual que la sefardí, tampoco se recuperaría del golpe.

El propio autor, en diversas entrevistas y en sus memorias (*Todos los torrentes van a la mar*, Madrid, 1996) ha dicho que existen experiencias incommunicables, que algunos acontecimientos no pueden ser narrados por frase alguna, que a veces no se tienen palabras para decir lo que no se tiene derecho a callar, que hay verdades más allá del entendimiento humano. *La noche* de Wiesel, al igual que otros escritos suyos sobre la Shoah, tiene mucho que ver con esta imposibilidad de describir el horror por temor a que las propias palabras frustren la necesidad de quien lo vivió de hacerlo comprensible para el lector, para el que escucha. En esta obra de Wiesel no hay un intento de describir o juzgar la barbarie del Holocausto ni de los campos de exterminio.

La grandeza del relato de Wiesel está en su capacidad de hacernos sentir el dolor y de acercarnos al mal absoluto sin describir el Horror, sin recrearse en la descripción de los acontecimientos y actos de maldad y perversión con los que tuvo que convivir en Auschwitz-Birkenau.

Wiesel tenía quince años cuando fue deportado en la primavera del 44. Aunque

publicado más de una década después del fin de la guerra, *La noche* es el testimonio del adolescente que sufrió el campo. Antes de la deportación su interés se centraba en sus estudios talmúdicos y en una férrea determinación de conocer la cábala, la mística judía, como camino para conocer a Dios. La noche de Wiesel está marcada por el silencio, por el silencio de la humanidad y por el silencio de Dios. La noche y el silencio son las únicas metáforas posibles para contar en primera persona lo que es imposible de contar. Una mañana, como tantas otras, se habían dispuesto en el campo tres horcas. Los SS ejecutaron a tres presos, a la vista de todos los demás, entre ellos a un niño de unos trece años, cuya agonía en la soga duró más de media hora. Un hombre detrás de Wiesel preguntó:

“— ¿Dónde está Dios, entonces?”

y Wiesel se respondió a sí mismo:

“— ¿Dónde está? Ahí está, está colgado ahí, de esa horca...”

La pasividad de Dios ante la muerte es contestada, en su primera noche en Auschwitz al desfilar delante de la fosa común en la que arrojaban los cadáveres de los niños con su negativa a rezar el Kadish, como hicieron los demás presos.

Siete frases que son sentencias no exentas de cierta poesía resumen el antes y el después de su primer día en el campo:

“Jamás olvidaré esa noche, esa primera noche en el campo que hizo de mi vida una sola larga noche bajo siete vueltas de llave.

Jamás olvidaré esa humareda.

Jamás olvidaré las caritas de los chicos que vi convertirse en volutas bajo un mudo azur.

Jamás olvidaré esas llamas que consumieron para siempre mi Fe.

Jamás olvidaré ese silencio nocturno que me quitó para siempre las ganas de vivir.

Jamás olvidaré esos instantes que asesinaron a mi Dios y a mi alma, y a mis

sueños que adquirieron el rostro del desierto.

Jamás lo olvidaré, aunque me condenaran a vivir tanto como Dios. Jamás.”

Después vendrá la toma de conciencia de la propia deshumanización que acompaña al hecho de sobrevivir a la vida cotidiana en el campo. Callar, comer, no morir, ni tan siquiera ayudar a los tuyos. Sentimientos encontrados e irreconciliables: la culpa por sobrevivir, la facilidad de aban-

donarse, la muerte como liberación, la necesidad de sobrevivir como compromiso para contar...

Wiesel, escritor, periodista y profesor universitario ha dedicado su vida a ser memoria de lo que vivió, pero también a dar voz a otros silencios: los judíos de la URSS, Camboya, etc. En 1986 recibió el premio Nobel de la Paz.

Uriel Macías

## EL TESTIMONIO LITERARIO

JORGE SEMPRÚN, *La Escritura o la Vida*, Tusquets, Barcelona, 1995, 330 pp.

Cuarenta y siete años después de su liberación, Jorge Semprún vuelve al campo de concentración de Buchenwald para confrontarse directamente con su pasado de prisionero. El resultado es *La escritura o la vida*, un testimonio literario, conmovedor como todos los testimonios pero con el añadido de una muy personal reflexión sobre los principales problemas teóricos que plantea esa singular experiencia.

Semprún comprendió enseguida que tenía que optar entre la escritura o la vida. Optó por la vida –una vida azarosa, llena de peligro y fundamentalmente activista– que le permitió durante quince años dormir un recuerdo que se negaba a morir: “he vivido quince años, el espacio histórico de una generación, en la beatitud obnubilada del olvido” (244). Pero su aproximación al recuerdo fue progresivo, primero indirectamente, novelando episodios del pasado, y luego, en 1992, físicamente, en el encuentro que le permitió dejar aflorar literariamente todo el potencial de su experiencia. Señalemos los aspectos más notables de su reflexión.

1. La figura del testigo. Los prisioneros se saben testigos del campo y todavía dentro se preguntan cómo dar testimonio para que les crean. No va a ser fácil que se les tome por testigos de la verdad, como bien se encargaban de decírselo los carceleros nazis: nadie saldrá vivo, les repetían, y si alguien sobrevive le tomarán por loco, si cuenta lo que ha visto, tal era la desmesura del campo. Los testigos deberían pues contar con que los de afuera no iban a estar muy dispuestos a escucharles. Pero a Semprún le preocupa un aspecto mucho más interno al propio testimonio: ¿cómo comunicar a otros una experiencia tan honda y como testimoniar en nombre de los hundidos, de los que apuraron el cáliz del sufrimiento y no volvieron?.

Frente a quienes, como el profesor de Estrasburgo, optaban por “el testimonio sobrio, realista”, Semprún defiende el recurso a la escritura literaria porque “la verdad esencial de la experiencia no es transmisible” directamente (141). Hay que recurrir al arte para poder transmitir en el oyente algo de la experiencia vivida. *La escritura o la vida* es la demostración palpable de ese recuerdo literario y que no es sino la elaboración artística de una expe-

riencia que, atenta a las condiciones del lector, permite alcanzarle con una emoción que no lograría, en su opinión, el relato “frío y realista” de lo que había vivido.

Para valorar debidamente la obsesión de los prisioneros en su papel de testigos de la verdad, hay que tener en cuenta que, fuera del proceso judicial, el asunto de la verdad no es competencia del testigo. Ni en la ciencia, ni en la filosofía, la verdad pasa por el testigo. Lo que hacen los prisioneros es construir una nueva figura filosófica, la del testigo de la verdad, sin la que es imposible entender, ni recordar el campo.

Semprún defiende pues un tipo de testimonio totalmente diferente del que representa el Primo Levi de *Si esto es un hombre*, alguien, por otra parte, al que Semprún se refiere con el mayor respeto y reconocimiento. Pero son dos concepciones diferentes del testimonio que dejan abierta la figura del testigo.

2. La muerte en el campo. Se ha dicho con razón que el terror del campo no se cifraba tanto en la sistemática destrucción de las condiciones de vida cuanto en el desprecio de la muerte. La muerte era facticidad, una realidad del campo, y no una posibilidad de la vida, con lo que no había manera de dar a la muerte la dignidad que le corresponde cuando ésta puede ser “el fruto granado de la existencia”, que decía Rilke. Semprún acepta su facticidad pero también la posibilidad de vivirla. Escribe, en efecto, que la muerte “era la substancia de nuestras relaciones. No éramos más que eso, nada más –nada menos tampoco– que esa muerte que crecía”. Pero señala a continuación la posibilidad de la dignidad en el morir hasta el punto de verla como una experiencia fraternalmente compartida: “compartíamos esa muerte que crecía, ensombreciendo su mirada, como un mendrugo de pan: signo de fraternidad” (30). Por eso se enfurece contra quienes, desde la lejanía, afirmaban, “como ese cabronazo

de Wittgenstein (que) la muerte no es un acontecimiento de la vida, (que) la muerte no puede ser vivida” (209). La fraternización del morir es lo que enriquece su testimonio con la autoridad de los testigos que se fueron y que hablan a través de su escritura.

La escritura no aparece en Semprún como una conjetura definitiva del suicidio al que sucumbieron quienes, como el propio Levi, se arriesgaron a recordar tempranamente. Semprún recuerda a su personaje Juan Larrea que “se suicidó, muerto en mi lugar,... en las páginas de *La montaña blanca*”. La escritura carga fatalmente con el peso de tantos muertos con los que sigue fraternizando.

3. El mal absoluto. Tras escuchar el relato de un judío polaco, escapado del Auschwitz, Semprún descubre que el fondo de la experiencia del campo era “la región crucial del alma donde el mal absoluto se opone a la fraternidad”, como Malraux escribiría años después (69). La reflexión sobre el mal absoluto le acompaña a lo largo de la escritura. El mal absoluto no es, como dirá con 25 años, al día siguiente de la liberación, al teniente Rosenfeld, el horror, lo inhumano del campo, sino “la inhumanidad del hombre, en tanto que posibilidad vital, que proyecto personal...en tanto que libertad... El mal es uno de los proyectos posibles de la libertad constitutiva de la humanidad del hombre” (104).

Estas tempranas ideas sobre el mal no le abandonarán nunca y guiarán su reflexión política. Resulta que si el mal no es una maldición de los dioses, ni una re-caída en la barbarie, sino “posibilidad de la libertad constitutiva del hombre”, el mal radical es un producto muy moderno, como lo es el fascismo. Eso le lleva a reivindicar, por ejemplo en *Mal y Modernité*, (Editions Climat, Paris, 1990) una puesta a punto de la democracia, que puede quedar vieja mientras el mal se remoja. Y esa

actualización de la democracia tiene que consistir, de acuerdo con Hermann Broch, “en introducir una dimensión moral en la práctica social” (ib. 62).

La idea de que Buchenwald, el mal absoluto, no es lo opuesto a la modernidad, sino una posibilidad de algo tan moderno como la libertad ilustrada, coloca a Semprún, al menos en este texto, del lado de Walter Benjamin, desesperado al ver que mientras se considerara al fascismo como lo opuesto al progreso, su triunfo estaba garantizado. La introducción de la dimensión moral en la “práctica social” (y habría que entender: práctica política y práctica científica) supone revisar algo tan moderno como las esferas weberianas de acción, que son autónomas e independientes unas de otras.

4. La poesía en el campo. Conocida es la pregunta de Adorno: “¿puede haber poesía después de Auschwitz?”. Esa pregunta sobre la representación estética, después de la experiencia de horror que supuso el campo, ha ocupado a muchos poetas y no poetas, empezando por Paul Celan. Semprún, que no polemiza con Adorno, aporta unos elementos preciosos al relatar el papel de la poesía en el campo. La poesía se hace presente en momentos decisivos. Cuando su maestro Maurice Halbwachs, el autor inolvidable de extraordinarias investigaciones sobre la memoria, llega al límite de sus fuerzas, Semprún le recita a modo de plegaria unos versos de Beau-delaire: *O mort, vieux capitaine, il est temps, levons l'ancre... Nos coeurs que tu connais sont remplis de rayons*, mientras el agonizante sonríe “con la mirada sobre mí, fraterna” (36).

No le vale cualquier poesía y menos la patrioterica, aunque sea de Louis Aragon. Tendría que esperar la inspiración de versos como *Oh vous qui passez/ne reveillez pas cette nuit les dormeurs...* de la tardía “Chanson pour oublier Dachau” para reconciliarse con el poeta.

Pero no es sólo la poesía del campo lo que le interesa, por eso le fascina descubrir de la mano de un joven oficial francés el libro *Seuls demeurent* de René Char.

La poesía le venía a Semprún precisamente en esos momentos compasivos en los que había que “estar junto al otro en la muerte que avanzaba. Mejor dicho, que maduraba dentro de nosotros, que nos alcanzaba como un mal luminoso, como una luz cruda que nos devoraría. Todos nosotros, que íbamos a morir, habíamos escogido la fraternidad de esta muerte por amor a la libertad” (37). Y así fue también en la agonía del bravo Diego Morales, un joven combatiente republicano que hasta había pasado por Auschwitz. De nuevo la poesía, esta vez de César Vallejo, para fraternizar con el agonizante: *Al fin la batalla/ y muerto el combatiente, vino hacia él un hombre/ y le dijo: “¡no mueras, te amo tanto!”/ pero el cadáver, ay, siguió muriendo...*. Semprún testimonia que él vivió la muerte de Morales, como un año antes la de Halbwachs. Y la poesía le había dado la palabra justa para con-vivir la muerte.

Lo que diría, dirigiéndose a Adorno, es que la poesía está en el campo y si se da ahí ¿cómo negarla después?. La pregunta no puede pues ser ‘si es posible la poesía después de Auschwitz’, sino más bien esta otra: qué poesía después del horror. La respuesta de Celan coincide con la práctica de Semprún: la poesía que expresa el sufrimiento de los hombres en sus momentos más angustiosos. Ahí se insinúa un tema que recorre toda la obra: la relación entre emancipación y realización humana, entre conocimiento y salvación. En *Mal et Modernité* resume su pensamiento con una página de Marc Bloch *L'Etrange Défaite*: “no hay salvación sin una buena parte de sacrificio; ni hay libertad nacional, que pueda llamarse plena, si uno no se aplica a conquistarse a sí mismo” (63). Si no negamos a la poesía la “pretensión de verdad” –y no olvidemos

lo que decía René Char: “poésie et vérité, comme nous le savons, étant synonymes”-, hay que reconocer que es en la experiencia de sufrimiento donde la poesía encuentra la palabra justa de lo que la verdad es.

5. Recordar es peligroso como testimonia este bello y profundo libro de Jorge Semprún, un libro escrito por un español, pero en francés. Solemos decir que en España no existe cultura del holocausto. Esa insensibilidad podría explicar que ni Semprún,

ni Michel del Castillo, ni los sobrevivientes de Mauthausen hayan escrito en castellano. Pero como ni la insensibilidad ni la ignorancia dispensan de la responsabilidad, hora es de volverse a textos como *La Escritura o la Vida* para iniciarse en ese viaje al abismo del hombre que nadie puede ahorrarse so pena de complicidad.

Reyes Mate

Instituto de Filosofía CSIC

## PRIORIDAD DE LA REALIDAD SOBRE LA POSIBILIDAD

HANNAH ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo* (versión española de Guillermo Solana), Madrid, Alianza, 1987, 3 vols.

*Los orígenes del totalitarismo* se publicó en 1951, fue el primer gran libro de Hannah Arendt. Grande por su extensión y grande porque le situó en el punto de mira de la crítica historiográfica y de la teoría política contemporánea. Las tres grandes partes de *Los orígenes del totalitarismo* proponen un hilo conductor desde el antisemitismo (primer libro) al totalitarismo (tercer libro) pasando por el imperialismo (segundo libro). El manuscrito fue concluido en 1949 y se publicó por primera vez en 1951 en un solo volumen. En 1958 se hizo una nueva edición en la que Arendt introdujo cambios (revisó el tercer libro y cambió el último capítulo del segundo) para incorporar los acontecimientos posteriores a de la muerte de Stalin que cerraba provisionalmente una etapa de la historia soviética.

El primer volumen de *Los orígenes del totalitarismo* clarifica, para empezar, la noción de antisemitismo. El antisemitismo

moderno fue un movimiento y una ideología surgidos en las últimas décadas del s. XIX y se diferenciaba del antisemitismo anterior, tradicional, por el hecho que éste era de tipo religioso mientras que el primero era laico y tenía características políticas. La cuestión judía, manifiesta Arendt, ha sido evitada por los historiadores prestigiosos y utilizada sin embargo por quienes hacían apología del judaísmo y también, en el otro extremo, por el antisemitismo fanático. Esta ausencia de imparcialidad fue una de las razones por las que el judaísmo se convirtió en una tradición oculta, en una corriente subterránea de la historia que irrumpió durante la segunda guerra mundial con una virulencia inespereada y en un grado de terror incomparable con las persecuciones o *progromos* del pasado. El antisemitismo político tuvo también una respuesta política, el nacimiento del sionismo político, sin que ello signifique que no existiera una autoconciencia judía previamente, sino que algunos teóricos comprendieron que era necesario responder políticamente a un enemigo político. Es frecuente considerar que el antisemitismo nazi fue la causa de la segunda guerra mundial y del régimen

totalitario que dominó Europa durante doce años, pero esta idea provoca una especie de desproporción, de ofensa al sentido común. Arendt pensaba, más bien, que el antisemitismo vehiculó otras causas, que fue el fenómeno catalizador de una pluralidad de causas que acabaron por provocar el totalitarismo.

Los judíos habían estado vinculados al poder de las monarquías durante mucho tiempo, pero a partir de la Revolución Francesa y la instauración de la República, se mostraron dispuestos a colaborar con la Nación-Estado no sólo financieramente sino como mediadores en las relaciones internacionales. Los judíos no eran un elemento propiamente nacional ni de clase, eran intereuropeos y por ello útiles a la Nación-Estado pero su posición era insegura aunque ellos no eran conscientes del peligro. En el momento que se rompió la solidaridad entre las naciones europeas y creció la tensión entre sociedad y Estado, los judíos se encontraron en el epicentro del conflicto. Cuando iban maldadas todos se convirtieron en antisemitas, la aristocracia, la alta y pequeña burguesía, las izquierdas; la Iglesia y el ejército ya eran desde siempre antisemitas; en todos los países europeos (Alemania, Austria, Francia, ...) surgieron partidos que utilizaban el antisemitismo en sus campañas electorales porque les favorecía dada la sensibilidad popular contraria al supuesto poder económico de los judíos y a la presunta y eficaz organización internacional del sionismo. Ello implica que no solamente las condiciones políticas fueron adversas a los judíos sino que hubo un resentimiento social que no podía admitir la emancipación judía que el principio de igualdad de la nueva época entrañaba. A pesar de su constante vinculación al poder político, Arendt señaló reiteradamente que los judíos no tenían verdaderas ambiciones políticas y más bien se desentendían de las cuestiones políticas porque carecían de

ideología, actitud que en opinión de Arendt era muy criticable y llegó a perjudicarles gravemente. Estaba convencida que las condiciones políticas por si solas hubiesen llevado a una legislación discriminatoria contra los judíos, pero pensaba que fueron las condiciones sociales las que finalmente jugaron una baza determinante en la “caza del judío” y la “solución final”. Para terminar el primer volumen, Arendt desarrolló con gran detalle el lamentable caso del capitán Dreyfus, un escándalo sin precedentes que mostró al mundo que en cada judío rico y noble aún quedaba mucho del antiguo paria carente de patria, carente de derechos humanos, que podía ser excluido y perseguido por la sociedad sin escrúpulos morales de ningún tipo. Arendt consideraba que el caso Dreyfus había sacado a la luz las fuerzas oscuras de la historia y que los judíos deberían haber analizado muy en serio lo que estaba ocurriendo. Si lo hubiesen hecho, los acontecimientos a partir de 1933 no les hubiesen sorprendido tan desprevénidos.

En el segundo volumen de *Los orígenes del totalitarismo* Arendt recuerda las fechas precisas de inicio del imperialismo, 1884, y su liquidación, 1947. El imperialismo tuvo en “la expansión por la expansión” su eslogan y su objetivo supremo como refleja una frase de Cecil Rhodes, casi poética, que sirve de frontispicio a este segundo volumen “Me apoderaría de los planetas si pudiera”<sup>1</sup>. La única grandeza del imperialismo radicó, según Arendt, en la batalla perdida que contra él libraron las naciones sometidas y la Nación-Estado en si misma que fue engullida por el Imperio. El núcleo de la argumentación arendtiana se basa en la idea de la transformación de la Nación-Estado en Nación-Imperio, cuyo desenlace final fue el abandono y vulneración de los derechos humanos. El último capítulo es clave para esta cuestión. Arendt señalaba que los derechos humanos siempre han sido una especie de hijas-

tro del pensamiento político, olvidados en los programas de los partidos. Sin embargo, en la época moderna el ser humano pasó a ser el fundamento y finalidad de todos los derechos, de modo que se produjo un círculo que tiene su punto de partida y de llegada en el ser humano. El pueblo era soberano porque estaba formado por individuos libres e iguales, sujetos de derechos. Las leyes se promulgaban y el Estado actuaba no en nombre de Dios sino en nombre del pueblo, es decir en nombre del hombre y de la mujer<sup>2</sup>. El “mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano” dice Arendt recordando a Burke, porque los derechos humanos si no se vinculan al Estado terminan por convertirse en derechos naturales y de aquí fácilmente se pueden identificar con los derechos del salvaje desnudo. Se apela a los derechos humanos cuando se ha perdido el *status* político, en el momento que alguien se ha convertido en apátrida, porque en esta situación no se puede recurrir a nada más, como si esa persona careciera de las verdaderas cualidades que hacen que los demás consideren a alguien como a un semejante. En la medida en que se pierde todo lo que resulta del artificio humano, la existencia aparece como una regresión de la civilización. Arendt termina el libro con un argumento fuerte completamente opuesto a la ida rousseauiana de la igualdad natural: en estado natural, en la desnudez de todo artificio político y mundano, los seres humanos son completamente distintos unos de otros, lo que rige en el ámbito de la naturaleza o en la vida privada es el fondo oscuro de lo simplemente dado, es la diferenciación completa, cada individuo es único, diferente, singular. Por el contrario, la igualdad es una conquista política, garantizada por las leyes. Arendt hace una afirmación digna de ser transcrita literalmente, no sólo por el significado poderoso que contiene sino también por los ecos que evoca: “no nacemos iguales, llegamos a ser iguales”<sup>3</sup>.

Todas las Naciones-Estado, o incluso las antiguas Ciudades-Estado, intentaron suprimir las diferencias y han tendido a homogeneizar la población, al tiempo que generalmente han manifestado animadversión hacia lo extranjero. La paradoja final de los derechos humanos es que, precisamente cuando un individuo pasa a ser un simple ser humano, justo entonces, se ve privado de los derechos humanos porque éstos sólo son respetados cuando son recogidos en una Constitución y el individuo es reconocido como ciudadano de un determinado Estado. La existencia de personas sin derechos políticos y, en consecuencia, sin derechos humanos implica no solamente una desafortunada, infeliz y penosa situación para sí mismas sino un grave peligro para la “civilización global” (sic) puesto que tal civilización puede producir la barbarie dentro de sí misma por el hecho de obligar a ciertas personas a vivir en condiciones infrahumanas. De las palabras de Arendt puede derivarse la famosa reivindicación de nuestros días, lo que es fundamental es “el derecho a tener derechos”.

El tercer volumen viene encabezado por una sentencia de David Rousset que dice “Los hombres normales no saben que todo es posible”. Arendt anuncia así la idea de la arbitrariedad que caracterizó el totalitarismo nazi y estalinista. Otros rasgos fundamentales de los regímenes totalitarios fueron su ideología omnicompreensiva y sus aspiraciones políticas globales. Pero estos atributos no agotan la definición que Arendt va desgranando a lo largo de todo el volumen porque cabe añadir, entre otros, la inestabilidad propia de los movimiento de masas, a diferencia de los partidos que tienen una organización estable. Signo inequívoco del totalitarismo es además el hecho de desencadenarse cuando ha desaparecido toda oposición organizada y, en consecuencia, el líder sabe que no habrá reacciones adversas.

Arendt señaló que es de la máxima importancia distinguir el totalitarismo de la dictadura. La diferencia entre ambos regímenes no es de tipo teórico sino práctico, real y vital porque la dominación total es la única forma de gobierno, si es que se puede llamar así, en la cual las personas no pueden existir con dignidad. “Por este motivo –dice Arendt– tenemos todas las razones para emplear escasa y prudentemente la palabra totalitarismo”. Esta fue una llamada de atención que merece ser tenida en cuenta ante una utilización fútil del término que lleve al desgaste de su sentido. La palabra ‘totalitarismo’ significa un acontecimiento sin precedentes, fue algo nuevo y por ello se había truncado la tradición, la gente sencilla y los intelectuales eran igualmente incapaces de comprenderlo porque no había categorías del pensar para enfrentarse a su monstruosa singularidad. Las fábricas de la muerte y los pozos del olvido fueron ejemplos de su perversa novedad, crímenes siniestros para los cuales no sirven ni el perdón ni el castigo. Cuando lo imposible es hecho posible, cuando lo humano se torna inhumano, no hay amor capaz de perdonar, ni odio capaz de vengar, tal vez por eso Dios se inventó el estigma de Caín.

Según la interpretación de Hannah Arendt, la muerte de Stalin representó el

final del totalitarismo en la Unión Soviética. Se inició con la “segunda revolución” en 1929, y terminó con su muerte en 1953. Después el régimen se convirtió en autoritario o dictatorial pero, inequívocamente, dejó de ser totalitario. La muerte de Hitler y el fin de la segunda guerra mundial, junto al proceso de Nuremberg en 1946, habían cerrado el episodio del terror nazi, con lo cual “parte de la historia había llegado a su fin”. Las dos formas de totalitarismo habían sido clausuradas provisionalmente. Arendt no compartía el concepto de la Historia como ciencia sino que la entendía más bien como un relato que sólo es posible cuando existe un inicio y un final, aunque éstos sean provisionales, porque sólo cuando algo ha terminado es posible comprender su sentido. Ésta era una tarea imprescindible para reconciliarse con un mundo que, aún no siendo totalitario, había engendrado la dominación total. La comprensión implicaba hacerse cargo de lo ocurrido, apelaba a la responsabilidad, pero también a la necesidad de seguir viviendo y “sentirnos como en casa” en un mundo que muchas veces nos resulta extraño.

Anna Masó

## NOTAS

<sup>1</sup> Cecil Rhodes (1853-1902) fue el creador del imperialismo británico en Sudáfrica y primer ministro de la Colonia del Cabo. Llevó a su máxima explotación las minas de diamantes. No pudo apoderarse de la luna porque no vivió en la era espacial.

<sup>2</sup> Bien está recordar que las revolucionarias francesas sintiéndose excluidas de la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano”, entregaron a la reina, en 1791, la “Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana” y proclamaron que si la mujer merecía subir al caldoso también merecía subir a la tribuna. Eran, entre otras, Olympe de Gouges y Jeanne Marie Philpon (Madame Roland) las cuales,

como aquella reina a quien hicieron depositaria de su reivindicación de derechos, fueron condenadas a la guillotina, sentencias cumplidas entre los meses de octubre y noviembre de 1793. Patético resultado del lema revolucionario “Libertad, igualdad y fraternidad” y de la recentísima proclamación de derechos humanos.

<sup>3</sup> Por un lado Marx, cuando sostenía que no se nace hombre sino que se llega a ser hombre porque la esencia humana se construye. Por otro lado Simone de Beauvoir con su famosa frase “no se nace mujer, llegamos a ser mujer”. No sería nada extraño que detrás de ambas pensadoras, a pesar de la gran distancia entre ellas, flotasen las nociones marxianas.

## H. ARENDT FRENTE A EICHMANN

HANNAH ARENDT, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999.

Ya en *Los orígenes del totalitarismo* Hannah Arendt había hecho algunas incursiones en la psicología de los individuos que llevaron a cabo los propósitos hitlerianos de dominación y exterminio. Y ya entonces –a pesar de su tesis sobre el nazismo como “mal radical”– había detectado la existencia de lo que luego, en *Eichmann en Jerusalén*, iba a llamar la “banalidad del mal”. En *Los orígenes del totalitarismo* Hannah Arendt distinguió dos clases de criminales dentro del nazismo. A la primera clase, surgida del populacho, habrían pertenecido los “elementos criminales y anormales” del régimen, y con ella habría estado relacionada, por ejemplo, la “ciega bestialidad” de los miembros de las SA que se ocuparon de los campos de concentración en los primeros años del nazismo (antes de la Guerra y de la Solución Final). El mal llevado a cabo por este tipo de delincuentes nazis habría tenido, por tanto, mucho de perversión, de esa clase de crueldad irracional de tipo sádico tras la que, casi siempre –como observaba Hannah Arendt–, se escondían un odio y un resentimiento profundo (muy parecido quizás al que Nietzsche detectó en esos antisemitas finiseculares a los que dio el nombre de “mal retribuidos”).

A la segunda clase de criminales descrita por Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* habrían pertenecido en cambio seres como Adolf Eichmann, es decir, individuos de quienes no se habría podido decir que fueran casos patológicos de maldad y crueldad sádicas y ni siquiera de odio irracional contra los judíos. En *Los orígenes del totalitarismo* no fue, sin embar-

go, con Eichmann –de quien Hannah Arendt no sabía nada por entonces– sino con Himmler con quien la autora ilustró esa otra clase de criminal nazi a quien ya entonces calificaba –irónicamente y entre comillas– de “normal”. Ente comillas porque, para la autora, que Himmler (como luego Eichmann) fuera “normal” quería decir simplemente que, a diferencia de otros dirigentes nazis como Goebbels, Goering o el propio Hitler, no gustaba de excesos de ningún tipo: su psicología era la del hombre-masa (burgués) que, antes que nada, era un trabajador y un buen padre de familia, al que todos, además, podían describir como “un hombre de exquisita cortesía”. Para Hannah Arendt, el “verdadero horror” del nazismo habría comenzado, precisamente, cuando la bestialidad espontánea y asistemática de los hombres de las SA fue sustituida en los campos de concentración por la eficacia destructora de los hombres de las SS, que, bajo las órdenes de Himmler, asumieron fría y asépticamente la cruel tarea cotidiana del crimen organizado.

Cuando, diez años después de haber publicado *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt tuvo la oportunidad de oír directamente al dirigente nazi Adolf Eichmann –juizado en Jerusalén por crímenes contra el pueblo judío, crímenes contra la humanidad y crímenes de guerra–, se dio cuenta enseguida de que el procesado pertenecía a esa segunda especie de criminales nazis que ella misma había descrito en su estudio sobre el totalitarismo. Fue ésta, pues, una ocasión excepcional para profundizar en esa dimensión “normal” de la personalidad nazi. A pesar de lo iluminador que, en este sentido, resultó el nuevo trabajo de Arendt –otra obra maestra sobre el nazismo–, *Eichmann en Jerusalén*

fue, ya antes incluso de ver la luz, objeto de una agria controversia, ajena en buena parte a las intenciones de la autora y que, a juicio suyo, se habría debido más a “una campaña organizada” que al propio contenido del libro.

Lo que se discutió, a raíz del proceso contra Eichmann y de la publicación del libro de Hannah Arendt, fueron cosas como: ¿por qué tuvieron que ser los alemanes? o ¿por qué los judíos? Cuestiones todas éstas a las que Hannah Arendt ya había tratado de dar respuesta en su obra anterior, mientras que en este nuevo libro sobre Eichmann de lo que se trataba, desde su punto de vista, era sólo arrojar luz sobre dos interrogantes muy concretos y estrictamente relacionados con el proceso contra Eichmann: “determinar el tipo de delito por el que el acusado es objeto de juicio” y determinar igualmente “el modo de ser del hombre sobre cuya conducta se dictará sentencia”.

En lo que respecta a la primera cuestión, es decir, a la del tipo de delito cometido por Eichmann, Hannah Arendt creyó necesario insistir en que se trataba de un “delito contra la humanidad”. Eichmann, que había recibido directamente de su superior Heydrich la orden de exterminio de los judíos y que la había obedecido con meticulosa eficacia desde su puesto como Jefe del Centro del Reich para la Emigración Judía, no era un simple criminal de guerra. Existiría una diferencia esencial entre los delitos cometidos por los nazis en el período de la discriminación de los judíos en Alemania (delitos nacionales), los cometidos en el período de las expulsiones y las deportaciones (delitos internacionales) y, finalmente, los cometidos en el período de la Solución Final (delitos contra la humanidad). Por esta razón, aun reconociendo sin ambages el derecho y la competencia de jurisdicción de Israel para juzgar al acusado por crímenes contra el pueblo judío (por cuanto las víctimas del

genocidio fueron en este caso judías), Hannah Arendt creyó que, en tanto en cuanto el delito era un crimen contra la humanidad, tendría que haber sido un Tribunal Internacional el que hubiera asumido la función de hacer justicia. Pero, dado que ese Tribunal Internacional no existía y dado que un criminal como Eichmann debía necesariamente ser juzgado, Hannah Arendt no puso ninguna objeción al hecho de que fuera la justicia israelí la que se hiciera cargo del tema –secuestro incluido–, ni tampoco al hecho, tan discutido en cambio por otros intelectuales judíos, como Buber o Scholem, de que la pena de muerte a que Eichmann fue condenado (en lo que se reconoció en general como una sentencia justa), se ejecutara. Para la autora, conscientemente ajena a los argumentos de la misericordia y el perdón, aquellos que, como Eichmann, habían apoyado y realizado una política consistente en exterminar a todo un pueblo –“como si tú y tus superiores tuvierais el derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo”– no debían seguir compartiendo la tierra con ningún miembro de la especie humana.

En lo que respecta a la segunda cuestión, la de qué clase de individuo era Eichmann, se trataba de una cuestión decisiva también desde el punto de vista de la estricta administración de justicia. Puesto que el objeto del juicio era, para ella (como para el juez Landau, que presidía el tribunal), la concreta actuación de Eichmann y no –como pretendía el fiscal– el antisemitismo secular, ni los sufrimientos de los judíos, era imprescindible determinar el grado de responsabilidad jurídica de Eichmann en los crímenes que había cometido bajo el mandato de Hitler en la Alemania nazi. Y, a este fin, además de examinar detenidamente cuáles fueron sus funciones en la compleja estructura burocrática del nazismo (lo que se hizo con ayuda de documentos y testimonios), era

fundamental decidir sobre la “normalidad” psicológica del acusado, en el sentido de considerarlo responsable de sus actos. Las pruebas psiquiátricas que se le realizaron permitieron concluir que Eichmann no constituía un caso de enajenación en el sentido jurídico. En esto, precisamente, residía la dificultad moral y jurídica del caso, y esto fue lo que llevó a Hannah Arendt a reflexionar sobre qué podía significar exactamente que un individuo que, sin motivo alguno, envió a la muerte a cientos de miles de judíos, fuera un hombre “normal”.

La conclusión de Hannah Arendt, al igual que la del tribunal, fue que Eichmann tenía plena responsabilidad sobre sus actos, precisamente por cuanto no era un caso de enajenación mental en sentido estricto. Ahora bien, esto no significaba, a juicio de la autora, que fuese un hombre “normal o común”. Para Hannah Arendt, no era normal, por ejemplo, que Eichmann, que había reconocido y confesado todos sus crímenes, se sintiera pese a todo “inocente”, como tampoco lo era que estuviese convencido –todavía veinte años después de los acontecimientos– de haber hecho lo que debía hacer, lo único “digno de admiración” que podía hacer. Tampoco le parecía normal que no sintiese remordimientos, sino al contrario “satisfacción”, al recordar los hechos en los que participó, ni que declarase con absoluta convicción que el problema de conciencia lo habría tenido sólo si hubiera desobedecido las órdenes recibidas. No, evidentemente Eichmann no era eso que uno debería llamar un hombre normal.

El propio Eichmann se sentía diferente de los seres normales. En sus propias palabras, era un “idealista”: para él, un idealista era alguien que vivía para su idea y que estaba dispuesto a sacrificarlo todo, y a todos, en aras de su idea, de manera

que, a fin de conseguir el objetivo de una Alemania *judenrein*, como la quería Hitler, habría mandado a la muerte a su propio padre, caso de que se lo hubieran ordenado. Para Hannah Arendt, este peculiar “idealista”, en el que lo horrible se aliaba a veces con lo grotesco e incluso con lo cómico, debía ser considerado más bien un hombre incapaz de distinguir el bien del mal o, incluso, incapaz de pensar, si por pensar se entiende ser capaz de ponerse en el lugar del otro, pensar desde el punto de vista de otra persona. Habría sido, por tanto, la pura y simple irreflexión lo que habría llevado a Eichmann a convertirse uno de los mayores criminales de su tiempo. De ahí que la pensadora decidiese hablar de la *banalidad* del mal. Lo que no quiere decir, de ningún modo, que el mal cometido por Eichmann fuese banal, sino que fueron banales los motivos que lo llevaron a cometerlo. Por esto mismo, y a pesar de que la propia Hannah Arendt llegó a reconocer en su famosa carta a Scholem que, a raíz del estudio sobre Eichmann, había cambiado de parecer respecto de su anterior tesis sobre el “mal radical”, sería perfectamente posible para el lector actual compatibilizar la idea, contenida en *Los orígenes del totalitarismo*, de que lo ocurrido en los campos de exterminio fue un mal radical y sin precedentes, con la idea, sólo aparentemente antagonica, de que muchos de los que llevaron a término el proyecto hitleriano de exterminio fueron no tanto monstruos de perversión cuanto *idiotas morales* (psicópatas, diría Norbert Bilbeny). Y, para comprender esto, quizás nada más útil que complementar la lectura del imprescindible libro de Arendt con la del famoso cuento de Borges titulado *Deutsches Requiem*.

Sultana Wahnón

## LA LECTURA, LA SHOAH

GEORGE STEINER, *Pasión intacta*, trad. de M.Gutiérrez y E. Castejón, Madrid, Siruela, 1997, 505 pp.

En este amplio volumen de quinientas páginas recoge su autor intervenciones orales y escritos, de algunas de cuyas posturas vamos a dar idea y a hacer una glosa.

Una de las tesis decisivas del presente libro entendemos que es la que aborda el problema del leer y de cómo hacerlo: leer se nos presenta en tanto una inquietud sin término, un afán espiritual interior que se posee o no se posee. No importa tener la profesión filológica; el deseo de leer está en nosotros o no está, independientemente de que seamos filólogos, o abogados, o empleados del metro, y desde luego la observación de la realidad muestra que en todos los colectivos profesionales—incluido ese de los filólogos—hay a quienes no les importa leer y de hecho leen muy poco: “El que no haya experimentado—mantiene Steiner—la fascinación llena de reproches de las grandes estanterías llenas de libros no leídos [...] no es un verdadero lector. [...] No es un lector quien no ha escuchado en su oído interior la llamada de los cientos de miles, de los millones de volúmenes contenidos en los fondos de la Biblioteca Británica [...] que piden ser leídos”.

La vida biológica de cada lector es muy fugaz, pero tiene la vocación de leer (según la bella proclama de Steiner) quien lleva en su interior la llamada de todos los textos que reclaman ser leídos: como queda dicho, se trata de una inquietud que nunca puede apagarse y que llena y domina a quien la tiene, a quien es poseído por tal desasosiego feliz.

Se trata por tanto de leer, pero ¿cómo leer?, ¿cuáles son las cautelas y garantías

con que debe hacerse?. A esto va respondiendo de manera muy sensata y en diferentes páginas George Steiner.

Señala nuestro autor que “el intelectual es sencillamente un ser humano que cuando lee un libro tiene un lápiz en la mano”, es decir, que la lectura del intelectual *problematiza* lo que lee, reflexiona y argumenta sobre ello, y así en el límite de lo que podemos considerar un acto de lectura completo, “late el deseo de escribir un libro en respuesta”. No se trata sólo de la satisfacción de haber leído, del entretenimiento o el estímulo a actuar de una determinada manera que supone, etc., sino que estamos ante un hecho añadido: el intelectual tiende a dar respuesta a lo que lee, es decir, lo problematiza; nadie se da cuenta de todo ni lo sabe todo, y de esta forma la respuesta problematizadora de lo leído—si no es sectoria, malintencionada o necia—enriquece el planteamiento del primer autor. Tiene razón Steiner: el intelectual de verdad responde siempre a lo que lee, bien implícita o a veces explícitamente.

Se trata pues de leer con criterio, no pasiva ni ciegamente (por supuesto llegar a tener criterio es tarea de años y en realidad casi de toda la vida, ya que siempre cabe madurar en profundidad y en extensión de conocimientos), y se trata de leer además sin trampas ni chapuzas, es decir, estamos ante el leer los textos completos y a ser posible y como mejor aspiración, a los autores en la totalidad significativa de sus escritos.

Hay que hacer frente en primer lugar—viene a decirnos Steiner— a “lo que la moda del momento considera productos inferiores”, es decir, que no puede atenderse sólo a los textos que se encuentran en el mercado. Esto nos parece de importancia capital: los textos relevantes no son

por necesidad los que se hallan en el mercado, y por tanto *falsea las proporciones* verdaderas y relativas de lo real quien atiende nada más que a tales textos.

El lector maduro sabe de la importancia de un autor aunque sus textos sean difíciles de encontrar, mientras que lo que se nos ofrece en los escaparates es a veces puramente redundante cuando no trivial o innecesario, ... o de ínfima calidad: *el intelectual maduro se distingue radicalmente del inmaduro en que no confunde la actualidad de los textos con su valor*. Hoy en día estamos asistiendo incluso a que datos accesibles por procedimientos informáticos y a la disposición de todos, se publiquen como investigación firmada y sin que vayan acompañados quizá de lectura real alguna; otras veces nada más se pide que el conocimiento de lo acabado de publicar: el sentido de lo filológico no abunda mucho.

Steiner insiste en que en efecto “sólo cuando conocemos a un autor en su totalidad, cuando nos inclinamos con especial cuando no quisquillosa solicitud hacia sus «fracasos» y de esta forma construimos nuestra propia visión de su vigencia, el acto de la lectura es auténtico”. Leer se constituye así en una actividad interpretativa de lo que se propuso el autor y de lo que logró hacer en relación a eso que se propuso, interpretativa por tanto de los logros que alcanzó. *Saber ver el propósito del escritor, lo que alcanzó y lo que no alcanzó, y valorarlo todo, constituye el contenido de la empresa crítico-literaria*.

La verdadera lectura es la que interpreta y además juzga, y George Steiner lo deja establecido con claridad y luego lo repite: “El acto y el arte de la lectura sería comportan principalmente dos movimientos del espíritu: el de la interpretación (hermenéutica) y el de la valoración (crítica, juicio estético). Los dos son estrictamente inseparables. Interpretar es juzgar. [...] La falta de un juicio crítico o de un comentario estético no es interpreta-

tiva”, es decir, es una falta que da lugar a que no haya verdadera interpretación.

Ciertamente ocurre que si se sabe interpretar la consistencia o mismidad de una obra nos será posible juzgarla y debemos juzgarla: en las ciencias del espíritu cada obra se avalora por sí misma, y la valoración que corresponde a cada una de ellas debemos hacerla siempre. Por supuesto el crítico literario puede equivocarse: siempre ha de tenerse presente la verdad del dicho coloquial de que no critica quien quiere sino quien puede, es decir, que un texto no resulta logrado o no porque nosotros lo digamos, pues podemos no saber entenderlo.

En definitiva lo que viene a postular George Steiner es el trabajo filológico; lo que él hace es *una apuesta en favor de la filología y de la mejor filología*: “Al final del camino filológico, hoy y mañana, hay una lectura mejor, hay un significado o una constelación de significados dispuestos a ser percibidos, analizados y elegidos por encima de otros. En su auténtico sentido la filología es el camino adecuado”. La filología excluye la interpretación arbitraria de los textos, pues reclama que sepamos establecer *todo lo que el texto dice* y no establecer *lo que el texto no dice*; creer que todo texto dice casi a cada lector lo que él llega a ver, es en verdad ahorrarse el penoso trabajo de interpretarlo filológicamente. Los análisis sólo formalistas –hemos dicho alguna vez– pueden esconder acaso en ocasiones una falta de esfuerzo en el estudio histórico-cultural, que resulta bastante complejo y específico en cada caso y que obliga a diferentes lecturas y afanes fuera de lo estrictamente literario o lingüístico.

Queremos llamar la atención también sobre un hecho advertido por George Steiner: “La iconografía, tal como la practicaba [...] Panofsky, [...] así como la historia y la filosofía de la música a la manera de Adorno, son parte esencial de la literatura

comparada”: estamos ante el que se ha tenido por “comparatismo” entre las artes, que indaga en las correspondencias y analogías entre poesía y pintura, etc. Entre nosotros postuló el procedimiento Enrique Moreno Báez, y lo postuló asimismo y lo practicó con decisión y talento Emilio Orozco Díaz, uno de los mejores estudiosos literarios de su generación; este comparatismo no es un mero hacer ensayo poco riguroso, según a veces se ha pensado, sino que bien llevado a cabo establece e ilustra resultados críticos certeros.

En dos palabras: George Steiner hace entre otras cosas en su *Pasión intacta* una apuesta en favor de la filología más escrupulosa y rigurosa en el análisis y valoración de los textos y las obras artísticas; su tesis irreprochable es la de que *la interpretación de lo artístico debe ser siempre filológica*.

Las obras artísticas tienen una fecha, se diría que viene a proclamar nuestro crítico; toda creación estética debe entenderse así a la luz de lo filológico-concreto más estricto, que va desde las estructuras formales elocutivas a las alusiones culturales y al marco histórico todo en que esa creación ha surgido y en la que tiene significación inteligible: esa significación es la que con criterios y métodos racionalmente contrastables ha de intentar establecer el estudioso.

\* \* \*

En otro orden de cosas nuestro autor llama al marxismo en el libro que consideramos “un judaísmo impaciente”: ya que el Mesías ha tardado demasiado en no venir, es el propio hombre el que –predica Karl Marx– debe establecer el reino de la justicia en la tierra.

Se refiere a la Shoah, y entonces escribe estas palabras imprescindibles: “El asesinato en masa y la eliminación planeada fueron acompañados por, y explícitamente diseñados como, la *deshumanización* de la

víctima. Había que considerarla como un ser menos que humano. La tortura y el miedo debían reducirla a una condición subhumana. [...] Lo mismo ocurrió con los verdugos, cuyas intenciones y actos los redujeron a la bestialidad. [...] Tanto en su agonía como en la bestialidad sádica que causó esa agonía, los judíos son quienes ponen en tela de juicio la creencia de que nuestra especie ha sido de algún modo creada a imagen y semejanza de Dios”. Los judíos cumplen pues un papel central respecto del *homo sapiens*, constituyen la piedra de escándalo de la conciencia del hombre: han constituido el requisito para que sus verdugos caigan en la bestialidad, en menos que hombres, y ellos mismos han estado reducidos a menos que hombres.

La que George Steiner denomina “culpabilidad inocente” de los judíos estriba en que han sido la ocasión en la historia occidental de que los no judíos se hiciesen infrahumanos; en definitiva en el concepto de lo antropológico lo que tiene que ver con la Shoah es esencial: los judíos han sido llevados al límite de lo inhumano, a una cancelación de lo humano, y de la misma manera sus verdugos se han instalado en la abyección de esa misma inhumanidad, de la misma cancelación de lo humano. “En Auschwitz –insiste Steiner–, los verdugos redujeron a sus víctimas y a sí mismos a un nivel subhumano. «Bestializaron» a la humanidad en la carne de los que habían negado la divinidad literal de esa misma carne en Jesús el Judío”.

La *pasión intacta* por la que aboga George Steiner es entre otras cosas la pasión en favor de la lectura, del impulso que nunca se extingue por conocer nuevos textos, nuevas músicas, ... y la pasión asimismo del análisis y la valoración de las creaciones artísticas que conocamos; también la pasión por la memoria de la Shoah, de la quiebra esencial y definitiva de lo antropológico que allí se produjo y que hace que no quepa que seamos los mismos.

Remitimos no sin entusiasmo a las ideas tan bellas de Steiner que se encierran en el presente y en otros textos suyos; personalmente lo tenemos por uno de entre

los bastantes autores actuales necesarios.

Francisco Abad

## LA DECONSTRUCCIÓN ES LA JUSTICIA

JACQUES DERRIDA, *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*, (Traducción de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver), Madrid, Tecnos, 1997, 150 pp.

*Fuerza de ley* es un texto escrito al hilo de "Para una crítica de la violencia" de Walter Benjamin. Su segunda parte –"El nombre de Benjamin"– se plantea como una deconstrucción de las distinciones benjaminianas, mientras que la primera parte –"Del derecho a la justicia"–, a mi juicio más interesante, elabora las consecuencias de la tesis central, a saber, que justicia implica violencia. Y es aquí donde el alcance moral de la deconstrucción misma –que pudiera parecer escandaloso– cobra toda su relevancia. Sabemos de una tensión no resuelta entre las teorías de la justicia cuyo núcleo conceptual es la imparcialidad, y aquellas otras cuyo núcleo conceptual es la atención al otro concreto. Creo que se hace obvio el desencuentro entre la línea representada por Rawls y la representada por Lévinas, por mencionar sólo dos posiciones sustanciales, o, en otro terreno, la línea liberal y el feminismo. Por otra parte, la justicia no puede buscarse fuera de un compromiso con lo concreto, lo que efectivamente acontece, pero, al mismo tiempo, no se consume en el caso concreto –la respuesta inmediata al "tengo hambre" de que habla Hans Jonas. De ahí su estatus paradójico. El carácter único y singular de cada demanda, o de cada demandante de justicia, provoca el cataclismo de

la imparcialidad, precisamente y sólo porque no somos capaces de responder a todas y cada una de las demandas. Y porque es impensable que lo seamos. El rostro humano de la víctima parece convertir a la justicia en caprichosa.

El texto de Derrida interroga la posibilidad de la justicia, desde una sospecha de base: la deconstrucción autoriza la posibilidad de la justicia; más provocativamente –provocadoramente–, "la deconstrucción es la justicia".

Si la justicia como derecho implica fuerza, se abren dos interrogaciones inmediatas: ¿es posible pensar en otra justicia –una justicia no entendida como derecho? Y, ligada a ella, ¿son la fuerza de la ley y la violencia efectivamente distintas o distinguibles? Esta segunda y no poco turbadora interrogación viene exigida por el término *Gewalt*, que, como señala Derrida, identifica en alemán tanto la violencia como el poder legítimo.

"El nombre de Benjamin", que juega con esta duplicidad, nos recuerda muy de cerca al texto original que los dos grandes ejes temáticos se generan en torno a la distinción medios –fines, por una parte, y a la distinción violencia divina– violencia mítica. Benjamin elabora su texto en torno a la distinción violencia mítica/violencia divina como violencia destructora y violencia instauradora del derecho respectivamente. Pero, al tiempo, establece otra distinción entre la violencia instauradora y la violencia conservadora del derecho. La crítica de Derrida, su lectura, insiste

en el carácter del performativo fundador del derecho; en su categoría como promesa – esto es, como un acto de habla peculiarmente ligado al tiempo; como un acto de habla necesariamente iterable, por una parte, y, al tiempo, como una declaración inicial que carece de fundamento, que en puridad, es decir, que no puede producirse, porque no se sustenta sobre un soporte institucional previo, como lo exigen las reglas del performativo.

El rechazo de las dos formas de violencia que pertenecen al territorio de lo mítico, la violencia instauradora y la violencia conservadora del derecho, tiene en Benjamin la contrapartida de la violencia divina, que “es pura”. ¿Es la disociación, necesaria en sentido lógico, entre justicia y derecho la razón principal por la cual Derrida acaba acusando al texto de Benjamin de explicar el germen de la “solución final”, en tanto en cuanto ésta se presenta como el límite necesario de una revolución, conservadora del derecho, en un escenario mitológico, por tanto opuesto, contrario a la justicia? La acusación de Derrida refiere en realidad al sustrato del discurso que hace posible una interpretación a posteriori que justifique la “solución final”, como expresión no sangrienta de cólera divina. Este texto que se califica de “demasiado heideggeriano, mesianico-marxista, o arqueoescolástico”, deja así abierta, nos dice Derrida, la tentación de pensar el holocausto como “una manifestación *ininterpretable* de la violencia divina” (subr. mío). Derrida explícitamente afirma que la crítica a la *Aufklärung*, la tesis de la caída en un lenguaje representacional y no revelador, y, al tiempo, de la representación en la democracia parlamentaria, convierten el texto en un lugar desde el que no se puede pensar otra cosa que el límite –el límite de categorías opuestas– y nunca el intesticio donde ha de situarse el radical lugar de la injusticia absoluta. Que es también el lugar donde

se sitúa la propia deconstrucción. E, incidentalmente, el pensamiento de la justicia, tal como queda expuesto en la primera parte del texto.

Hablar de la deconstrucción es hablar oblicuamente, es la manera oblicua de hablar, de la justicia en este caso. Porque apuntar al logocentrismo, es apuntar a la fuerza de la ley; en ambos casos estamos ante la misma violencia, que separa, que decide y que hace decidible. En ambos casos, apuntar a ella es desenmascararla. La violencia, la fuerza de la ley, en definitiva radica en su calidad de acto de fundación sin fundamento; pero al tiempo no necesariamente ilegítimo. Es un performativo que se realiza en ausencia de las condiciones requeridas para que tenga lugar un performativo. La violencia queda automáticamente ejercida, porque el performativo, la declaración fundadora, exige por parte de quien la realiza una autoridad previa; ser institucionalmente adecuado, y ello es imposible por definición. Pero su carácter no ilegítimo al mismo tiempo se deriva quizá del mero hecho de que, si no se diera este primer acto violento, nunca habría un hablante adecuado para realizar la declaración. De donde se sigue el carácter necesario de la violencia inicial. La deconstructibilidad del derecho, o de la justicia como derecho, es, pues, obvia, y necesaria. A ello se opone la indeconstructibilidad de la justicia.

Como la deconstrucción, afirma Derrida, la justicia es experiencia de eso de lo que no podemos tener experiencia. Pero, ahí viene el sentido segundo de esa aporética derrideana: no puede haber justicia sin la experiencia –incompleta, no plena– de la aporía. De modo que cada vez que se realiza una acción justa, la justicia está ausente, porque la justicia es sólo aquello que se vislumbra siempre posible y siempre incumplido. La línea que separa el derecho de la justicia es la que demarca la aplicación de una regla o la imposibilidad de

echar mano de ella. El derecho pertenece, según esta línea argumental, a una economía –la economía de la retribución acaso exclusivamente–, mientras que la justicia no puede quedar demarcada por las determinaciones de un intercambio “económico”. En cuestiones de justicia, por ello, la decisión siempre depende de lo que excede a la regla.

Tres aporías habitan el pensamiento de la justicia. La primera deriva de pensar la justicia en términos de reglas y de la autonomía de quien las sigue. La segunda deriva de la permeación de lo indecible que se da en todo ejercicio de justicia. La tercera finalmente de la ineludible urgencia de lo que es imposible.

Estas tres aporías se fundan, a mi juicio, en la noción de la justicia como el seguimiento de una regla, en la de la posibilidad de discernir criterios precisos, y, finalmente, en la de una justicia que se interprete como cumplimiento. Ninguna de las tres formas de entender la justicia es satisfactoria. La incalculabilidad de la justicia, deriva del carácter excesivo de la demanda de la justicia. La expresión “yo soy justo” o “ese es un acto justo” tiene un rango de aplicabilidad reducido a contextos determinados y concretos. Pero la demanda de la justicia no está limitada a estos contextos u otros. Acaso ser justo en un contexto dado implica necesariamente alguna forma de injusticia. Ser justo con X es ser injusto con Y, en el momento en que la justicia se entiende como un excedente del cálculo de la aplicación de reglas legales. En tal situación quien está determinado a ejercer la justicia se ve abocado a no seguir una regla estrictamente, pero, al mismo tiempo, a no suspender la decisión de la acción, es decir a seguir una regla. Por tanto, intrínsecamente, ninguna decisión puede ser calificada de *justa* propiamente.. Lo indecible es una presencia paradójica que habita la decisión, siempre y cada vez que ésta ha de tomarse. Lo inde-

cible es la constancia de la imposibilidad de decidir lo que, no obstante y necesariamente, ha de decidirse. Lo indecible, estimo, es el signo de la agonía que supone la decisión justa. Porque el recurso a la pasividad está excluido de la justicia. Sólo es justa en definitiva una decisión que guarda en su interior la agonía de lo indecible.

Derrida no sitúa las aporías en el lugar fácil, en el hecho de la inexcrutabilidad de un sujeto que decide, en la lógica de la privacidad, sino que Derrida desplaza esta aprensión –porque es tan obvia que no merece la pena dar cuenta de ella– al lugar mismo, al momento mismo en que la decisión ha de tomarse como justa o injusta. Y la razón de la imposibilidad de la mezcla de las categorías justo-no justo, es, misteriosamente, la irreducibilidad de lo que es debido al otro, y debido antes de toda idea de retribución o de contrato. La razón de la negación a considerar la justicia como cálculo, como economía obedece, levinasianamente, a una idea de justicia como respuesta a una demanda infinita y fuera de toda determinación preestablecida. Hay que responder porque el otro está ahí. Simplemente. Como un don sin intercambio, sin reconocimiento y sin cálculo económico, y sin racionalidad teórica.

El talante moral del texto enseña una vez más, de muchos modos, que la búsqueda de un absoluto es por definición imposible. Para ser justo sería preciso ser omnisciente, omnipotente. Pero también que la justicia “tiene prisa”, que la justicia no admite el análisis de condiciones, que en fin no se elabora como imperativos hipotéticos.

Urgencia, y –una cierta necesidad de incumplimiento sitúan la lógica de la justicia en el espacio agónico donde efectivamente sólo una lógica del deseo puede instaurarse. La “locura” de la deconstrucción escapa así a la pasividad de la espera,

de la fijación de un horizonte mesiánico para el cumplimiento de la justicia y al cálculo que logre satisfacciones morales. La justicia tiene el estatuto de un performativo del que nos hacemos cargo sin ser

los sujetos habilitados para ello. Irremediablemente.

Carmen González Marín  
Universidad Carlos III

## LAS RAÍCES SOCIALES DEL MAL

ZYGMUNT BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*. Traducción de Ana Mendoza. Madrid, Sequitur, 1997, 303 pp.

En *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt nos recordaba y urgía a la tarea de la comprensión de lo acaecido: sin negar lo que resulta afrentoso, sin deducir de precedentes lo que no tiene tales, sino examinado y soportando conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros. La comprensión, pues, significa “un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, un soportamiento de ésta, sea lo que fuere”. Bauman en *Modernidad y Holocausto* recoge el guante lanzado por Arendt, y nos presenta un libro incómodo. Como ocurre con todas las obras que intentan explicar el Holocausto, no nos resulta fácil afrontar esa carga. La incomodidad, en este caso, surge de una de las tesis principales del libro, y es que “la noticia más aterradora que produjo el Holocausto no era que nos pudieran hacer ‘esto’, sino que nosotros también podíamos hacerlo” (p. 198). Lo inimaginable se nos torna cotidiano, inscrito en nuestras vidas, y si había algo en nuestro orden social que hizo posible el Holocausto, no podemos tener la certeza de que haya desaparecido o de que no vuelva a repetirse.

Bauman nos propone una lectura del Holocausto desde los márgenes al centro de la teoría sociológica. Frente a aquellas interpretaciones del mismo que lo consi-

deran un epifenómeno de la Modernidad, situado por tanto en sus fronteras, en la que ya no es, plantea un análisis del Holocausto como una cuestión central de la Modernidad. Las consecuencias de este desplazamiento no dejan de ser relevantes, pues ya no se trataría de una cuestión a tratar dentro de los “temas especializados”, ni tampoco como un asunto exclusivamente judío, ni tan siquiera alemán –a la manera de Goldhagen– sino que afecta a la interpretación misma de la Modernidad, y por consiguiente al núcleo mismo de las Ciencias Sociales.

La otra tesis que mantiene Bauman es la de la afinidad electiva entre Modernidad y Holocausto. Este es un producto de la Modernidad, el resultado de las posibilidades ocultas, pero latentes, de la sociedad moderna. Frente a la melancólica visión adorniana de la inevitabilidad del Holocausto como callejón sin salida al que se ve abocada la Modernidad, para Bauman la civilización moderna no sería la condición suficiente para el Holocausto, pero sí su condición necesaria (p. 17). Los elementos característicos de la Modernidad –industrialización, racionalización y burocratización– hicieron posible la realización de la Solución Final. En este sentido, Bauman no está proponiendo una tesis de Filosofía de la Historia, sino un análisis sociológico de los procesos que permiten la producción del mal. La racionalidad tecnológica, la eficacia burocrática y la ingeniería social –todos ellos rasgos de la Moder-

nidad—permitieron y posibilitaron los campos de la muerte. La utilización de los mismos elementos que estaban insertos en la sociedad hicieron posibles y razonables dentro de la lógica del proceso el fenómeno del Holocausto. No era por tanto un proceso irracional y espúreo, sino impregnado de la racionalidad de la cultura burocrática, acomodándose por completo —señala Bauman— “a todo lo que sabemos de nuestra civilización, del espíritu que la guía, de sus órdenes de prioridad y de su visión inmanente del mundo” (p. 11)

La concepción del poder inherente a la Modernidad nos muestra la imagen del jardín, en la que la sociedad aparece como una naturaleza que hay que dominar, diseñar y planificar. La cultura moderna —señala el autor, es una cultura de jardín, donde la destrucción de las malas hierbas no deja de ser un trabajo rutinario para el mantenimiento de un jardín ordenado. Pero para realizar ese trabajo de jardinería se hizo necesario poner en marcha una serie de mecanismos sociales que facilitarían la labor. Bauman destaca de éstos la producción de la invisibilidad y de la indiferencia moral. Previamente, Arendt ya había señalado la aniquilación de la persona moral y de su individualidad como pasos a seguir en el proceso de producción de las fábricas de cadáveres; Bauman recoge también en esta línea la necesidad de establecer una distancia psíquica y física con las víctimas a través de su invisibilización, invalidando la relación entre el acto y sus consecuencias, de tal manera que nunca hay un contacto físico directo con las víctimas, lo que, por otra parte, también será una de las características de las relaciones internas en los campos de concentración, como pondría de manifiesto Primo Levi con la figura del «musulmán». Esta invisibilización se ve reforzada por la división del trabajo jerárquica y funcional, en la que no hay un control del producto y

el resultado final y la responsabilidad moral de los actos es sustituida por la responsabilidad técnica (p. 131) En ese contexto de racionalidad instrumental y burocrática, se produce una deshumanización de los sujetos objeto de la acción, perdiendo —como señalaba Arendt— su individualidad y permitiendo la inhibición moral de los ejecutantes.

Frente a explicaciones que, como la versión de Adorno de la personalidad autoritaria, mantenían la existencia de una naturaleza intrínseca que afloraba en la personalidad de los nazis, Bauman mantiene una explicación social de la crueldad, que hace que cualquiera —bajo determinadas circunstancias— pueda ser partícipe de ella. Esto es lo que trató de demostrar el psicólogo estadounidense Stanley Milgram con sus estrovertidos experimentos: la crueldad no depende de una tipología especial, sino de la relación que se establece entre autoridad y subordinación. En una situación en la que, además de la distancia física con la víctima, las órdenes provienen de una autoridad inequívoca y monopolista tienen más posibilidades de recibir una respuesta colectiva lesiva afirmativa. La creación de la inhumanidad tiene que ver por tanto con las relaciones sociales, con ciertas normas de interacción social. Lo demoledor del asunto es que cualquier persona expuesta a ese contexto en el que se legitime la inhumanidad de las víctimas y se confiera un poder absoluto sobre ellas puede actuar de una manera cruel. Los participantes del experimento, jóvenes universitarios corrientes, se transformaron en personas que no titubeaban a la hora de infligir descargas eléctricas a víctimas a las que no veían ni oían, de la misma manera que los guardianes de los campos de concentración no eran asesinos natos, sino ante todo, y en palabras de Arendt, “trabajadores y buenos padres de familia”. Como señaló Amitai Etzioni a propósito del experimento, lo que Mil-

gram había puesto de manifiesto era la posibilidad aterradora de que en la persona corriente haya un Eichmann latente oculto (p. 218) que aflora cuando se dan las circunstancias que facilitan la producción social del comportamiento cruel. Pero además, había revelado una de las características del sistema burocrático: la imposibilidad de descubrir la singularidad moral de la propia acción y la responsabilidad del sujeto.

La cuestión de la resistencia a la obediencia aparece entonces como una resistencia a la socialización, en la que el individuo ejercita su capacidad de juicio para distinguir el bien del mal. Con claras resonancias tanto de Arendt como de Levinas, Bauman reivindica la importancia de la presencia de los otros en el ejercicio de la responsabilidad. Hacerse responsable es constituirse como sujeto, y esa responsabilidad surge de la proximidad del otro (p. 240) Arendt en este sentido apunta la necesidad de poner en práctica el juicio moral, entendido como la capacidad de ponerse en el lugar del otro, como parte de nuestros deberes de ciudadanía. Lo que en opinión de esta autora hacía peligroso a Eichmann, pero también lo revestía de normalidad,

era la absoluta carencia de reflexión que demostraba, la incapacidad para detenerse a pensar y juzgar sus acciones. Y a juicio de Bauman la moderna sociedad burocrática y tecnológica estaría perfectamente equipada para eliminar la capacidad para el pensamiento y el juicio independientes. El mal ya no sería un mal radical, entendido como un fenómeno sin precedentes y mitologizado, sino un mal banal, producto de la aplicación de las tendencias instrumentales y burocratizadoras de la Modernidad, del encuentro de factores que por sí mismos eran corrientes y vulgares.

Todo ello hace que la lectura del Holocausto de Bauman se nos presente con la fuerza, pero también con la incomodidad, de lo que está inscrito en nuestras vidas y en el corazón mismo de nuestras sociedades. Por ello, y de nuevo acudiendo a la palabra de Arendt, es necesario y urgente que emprendamos la tarea de “pensar en lo que hacemos”, deshaciendo la falsamente benigna transparencia de lo cotidiano.

Cristina Sánchez Muñoz  
Universidad Autónoma de Madrid

## SOBRE LA (IM)POSIBLE REPRESENTACIÓN DEL HOLOCAUSTO

SAUL FRIEDLÄNDER (ed), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*, Cambridge (Mass.) y Londres, Harvard University Press, 1992, 407 pp.

El problema de comprender y describir adecuadamente la Solución Final se ha convertido en un *topos* común a toda investigación sobre el Holocausto. Esta dificultad nace de la sugerente propuesta que pensadores como Elie Wiesel o George

Steiner han hecho del silencio como postura acertada frente a la magnitud y unicidad de los acontecimientos del nazismo y el exterminio de los judíos de Europa. Este posicionamiento considera que toda práctica de representación no solo será siempre insuficiente, sino también ilegítima e incluso inmoral como reflejo de este hecho histórico.

*Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution* recoge los ensayos presentados en una conferencia

del mismo nombre que tuvo lugar en la Universidad de California Los Angeles en 1990. Esta obra colectiva plantea, desde distintos ángulos, los principales puntos de debate en torno a las constricciones teóricas y éticas a la representación (historiográfica, literaria, filmica) del Holocausto; un suceso que por su naturaleza única y extrema ha sido considerado por el historiador Saul Friedländer como “un acontecimiento en los límites” que desafía las categorías conceptuales y representacionales tradicionales.

La preocupación sobre la disipación de la centralidad histórica y moral del Holocausto –el tema que anima la obra de Saul Friedländer– adquiere una especial intensidad ante la irrupción del relativismo post-moderno en historiografía y a la proliferación de representaciones populares sobre el nazismo en la industria cultural.

En primer lugar, el libro se sitúa en el contexto de la actual discusión sobre la naturaleza de la verdad histórica. Un punto de referencia son los argumentos metahistóricos de Hayden White. Su planteamiento, basado en la relatividad intrínseca a cualquier representación histórica por su carácter narrativo y su pertenencia al “orden del discurso”, supone un reto fundamental a la hora de enfrentar un suceso del peso del Holocausto y es un paso obligado para muchos de los autores. En contra de White se sitúan aquellos autores que defienden una necesaria epistemología realista que sigue distinguiendo entre hechos e interpretaciones, discursos históricos y representaciones imaginarias (Berel Lang), historias y contra-historias –como el revisionismo negacionista– (Amos Funkenstein), e insisten en la existencia de fronteras irreductibles al relativismo fijadas por la evidencia empírica. En este sentido, las narrativas no se basan en la mera “eficacia” literaria, sino que operan siempre dentro de límites externos (Perry Anderson, Christopher Browning), como

ilustra también Carlo Ginzburg con el ejemplo del testimonio de los supervivientes.

Pero la provocativa propuesta de White va más allá del debate sobre los criterios básicos de verdad historiográfica. El impulso a moralizar la realidad que, según White, es inherente a cualquier narrativa sobre el pasado apunta a la relación entre representaciones históricas y políticas de la memoria. Es decir que el género narrativo que los historiadores eligen para dar forma al pasado impone ya un significado y encarna por ello un juicio ético y político, como ha puesto de manifiesto el *Historikerstreit*. Este enconado debate entre los historiadores alemanes sobre el papel –relativo (comparable) o absoluto (único)– del Holocausto en la historia europea del siglo XX, aparece en esta obra como la posibilidad de transgresión de un límite de interpretación, así como un ejemplo de la relación del historiador del Holocausto con su contexto de producción.

El problema de los límites éticos de la representación artística, es abordado desde la paradoja del silencio, la cual se puede resumir con dos afirmaciones conocidas del pensador Theodor Adorno: la imposibilidad de escribir poesía después de Auschwitz (que se ha interpretado “sobre” Auschwitz) y la necesidad de un nuevo imperativo categórico a partir del “año cero” 1945: la memoria. El primero hace referencia a los placeres de la representación, que en conexión con el genocidio suponen un acto de barbarie, cuestionando la legitimidad del arte para describir el nazismo y la Solución Final. El segundo apunta justamente a la necesidad permanente de representaciones y por ello, obligatoriamente, de la existencia del arte. La postura del silencio, basada en el carácter inexplicable e inefable –y por ello irrepresentable– del Holocausto, actúa en contra del imperativo del recuerdo. En este sentido, Yael Feldman reflexiona sobre cómo

los novelistas israelíes de la segunda generación se sitúan en la frontera de un espacio prohibido en su apropiación literaria del Holocausto, al desdibujar peligrosamente el límite entre verdad histórica y verdad ficcionada. Como alternativa, la posibilidad de una “verdad metafórica” que no transgreda el dictum adorniano es planteada sugerentemente en los ensayos de John Felstiner y Sidra DeKoven al analizar *Todesfluge*, la poesía emblemática de Paul Celan.

La crítica a la apropiación del Holocausto por la industria cultural es un tema recurrente para ilustrar el debate sobre los límites éticos de la representación. Los autores de esta obra parten fundamentalmente de una preocupación sobre los supuestos efectos trivializadores y desmemorizantes de la industria cultural. Este temor se nutre teóricamente de los escritos frankfurtianos, así como del *shock* cultural que produjo la primera avalancha de productos mediáticos sobre el Holocausto en la década de los 80. El máximo exponente fue Elie Wiesel, quien insistió en la existencia de límites morales y estéticos infranqueables en este ámbito al condenar la serie televisiva *Holocausto* como “un insulto a los que perecieron y a quienes sobrevivieron”. Por otro lado, el decreciente valor de la imagen documental como prueba de los hechos y la continua violación de los umbrales de conceptualización y de sensibilidad en que incurre el realismo audiovisual han cuestionado la adecuación de este modo de representación y llamado a la búsqueda de nuevos géneros, medios y lenguajes. Una de estas búsquedas es descrita por Anton Kaes, quien analiza la película de Hans Jürgen Syberberg *Hitler – Un film de Alemania*. Kaes encuentra en el sincretismo artístico del cine el potencial de una estética posmodernista, en la línea de la que Lyotard recomienda como aproximación posible a la realidad del Holocausto. Esto es trascender las reglas del cono-

cimiento, es decir, a la evidencia documental y al discurso lógico lineal de la escritura historiográfica.

Para Geoffrey Hartman la búsqueda de un nuevo género de representación se resuelve en el género testimonial audiovisual. El testimonio videograbado escapa a la mimesis y la literalidad del lenguaje cinematográfico y se concibe como un género suspendido entre literatura y documentación histórica, entre memoria e historia. Así, el testimonio respeta ese espacio sagrado que aparece como un elemento irrenunciable a lo largo de esta obra: un margen narrativo que conjura el silencio pero que deja lo indecible sin ser dicho.

A casi una década de la publicación de este libro, el debate sobre los límites de la representación del Holocausto no solo no ha cesado, sino que se ha vuelto de una actualidad extraordinaria. Sin embargo, los límites se están desplazando y ciertos principios que hasta hace poco parecían innegociables requieren ser reanalizados. Nuevas realidades están afectando de manera natural a la forma en que se re-construye la imagen de este pasado, generando nuevos tipos de representaciones y también haciendo aquellos límites más flexibles.

La relación entre memoria e industria cultural ya no puede ser reducida a una crítica apocalíptica y debería ser reconsiderada a la luz de la variedad y plasticidad de las propuestas. También por el efecto de estas manifestaciones culturales que, independientemente de su calidad artística o fidelidad histórica, han proyectado el Holocausto y la reflexión sobre sus implicaciones éticas y políticas, a la esfera pública de una manera insospechada.

Por otro lado, el nuevo debate historiográfico sobre las causas y motivaciones del Holocausto iniciado por la polémica obra de Daniel Goldhagen, la proliferación de museos y proyectos memoriales (Berlín, Washington, la Fundación *Shoah* de Ste-

ven Spielberg, etc.) y las inflamadas controversias sobre el pago de compensaciones a los supervivientes del nazismo están añadiendo nuevos elementos para reconsiderar el indisoluble vínculo representación-memoria. Para los más críticos, el legado de la memoria está quedando en manos de custodios cuya legitimidad está en entredicho, como han escrito recientemente Norman Finkelstein (*The Holo-*

*caust Industry*, 2000) y Peter Novick (*The Holocaust in American Life*, 1999). Para los más optimistas, los debates y controversias demuestran la vitalidad del tema y la reubicación del Holocausto y su significado como acontecimiento singular de la modernidad.

Alejandro Baer

## LO QUE QUEDA DEL RESTO

GIORGIO AGAMBEN, *Lo que queda de Auschwitz*, (Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera), Valencia, Pre-textos, 2000, 190 pp

El problema no era sólo si se puede hacer poesía después de Auschwitz. La lírica parece que siempre se las arregla, sean los tiempos buenos o malos. Incluso, mejor los malos. Después de Auschwitz lo ha hecho, cierto que desde el más absoluto desarreglo de la palabra y el balbuceo herméutico del lenguaje. Hasta puede que esto último se haya reconocido demasiado, y hubiera sido más adecuado para con autores como Celan y para con la historia misma no haber declarado el arreglo con tanta presteza. El problema es también cómo *pensar* después de Auschwitz, qué puede decir la razón ahora de “*eso que ocurrió*”, ahora, cuando, como constata Agamben al comienzo del libro, parecen suficientemente aclaradas las circunstancias históricas en que tuvo lugar el exterminio de los judíos. ¿Cabe algo así como una *ética more Auschwitz demonstrata*, que resista la prueba de esto que no tiene ni siquiera nombre, o sólo conoce nombres impropios como el de “holocausto”?

Sería una presunción intolerable afirmar que se ofrece algo así, desde luego.

Pero no es menos intolerable la insistencia —propia a veces de las víctimas— en la indecibilidad de lo que allí pasó, con la sacralización que ello conlleva. De lo que Agamben sí parece estar seguro es de que ninguna de las éticas de la segunda mitad del siglo XX han estado a la altura de esa tarea. Ni las éticas de la responsabilidad de un Hans Jonas, con todo su transfondo metafísico y religioso, ni las éticas del discurso, a quienes tiene no sin frecuencia en su punto de mira. Las primeras ofrecen soluciones, cuando no justificaciones, propias de una teodicea. Las últimas, fiándolo todo al diálogo y la palabra como lo esencialmente humano, ignoran que aquí se trata justamente del testimonio de quien ya no tiene palabra y de la aniquilación absoluta de lo humano que allí tuvo lugar. En general, todas tienden a querer restituir lo humano y a repetir incansablemente “*Plus jamais ça!*”. Y no hay, ni había, nada que restituir. La pregunta por lo que queda de Auschwitz lo es por lo que queda del hombre cuando “*ça* está en todas partes.” El escándalo del *Lager* es que no ha dejado de seguir ocurriendo por todo el planeta. No sólo las masacres. El macabro espectáculo del partido de fútbol entre los SS y los prisioneros del *Sonderkommando*, la escuadra especial encargada de llevar a sus

compañeros a las cámaras de gas, de desahuciar los cadáveres e incinerarlos, sigue celebrándose cada día en la televisión.

La última comparación puede parecer exagerada. Pero por ella se guía toda la argumentación de Agamben, y es difícil seguir ésta sin aceptar aquella. No es sólo que la situación límite revele en qué consisten la normalidad y la regla; es que la situación límite se ha convertido en normalidad y en regla. Auschwitz es el lugar donde la excepción es el paradigma de lo cotidiano, y no ha dejado de ser el paradigma desde entonces. Claro que algunas visiones más optimistas del mundo actual podrían negarlo. También hay tesis negacionistas respecto a los campos de concentración. Al fin y al cabo, es una cuestión de testimonio. ¿Y quién da testimonio de ellos? ¿Quién es el testigo? Los muertos, ya no pueden. Y los supervivientes –Primo Levi, Bettelheim, Antelme, todos aquellos cuyos textos relee ahora Agamben, y todos los que no escribieron– apenas se atreven: no han vivido hasta el fondo la experiencia de los campos de la muerte, puesto que no han muerto; y luego, queda la vergüenza de haber sobrevivido. En todo caso, su misma condición de supervivientes afectados les impediría ser testigos, en el sentido jurídico del término. Estamos ante lo intestimoniabile, ante una laguna constitutiva de la lengua humana y que sólo puede pertenecer a quien no tiene lengua: sólo él, testigo de lo intestimoniabile, puede dar testimonio.

Y éste es el que, en la jerga de los campos, se llamaba “el musulmán”. Esos muertos vivientes, derrumbados física y psíquicamente, sin habla ya ni apenas capacidad de percepción, que deambulaban espectralmente por el campo, evitados por sus compañeros y expuestos a los golpes de sus guardianes. (El término se debe, al parecer, a que, vistos de lejos, acurrucados, parecían árabes en oración). Ellos son el “testigo integral”, decía Primo Levi. Pero

lo son porque pueblan una zona gris entre la vida y la muerte, entre lo humano y lo no-humano: la imposibilidad de distinguir entre un hombre y un no-hombre que revela, sin embargo, cuál es el “fondo” de lo humano. Ellos plantean lo que Agamben quiere llamar la paradoja de Levi: “El hombre es lo que puede sobrevivir al hombre”: como musulmán, como humanidad destruida integralmente, infinitamente destructible.

El superviviente puede testimoniar por ellos. El sujeto del testimonio –que no es ni puede ser el testigo– lo da precisamente de la desobjetivación absoluta que es el musulmán. Y puede hacerlo solamente en la vergüenza que, según confiesan ellos mismos, sobrecoige a todos los supervivientes. Una vergüenza que no es un accidente psicológico, ni la mala conciencia por la buena suerte, sino –el análisis se hace aquí deudor explícito de Levinas– la estructura fundamental de toda subjetividad y de toda conciencia. La vergüenza de haber mantenido la decencia allí donde lo decente era no mantenerla. Lo que el musulmán –esa Gorgona a la que nadie puede mirar, y menos que nadie los verdugos– muestra, entonces, es la errancia que se abre en todo lo humano, la falta a sí mismo de sí mismo que supone la escisión irrellenable entre los salvados y los hundidos, entre los supervivientes y los muertos. Lo que queda, el resto de Auschwitz, es lo que queda *entre ellos*, lo que resta de lo humano, el testigo incapaz de testimonio. Lingüísticamente, el archivo: la brecha entre lo enunciado y la enunciación, la inscripción de lo no dicho o de lo no decible en todo decir. Lo que queda en el espacio irreductible que abre esa inscripción.

Auschwitz no queda dicho. Queda no-dicho en el testimonio de su existente imposibilidad, en la catástrofe de todas las categorías modales en las que articulaba hasta entonces el sujeto. Lo que queda, pues, es el testimonio de su resto, Ausch-

witz como resto. Es un libro sobre el resto, pero en un modo en que el resto no es menos que todo, sino la consistencia que adquiere el todo en su imposibilidad de coincidir consigo mismo ni con su parte. Lo que queda es el testimonio de la inhumanidad más humana de lo humano, el testimonio del musulmán que es imposible todo hombre: su fondo. ¿Debió haber dicho su “poso”? ¿Los restos que reposan, su consistencia última?

El libro es consistente, y no es éste su menor mérito. Una rica y articulada construcción de narración, testimonios y reflexión filosófica. Después de él, no se puede afirmar ya la imposibilidad de hablar de lo que pasó con los judíos en Europa entre 1933 y 1945, ni se puede ya hablar de ello como un hecho histórico más (grave que cualquier otro). Ni tampoco negarlo, si se acepta el argumento final; pues, ¿cómo negar aquello de lo que sólo se habla a partir de la imposibilidad de hablar? Podría no aceptarse, si alguien no acepta la línea de argumentación del estructuralismo y postestructuralismo francés que articula abiertamente el último capítulo del libro –y menos abiertamente los otros. Los negacionistas, desde luego, no la aceptarían, pero tampoco muchos que pretenden refutar a los negacionistas. Muchos que, además, a pesar de las agudas distinciones etimológicas que traza Agamben entre lo ético y lo jurídico en la abertura del libro, para colocar todas las categorías morales en la esfera de lo jurídico, quisieran seguir hablando de ética a pesar de Auschwitz, o precisamente a causa de

Auschwitz, y después de él. Encontrarán en este libro una consistencia inútil (que no desmerece al libro ni al autor, por supuesto).

Sin embargo, el problema no es sólo ese. El problema es el “fondo”. El “fondo” de lo humano. La inhumana humanidad que sobrevive a lo humano en el musulmán y que se revela *precisamente* en Auschwitz. Y queda a veces la presunción de que Auschwitz, ese lugar del resto, fuera *lo que faltaba*, aquello que quedaba para poder tener por fin lo humano al descubierto, desecado, sólo sus posos. Por supuesto, el hombre puede seguir siendo todavía infinitamente destruido, puesto que es indestructible. Pero, en cierto modo, ya no queda nada más. Un pensamiento y una realidad se cubren aquí perfectamente. Un poco como un nihilista que hubiera encontrado su nada, esta filosofía del testimonio de lo intestimoniable se encuentra con la realidad histórica imposible –que no debiera haber podido ser– y que le da por ello la ocasión de ese testimonio. La pretensión de haber refutado de forma “irrefutable y absoluta” el negacionismo sugiere que esta filosofía del resto no quiere conocer restos. Cuando una de las cosas más insoportables, más terribles de Auschwitz es que siempre puede ser (sencillamente, de buena fe o mala) negado. Queda el musulmán y el testimonio. Quedan quienes niegan a ambos. Queda, en realidad, todo (el resto).

Antonio Gómez Ramos