

Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa (o ¿puede Europa pensar de espaldas a Auschwitz?)*

*1ª Conferencia del III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March; lunes 7 de abril de 2003

Reyes Mate

1. En *Dialéctica Negativa* Adorno no sólo relacionaba la filosofía con Auschwitz sino que llegaba a afirmar que de Auschwitz nace un nuevo imperativo categórico: “Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante”¹. Si nos fijamos bien no dice que haya que recordar Auschwitz para que no se repita, sino que hay reorientar el pensamiento y la acción tal forma que ese pasado no se repita. No es un mero imperativo moral (como el kantiano), sino uno metafísico pues lo que está en juego es una teoría de la verdad, esto es, una nueva interpretación de la realidad.

Hoy sabemos algo que no podía saber Adorno cuando formulada su imperativo: que los genocidios se han sucedido en Camboya, Africa Central o Bosnia (claro que bajo otras formas). Podemos preguntarnos si ha sido porque no se ha recordado o porque no basta la memoria. Lo único claro, sin embargo, es que ya no podemos plantear el imperativo categórico sin tener en cuenta el hecho de la repetición de la barbarie.

No se puede decir que la filosofía ni la historia le hayan hecho mucho caso. Y, sin embargo, sería falso afirmar que la II Guerra Mundial no ha dejado huella en el pensamiento posterior. Ya sea el existencialismo sartriano, la crítica radical a la filosofía de Arendt, el desconstruccionismo de Derrida o el posmodernismo de Lyotard son impensables sin ese acontecimiento mayor de la historia europea². Pero, a pesar de todo, seguimos como si nada hubiera ocurrido: los mismos clásicos, las mismas lecturas, las mismas escuelas o corrientes, con los inevitables añadidos que conlleva el paso del tiempo.

No se puede negar, sin embargo, un mayor interés público por este momento. Si de los quinientos filmes que produjo Hollywood entre 1945 y 1960 sólo uno, *El diario de Ana Frank* (1959), estuvo dedicado al exterminio de los judíos europeos por el nazismo, la lista sería interminable en estos últimos años³. Se multiplican la edición de testimonios en papel y en vídeos, la creación de asociaciones de la memoria o de museos, la aparición de ensayos y libros de historia. Resulta cada vez más difícil hablar de Kant, Nietzsche, Hegel, Heidegger sin tener en cuenta el nazismo y empiezan a hacerse notar planteamientos políticos que no se hacen a espaldas de los campos de concentración. En evidente que una nueva sensibilidad está haciéndose notar.

2. ¿Qué se entiende por Auschwitz? El hecho de que para designar la destrucción de los judíos europeos por el nazismo se recurra a tantos nombres (en Francia predomina el término de *Shoah*, en Alemania *Auschwitz*, en los Estados Unidos *Holocausto*) da idea de la complejidad del fenómeno al que nos enfrentamos. Digamos que Auschwitz es la figura de una barbarie extrema, pero que culmina un proceso histórico de violencia. Quiero decir, por un lado, que es un hecho singular, desconocido hasta ahora en su maldad, pero que no surge de la nada, sino que es el resultado de una serie de causas que venían incubándose desde muy atrás. Es decir, Auschwitz es, por un lado, un hecho único y de alguna manera incomparable, pero, por otro, un genocidio más, un acontecimiento cuyas causas pueden ser identificadas y conocidas, aunque no consigan explicar lo que realmente tuvo lugar⁴. Afirmando, pues, la singularidad de este acontecimiento, pero me distancio de quienes se niegan a toda comparación, explicación o relación. Siguiendo a Primo Levi podemos decir que de Auschwitz lo podemos conocer casi todo pero no lo podemos comprender en el sentido de que no podemos identificar causas históricas que de una manera lógica y necesaria lleven a ese resultado.

Estos matices son importantes a la hora de abordar el espinoso asunto de la “singularidad de Auschwitz”, pero si subrayo aquí estos dos aspectos de Auschwitz (que es singular y que es el resultado de un proceso) es para hacer justicia a una serie de pensadores que fueron capaces de leer en la lógica de su tiempo, antes

¹ Adorno (1973) *Gesammelte Schriften*, 6, 358

² La construcción de la Unión Europea tiene por origen la decisión de poner fin a los conflictos armados entre los países europeos.

³ Annette Wieviorka (1998) *L'ère du témoin*, Plon, 154

⁴ Sobre la singularidad de Auschwitz remito a mi trabajo “La singularidad de Auschwitz”, *El País*, 22 de abril del 2002

ciertamente de que la catástrofe tuviera lugar, el peligro que se cernía sobre la humanidad. Gracias a que hubo un determinado tipo de filosofía que supo leer a tiempo en la lógica de la historia los gérmenes letales de una civilización, podemos hoy seguir haciendo filosofía, aunque la filosofía posterior no se haya enterado de lo ocurrido. Esos escasos pensadores figuras capitales para nuestro propósito pues revelan la capacidad y los límites de la razón a la hora de elaborar esa reorientación de la acción que plantea el imperativo categórico adorniano. Les llamaremos “avisadores del fuego”, una expresión benjaminiana que ahora le aplicamos a él y a otros como Rosenzweig o Kafka⁵.

Antes de analizar esos avisos conviene tener presente una información histórica. El historiador Eric Hobsbawm habla del “corto siglo XX” (que comprendería de 1914 a 1989) y de una “era de la catástrofe” que habría durado 31 años⁶. Esa manera de ver las cosas permite relacionar la crisis de 1914, que supuso el fracaso del proyecto europeo, con la catástrofe del holocausto. La *intelligentzia* europea vivió, en efecto, la guerra de 1914 como el fracaso del proyecto europeo de modernidad. Kant había hablado de cosmopolitismo y llegaron los nacionalismos; Hegel había apostado por la reconciliación y se hizo presente la guerra; la ilustración irrumpe en la historia como un proyecto de organización racional de la existencia y lo que se impone es la barbarie. El resultado final es que el ominoso mundo del *Weltgeist* desplaza al logos de la Ilustración. La generación del 14, de la que forman parte Heidegger, Ortega, Rosenzweig, Lukacs etc. se encuentra on dos tradiciones a sus espaldas: la Ilustración, que pone el acento en el presente (por eso es postradicional) y el Romanticismo, que busca en el pasado medieval el modelo de la actualidad. Hegel las funde a ambas en una filosofía de la historia que tiene la particularidad de convertir a la historia en tribunal de la verdad. Pues bien, esa generación, educada bajo ese tribunal de la razón, tiene que someter la barbarie de su tiempo al susodicho tribunal. La sentencia es demoledora: la barbarie era la consumación y la consumición de Europa. Las guerras eran producto del proyecto ilustrado y, por tanto, el final del sueño ilustrado. Como no daba más de sí había que empezar a pensar de nuevo. Esa conciencia la expresan filosóficamente como búsqueda de un nuevo principio del filosofar: Heidegger lo desplaza a los presocráticos; Ortega lo pone en la vida; Rosenzweig, en la experiencia y Benjamin en el lenguaje. Esa generación hizo gala de una capacidad inventiva que no encontraremos en los pensadores que sobrevivirán a la segunda gran guerra.

3. “Los avisadores del fuego”.

El aviso de Rosenzweig se resume en la denuncia de la filosofía occidental por idealista. Y no lo hace Rosenzweig desde el horizonte de un pensamiento materialista, sino porque ve en el idealismo la tentación del totalitarismo. Si el hombre occidental tiene que reducir la pluralidad de la vida a un único elemento para poder pensar -es lo que ocurre cuando Tales sentencia que “todo es agua”- porque si no, no hay manera de pensar, entonces el civilizado hombre occidental inaugura una historia de violencia, que algunas pocas veces será sólo teórica y, las más, también política, hasta llegar al “todo es raza”, que es la negación de toda política. El momento violento de la filosofía reside en ella misma, en la decisión de identificar conocimiento de la realidad con apropiación de una pretendida almendra esencial -lo óptico es lo que es-, desentendiéndose del resto de realidad porque no pertenece a la esencia. La violencia que supone reducir la riqueza de la realidad a la almendra de la esencia permite al sujeto que conoce dominar el mundo, pues ese mundo ya macerado por lo que se entiende por conocimiento, acaba siendo un objeto del sujeto. Lo problemático del idealismo no es que pase de largo por la realidad, al estar más atento al modo del conocimiento que a su contenido, sino el totalitarismo que lleva consigo al reducir la pluralidad del mundo a un único elemento, llámese agua, Dios, naturaleza, proletariado o raza. Rosenzweig avisa con tiempo de la violencia latente en nuestra manera de conocer o, como traducirá luego Levinas, de que el idealismo es una ideología de la guerra.

Rosenzweig muere en 1929, cuatro años antes de que los nazis ganen las elecciones trece años de que Hitler decreta “la solución final”. Un lector atento de Rosenzweig, Walter Benjamin va a adentrarse por las vías críticas abiertas por aquél, persiguiendo los rastros de la violencia de la filosofía en el lenguaje y en la política. La violencia del lenguaje cristaliza en una teoría de la verdad empeñada en que las cosas respondan al nombre que el hombre las pone, en lugar de responder con el lenguaje a lo que las cosas son⁷. Es, como dice escueta y gráficamente Benjamin, la sustitución del nombre por el juicio, es decir, de sustituir la actividad consistente en dar nombre a las cosas, tras escuchar lo que son, a decidir arbitrariamente un nombre para que sean lo que queremos que sean.

La violencia política no la sitúa Benjamin tanto en el totalitarismo subyacente al idealismo del

⁵ La expresión está tomada del escrito *Dirección Unica* (Taurus, Madrid, 1987, 64), Ver R. Mate y J. Mayorga “Los avisadores del fuego”, revista *Isegoría*, 23, 2002, 45-69

⁶ F. Gil Villegas, (1996) *El Mesías y los profetas. Lukacs y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, FCE, México y el de S. Zweig (2001) *El mundo de ayer*, El Acantilado, Barcelona

⁷ Aquí se está aludiendo a la teoría benjaminiana del lenguaje. Para una explicación somera cf. Reyes Mate (1998) *Heidegger y el judaísmo*, Anthropos, Barcelona, 86 y ss.

pensamiento occidental, cuanto en la in-significancia de lo singular para ese mismo idealismo. Es como si sólo supiéramos pensar a lo grande: en vez de pensar al hombre real construimos un sujeto transcendental -la humanidad- que sería el sujeto real de los derechos humanos, por ejemplo. Ahora bien, si aceptamos como doctrina indiscutible la existencia de los derechos humanos, mientras en la realidad de los hombres concretos brilla por su ausencia, será porque para la verdad de esa doctrina lo importante es el sujeto transcendental y no los sujetos reales. Esto quiere decir que para esa doctrina o, mejor, para la filosofía que segrega ese tipo de doctrinas, la realidad concreta es in-significante, por eso puede la humanidad gozar de buena salud aunque los hombres de carne y hueso estén en las últimas⁸. El peligro de este tipo de construcciones teóricas es que pueden justificar cualquier proyecto que apunte muy alto cuyo, aunque tenga un severo costo humano y social, porque lo concreto, al carecer de significación teórica, ni valida ni invalida al proyecto general.

Esto se ve mucho más claramente en las teorías del progreso, tan volcadas hacia la promesa de felicidad de futuras generaciones o de una buena parte de la humanidad presente, que no puede ver los cadáveres y escombros que cimientan la marcha triunfal de la historia. Las filosofías de la historia (sean sus autores Condorcet, Hegel o Marx) dan por supuesto que el progreso tiene un costo humano y un deterioro de la naturaleza, cadáveres y escombros, como dice Benjamin en su *tesis* novena. El problema es ver cómo se valora ese costo. Hegel responde gráficamente cuando escribe que son “una florecillas pisoteadas al borde del camino”, es decir, es algo inevitable, un mal menor, algo en cualquier caso provisional o excepcional pues el propio progreso acabará reciclando el daño causado. Por ahí no pasa Benjamin pues advierte que “para los oprimidos la excepcionalidad es la regla” (*tesis* octava). La prueba de que esa excepcionalidad es la regla es que “no hay documento de cultura que no lo sea también de barbarie” (*tesis* séptima).

Lo que Benjamin propone es interrumpir esa lógica letal, “pasar a la historia el cepillo a contrapelo” (*tesis* séptima), es decir, juzgar los logros relativos del progreso a partir del destino de los sistemáticamente oprimidos. La estrategia de Benjamin tiene una dimensión moral y política, pero también epistemológica. Someterse a la lógica del progreso, viene a decir, significa aceptar el triunfo definitivo del fascismo. El fascismo es algo más que el fenómeno histórico que llamamos hitlerismo: es una batalla hermenéutica en torno al costo de la historia. Si damos por hecho que el costo humano y material del progreso es in-significante porque la significación es cosa de la idea o del éxito global de la operación, nada impide que el crimen se repita, se perpetúe y alcance cada vez mayores proporciones. El poder del fascismo no consiste tanto en su dominio político planetario cuanto en la interiorización de su lógica, es decir, en el consenso alcanzado en nuestra cultura de que el costo es inevitable. No hay mejor prueba de que el enemigo de ayer sigue actuando que el vivir como si estuviéramos a salvo, entendiendo que el daño causado ha quedado amortizado con las ganancias del progreso. Mientras nos creamos eso desconoceremos lo esencial: que “el enemigo no cesa de sumar victorias” (*tesis* sexta). Por eso, sentencia Benjamin, nada ha favorecido tanto al fascismo como la falsa creencia de que es la negación del progreso. Mientras no se vea su relación, la apuesta general a favor del progreso acrecienta el caldo de cultivo de la barbarie (*tesis* octava).

Kafka describe por adelantado la sociedad que viene con imágenes de una precisión extrema. Es obligado referirse a *La colonia penitenciaria*, que muestra bien cómo la máquina acaba devorando al hombre, o a sus descripciones de la burocracia, prueba fehaciente de la sinrazón de nuestros sistemas de vida⁹. Pero también podemos fijarnos en otras dos figuras igualmente decisivas. Juan Mayorga llama la atención, por ejemplo, sobre la animalización del hombre, tan frecuente en sus relatos¹⁰. El Gregorio Samsa, de *La Metamorfosis*, amanece convertido en un gusano (el término alemán es “Ungeziefer”, que era como luego llamarían los nazis a los deportados judíos). Kafka no ve al hombre como un ciudadano, como un sujeto de derechos, sino un ser reducido a su condición animal, a nuda vida, a puro cuerpo del que ha huído toda chispa divina, como dirá también Primo Levi de los *musulmanes*. La segunda figura, bien señalada por G. Agamben, se refiere a la disolución de la diferencia entre público y privado: *El Proceso* empieza narrando la transformación de algo tan privado como un dormitorio en algo tan público como una sala de juicios. El deslizamiento de lo público a lo privado -y la correspondiente publicitación de lo privado- es por supuesto una de las características de nuestra sociedad, al tiempo que señalan la crisis del espacio público y, por tanto, de la política. Pero, además de eso, es un adelanto premonitorio de lo que será el campo de concentración en el que el deportado es despojado de toda humanidad para ser reducido a puro cuerpo, siendo el cuerpo del deportado el objetivo político de la organización del campo¹¹. Toda la ida del campo está pensada en torno al cuerpo. Para los carceleros, el sentido del campo es reducir la existencia del prisionero a las funciones biológicas del cuerpo:

⁸“Para dotar al colectivo de rasgos humanos, el individuo tiene que cargar con lo inhumano. Hay que despreciar la humanidad en el orden individual para que ésta aparezca en el plano del ser colectivo”, W. Benjamin GS II, 3 ,1102)

⁹ El libro de J.M. González (1989), *La máquina burocrática*, Visor, Madrid, tiene por subtítulo: *Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*.

¹⁰ Juann Mayorga *La filosofía de la historia de Walter Benjamin*, tesis doctoral presentada en la Uned, 1997

¹¹ G. Agamben (2001) *Medios sin fin*, Pre-Textos, Valencia, 102

comer, defecar, matar y hacer desaparecer el cuerpo. Y si lo privado es lo público, la lucha del prisionero va a consistir en tratar de transformar vanamente lo público en privado.

Estos avisos demuestran que no toda la filosofía calló, que no toda filosofía estuvo ciega a la catástrofe que se avecinaba. Hubo quien alertó, sea poniendo ante los ojos de sus contemporáneos imágenes de lo que acabarían siendo, sea planteando una estrategia de interrupción de una lógica letal preñada de insospechadas posibilidades destructoras. Avisan de que bajo el logos se esconde una cultura de la guerra; de que el sufrimiento singular no es el precio de grandeza alguna; de que la grandilocuencia del “hombre sujeto de derechos” no más que un ser humano reducido a la animalidad. Para una filosofía que quiera seguir pensando, el rescate de esta tradición es urgente e imprescindible.

3. Si traigo a colación a quienes fueron capaces de avisarnos del fuego no es, sin embargo, para reivindicarlos por su actualidad, sino para señalar su inactualidad. Me explico. Aunque hoy podemos decir que las peores predicciones se cumplieron (y en eso sí que son actuales), lo que hay que señalar inmediatamente es que fueron impensablemente superadas. Ellos habían avisado de la existencia de campos de concentración y llegaron los campos de exterminio; se había denunciado la in-significancia del individuo concreto por parte del progreso y lo que tuvo lugar fue un crimen contra la humanidad; el hitlerismo fue descrito como la irrupción del mal elemental, desbordando con su furia los diques de la civilización occidental, y lo que hemos visto ha sido la transfiguración casi-natural del hombre civilizado en hombre criminal...

Tenemos, por consiguiente, dos momentos que conviene diferenciar: por un lado, que los avisos se cumplieron, y, por otro, que fueron totalmente desbordados. Esos dos momentos son capitales para una filosofía después de Auschwitz pues lo que nos dicen es, por un lado, que la filosofía (una determinada filosofía), mediante sus análisis críticos, fue capaz de perforar la realidad y dar con la lógica de muerte subyacente a la filosofía occidental, pero, por otro, que lo que ocurrió desbordó todas las previsiones de suerte que lo ocurrido fue impensado y, por eso, se convierte en lo que da que pensar.

Esto significa que no basta recuperar los instrumentos analíticos de los avisadores del fuego, sino que al ser Auschwitz lo impensado, se convierte en el punto de partida de lo que da que pensar. Ahora bien, pensar lo impensado es asunto de la memoria, esto es, supone, para poder pensar, traer a presencia, mediante el recuerdo, lo que no pudo ser pensador pero tuvo lugar. Y es aquí donde memoria e imperativo categórico adorniano se encuentran: la nueva orientación del pensamiento y de la acción que reclama Adorno para evitar la repetición del crimen debe partir de Auschwitz porque es lo que da que pensar al haber sido lo impensado. El lugar de la memoria es ese hiatus entre lo que ha sido anunciado y pensado, por un lado, y lo impensable pero que tuvo lugar, por otro. Naturalmente que para esta faena el recurso a los avisadores del fuego es capital como metodología, pero siempre que seamos conscientes de sus límites, de los límites de la razón.

4. El problema de la memoria es el de su debilidad extrema. Benjamin la adjudicaba un poder mesiánico, pero un débil poder mesiánico.

Que hemos olvidado Auschwitz es innegable. Quien visite hoy en día en campo de exterminio de Belzec, donde en tres hectáreas mataron a más de medio millón de judíos en nueve meses escasos, puede hacerse idea de lo que significa olvido: en ese lugar, que ahora tiene el aspecto de un bosque apacible, nada hay que le recuerde que la tierra que pisa es una mezcla de huesos molidos y grasa humana. Para la generación actual eso es un bosque apacible. Y Belzec es una metáfora extrema del destino que ha tenido ese tipo de acontecimientos que designamos bajo el nombre de Auschwitz.

¿Cómo ha sido posible? ¿por qué se ha olvidado? Las razones son múltiples. Hay, en primer lugar, una razón psicológica que aconseja a quien ha vivido experiencias traumáticas olvidar para seguir viviendo: Hay también razones políticas -las políticas de la memoria- que, conscientes del poder subversivo de la memoria, la administran en función de los intereses políticos presentes. Esto es lo que ha ocurrido incluso con Auschwitz. Los soviéticos, por ejemplo, quisieron hacer de los campos lugares de lucha antifascista, por eso ocultaron o manipularon todo lo que relacionara al campo con debilidad o, pasividad. Los polacos, lógicamente preocupados con sus señas de identidad, subrayan lo polaco de Auschwitz, aunque eso suponga deformar la realidad. Ahora bien esas políticas de la memoria no hubieran alcanzado su objetivo si no hubieran descansado sobre una estructura amnésica que vertebra la lógica moderna, nuestro modo de conocer, el concepto que tenemos de verdad. Las políticas de la memoria tienen éxito porque la memoria es *quantité négligéable* para el conocimiento y la verdad.

Heidegger nos ponía en la pista cuando hablaba del olvido del ser como de algo congénito a la metafísica occidental. No se olvida al ser por un descuido -si así fuera poco costaría recordarle- sino que es algo inevitable a nuestro modo de conocer. Lo que se quiere decir es que nuestra forma de conocer es olvido porque consideramos que hay algo en la realidad que es insignificante para el conocimiento. Olvido e insignificancia es lo mismo (y de esto hablaremos en la segunda conferencia). Si el conocimiento tiene que ver con el núcleo duro, la esencia, de la realidad, entonces todo lo contingente (lo caduco por naturaleza o lo fracasado por

historia) no formará parte de lo que es esencial, de lo que es, sino de la historia de ese ser. La esencia, dice Hegel, es lo que ha sido y se mantiene en el ser; lo histórico es lo que ha sido y ha quedado aplastado en el camino: entonces es olvidado, no considerado, porque es irrelevante para el conocimiento de la realidad.

5. No olvidemos, en cualquier caso, que cuando hablamos de memoria de Auschwitz nos estamos refiriendo a las víctimas; víctimas que reclaman un re-conocimiento, es decir, ser significativas a la hora de comprender nuestra realidad. Ahora bien, reconocer lo oculto u olvidado como parte del presente significa reconocer la actualidad de las injusticias causadas a las víctimas. Esas injusticias son nuestra deuda, son nuestro problema, nuestra responsabilidad. Es por esto que memoria es sinónimo de justicia y que su antónimo no es tanto injusticia cuanto olvido.

La gran paradoja de Auschwitz es que, por un lado, exige el recuerdo, plantea el deber de recordar, mientras que, por otro, ella misma no ayuda en esa tarea. Dice, en efecto, el historiador Vidal Naquet que lo que caracteriza a Auschwitz, más allá de su carácter inédito de barbarie, es “la négation du crime à l’intérieur du crime lui même”¹². Auschwitz no remite sólo a la liquidación física de seis millones de judíos, sino que también señala un proyecto de silenciamiento y destrucción de todo rastro del crimen. Era el mayor desafío a la memoria.

La derrota militar de Hitler impidió la consumación del proyecto, pero cabe preguntarse si el proyecto de olvido ha sido realmente un fracaso o no. El teólogo Metz se pregunta si no murió en los campos de exterminio, junto al pueblo de la memoria, la capacidad de recordar. Adorno abunda en la misma idea cuando escribe “el que en los campos de concentración no sólo muriese el individuo, sino el ejemplar de una especie, tiene que afectar también a la muerte de los que escaparon a esa medida”¹³. Por eso Auschwitz no sólo provoca el recuerdo sino también el olvido. Quien visite aún hoy los campos de exterminio de Auschwitz Birkenau, Sobibor y, sobretodo, Belzec tiene que preguntarse si el abandono de esos campos no tiene que ver con el olvido de su significación. Esa es la gran paradoja de Auschwitz: que nos obliga a recordar, sabiendo que allí murió de alguna manera la capacidad del recuerdo.

Recordar Auschwitz lleva consigo la construcción de una cultura de la memoria que arroje y sensibilice al recuerdo específico de Auschwitz. A eso quizá se refiera Adorno cuando, en su nuevo imperativo categórico, no se queda en la memoria de Auschwitz sino que pone como condición “el reorientar el pensamiento y la acción”. Eso lo podemos interpretar como una invitación a la creación de una cultura de la memoria.

6. Si la cultura dominante tiende al olvido, la creación de una cultura de la memoria acusará lógicamente esa situación. Eso quiere decir, por un lado, que será fragmentaria, estará hecha de “restos” del naufragio, no podrá ser sistemática; y, por otro, conlleva enriquecer con nuevos significados lo hasta ahora considerado insignificante (el olvido). Y esto vale también para el recuerdo de Auschwitz.

Hay que reconocer que ya se ha andado mucho camino. Aunque la filosofía se haya desarrollado de espaldas a Auschwitz, no han faltado esfuerzos minoritarios, hechos sin perder la cara del horror, de suerte que a estas alturas algo podemos decir, por ejemplo, enumerar con fundamento los pilares de lo que debería ser una cultura de la memoria. Son éstos:

A. En primer lugar, *una teoría del conocimiento de la que forme parte el pasado*. Ya ha quedado insinuado que no es tarea fácil pues el conocimiento moderno es de presente. Que lo ausente forma parte del presente, y no como invitado de piedra, sino como perspectiva del todo, supone un gran reto. Para este punto la ayuda de Benjamin es inestimable. Para él la memoria o visión de los vencidos es la única mirada capaz de descubrir tras la apariencia de *naturaleza*, la historia real y, por tanto, la responsabilidad histórica. Benjamin recurre a la figura barroca del alegorista para explicar cómo se lleva a caso ese descubrimiento. Para el alegorista la historia se presenta, de entrada, como un enigma pues éste pone la mirada en los aspectos fracasados de la historia y esos aspectos toman una forma natural, como una recaída en la naturaleza. El desafío del enigma consiste en descubrir, tras formas naturales y petrificadas, la mano del hombre. Esa indistinción entre naturaleza e historia, condensado en las ruinas del pasado, es la substancia del drama barroco. El alegorista tiene que enfrentarse a esas ruinas como el exégeta a un texto desconocido. Es decir, tiene que descifrar una escritura misteriosa. Pero con un matiz: ese texto es una ruina, un fragmento del pasado que encierra en su interior “todo lo que la historia tiene de intempestivo, de doloroso, de fallido”¹⁴. Lo que el alegorista va a

¹² P. Vidal-Naquet (1991) *Les juifs, la mémoire et le présent*, Paris, La Decouverte, 416

¹³ Adorno, 1966, *Negative Dialektik*, 353

¹⁴ Benjamin precisa el sentido de la alegoría por contraste con el símbolo: “mientras que en el símbolo, con la transfiguración de la decadencia, el rostro transformado de la naturaleza se revela fugazmente a la luz de la redención, en la alegoría la facies hipocrática de la historia se ofrece a los ojos del observador como paisaje primordial petrificado. Todo lo que la historia desde el principio tiene de intempestivo, de doloroso, de fallido, se plasma en un rostro; o, mejor, en una calavera... Tal es el núcleo de la visión alegórica, de la exposición

descubrir realmente, descifrando ese texto, no es una nueva significación, sino la vida misma, como si lo que ésta tiene de fracasado y frustrado le diera ese marchamo de realidad que oculta el éxito¹⁵.

La mirada compasiva del autor alegórico es la de quien, a la vista de las ruinas de la historia, se declara en duelo por las ansias de felicidad de tantos muertos abandonados en la cuneta de la historia. Ese estado de duelo o compasión es inexplicable sin el deseo de felicidad, aunque éste haya quedado frustrado. Las ruinas, en Benjamin y Adorno, como el abandono, en Kafka, expresan negativamente un mundo de felicidad deseada. Y algo más. Si esas ruinas no son, a fin de cuentas, *naturaleza*, sino historia viviente, lo que está planteando la actualización de la esperanza frustrada es un deseo de redención¹⁶. Para llegar a esta extrema afirmación hay que sacudirse el hechizo mítico que tiene hipnotizado al hombre moderno y que está tan bien expresado por Antígona cuando dice que “nunca sufrió el inocente”. Si el que sufre no es inocente, todo sufrimiento es culpable. La mirada compasiva del alegorista, por el contrario, descubre, bajo la frialdad de los muertos, sus legítimos deseos de felicidad. Los descubre, los acoge y plantea la actualidad de sus demandas. La vigencia histórica de la visión de los vencidos es *su* memoria, es decir, nuestro recuerdo de ellos. La memoria no salva al hombre pues no responde; sólo salva a la causa, haciéndola actual, rescatándola de la indiferencia natural. “Así como los muertos están entregados inermes a nuestro recuerdo, así también es nuestro recuerdo la única ayuda que les ha quedado; en él expiraron, y si todo muerto se asemeja a alguien que fue liquidado por los vivos, así también a alguien que éstos han de salvar, sin saber si alguna vez lo conseguirán. El recuerdo apunta a la salvación de lo posible, que aún no ha sido realizado”¹⁷. Sin nuestro recuerdo las ruinas de la historia, esto es, los fracasados y las víctimas, serían un fósil natural. Sólo el recuerdo de los vivos puede hacer entender que allí se cometió una injusticia que sigue clamando por lo suyo. La memoria tiene esa función vital, que es muy modesta, en cualquier caso, pues puede actualizar la pregunta sin que esté de su mano la respuesta.

B. El segundo rasgo es de naturaleza política y consiste en *considerar al campo como símbolo de la política*. Esta idea, presentada brillantemente por Agamben, desarrolla una idea que está *in nuce* en Benjamin¹⁸, Adorno y luego en Levinas¹⁹. El campo, dice Agamben²⁰, es el espacio que se abre cuando el estado de excepción se convierte en regla. Himmler creó Dachau para prisioneros políticos y, para poder hacer con ellos lo que quisiera, tuvo que colocarles al margen de las reglas del derecho penal y del derecho penitenciario, es decir, declararles el estado de excepción. Entonces todo es posible, por eso lo propio del totalitarismo es el campo. Lo que, en resumidas cuentas, caracteriza al campo es, por un lado, el estado de excepción, es decir, la *suspensión de toda norma*, la transformación de la decisión del que manda en regla, y, por otro, la pérdida, por parte del hombre, de su subjetividad (deja de ser sujeto de derechos) y, consecuentemente, *reducción a nuda vida*.

a) No habría mucho que objetar si el problema consistiera en reconocer al campo como símbolo de la política nazi. Esa tesis está magistral y tempranamente formulada por Levinas, en un escrito de 1934 titulado “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”²¹. Las ideas que desarrollaba el autor eran las siguientes:

barroca y secular de la historia en cuanto historia de los padecimientos del mundo, el cual sólo es significativo en las fases de su decadencia”. W. Benjamin (1990) *El Origen del Drama Barroco Alemán*, Taurus, Madrid, 159

¹⁵ José Antonio Zamora resume la investigación benjaminiana diciendo que “la alegoría abre pues los ojos para la dimensión catastrófica de la historia y de la vida individual tal y como de hecho ambas transcurren”, cf. J.A. Zamora “Civilización y barbarie. Sobre la Dialéctica de la Ilustración en el 50 aniversario de su publicación”, en *Scripta Fulgentina*, año VII/2, nr. 14, 1997, (255-291), 271

¹⁶ Scholem y Benjamin creían ver, tras la escritura de Kafka, las huellas de una teología negativa. Scholem lo expresaba poéticamente de esta suerte: “sólo así irradia la Revelación/ en tiempos que Te han abandonado/ Tu nada es la única experiencia/ que de Ti le sea permitida”. El comentario que le hacía Benjamin: “he intentado mostrar cómo en el reverso de esa “nada”, en su dobladillo, como si dijéramos, es donde Kafka ha intentado tocar, con las llemas de los dedos, la redención”. Textos citados por M. Löwy (1988) *Rédemption et Utopie*, Puf, Paris, 101

¹⁷ Adorno, GS, 18, 235

¹⁸ Uno de los momentos más inquietantes de la historia política es por qué se prefiera la sumisión voluntaria a la amistad o a la libertad. Esta es la gran cuestión planteada por La Boétie *Les discours de la servitude volontaire* cuya fascinación no ha perdido el menor brillo.

¹⁹ Esta es la tesis de G. Agamben (1998) *Homo Sacer*, Pre-textos, Valencia, luego resumida en G. Agamben (2000) *Medios sin fin*, Pre-textos, Valencia.

²⁰ Tomo estas reflexiones del apartado “¿Qué es el campo?”, en Agamben *Medios sin fin*, 37-43

²¹ Levinas, E. (1997) “Quelques réflexions sur la philosophie du hitlerisme”, suivi d’un essai de Miguel Abensour (Rivages de Poche, Paris), en adelante RH. Hay traducción castellana de J.R. Iraeta en AAVV (1998)

en primer lugar, que el hitlerismo no es una locura sino el sueño de los sentimientos elementales. Esos sentimientos encubren una filosofía pues expresan la primera actitud de un alma frente al conjunto de lo real, es decir, prefiguran el sentido de la aventura a la que el alma está expuesta en el mundo, si no logra desprenderse de esa elementalidad mediante el pensamiento, es decir, si no se decide a pensar.

Ese pensar de más, para poner freno a la aventura de los sentimientos elementales, es lo que ha hecho la civilización occidental, gracias a las grandes tradiciones que la han conformado: el judaísmo, el cristianismo, el liberalismo. El hitlerismo supone pues la ruptura de esos diques civilizatorios y, por tanto, el enfrentamiento total con las tradiciones que los han conformado.

En segundo lugar, que el bien máspreciado de Occidente es la libertad. Pero ésta no se agota en las libertades políticas. La libertad es un sentimiento de liberación absoluta del hombre frente al mundo y frente a las posibilidades que incitan a su acción. La libertad es liberación de los condicionantes que suponen el tiempo y la historia. Hay liberación del tiempo cuando se puede poner coto a las consecuencias de una acción, de suerte que éstas no parezcan irreparables. A primera vista, todas las consecuencias de una acción son irreparables. Podemos ser más o menos libres en hacer algo pero, una vez hecho, nadie puede controlar las consecuencias directas e indirectas de esa acción. El hecho consumado se presenta así al hombre como algo inamovible y, por tanto, irreparable. Nada puede hacer frente a lo ya hecho si no es cabalgarlo y, por tanto, continuarlo. La libertad supone o supondría recuperar la acción, poder hacerla de nuevo, darla un nuevo comienzo. En eso ha consistido la civilización occidental, en luchar contra la tiranía del tiempo y de la historia en defensa de la libertad.

En tercer lugar, que la ruptura con la idea occidental del hombre sólo sería posible si la situación a la que el hombre está atado fuera erigida en el fundamento del ser del hombre, es decir, si la barbarie que se quiere domeñar fuera considerada principio espiritual del hombre. Y esto es lo que ha ocurrido cuando se ha convertido al cuerpo -que es algo a lo que el hombre está atado- en la base del hombre. El cuerpo no es sólo un desgraciado o afortunado accidente que nos pone en contacto con el implacable mundo de la materia. Es, más bien, una adherencia de la que uno no escapa. La filosofía moderna ha descubierto el cuerpo y se ha reconciliado con él. La esencia del hombre no está en un yo desprovisto de materia sino en la relación al cuerpo.

Pues bien el hitlerismo ha colocado a la base de su concepción del hombre el sentimiento del cuerpo, llevándolo al extremo, es decir, al centro de la vida espiritual: “lo biológico con todo lo que conlleva de fatalidad se convierte en más que un objeto de la vida espiritual, se torna su corazón”. El corazón de la vida espiritual es la sangre y la tierra, las llamadas de la herencia y de la tradición. El hombre ya no está constituido por la libertad, sino por “por una especie de encadenamiento”. Ser uno mismo no es estar por encima de las contingencias sino “tomar conciencia del ineluctable encadenamiento original, exclusivo a nuestro cuerpo; es, sobretodo, aceptar este encadenamiento”²² (RH 70). El hitlerismo eleva a ideología la reducción del hombre a nuda vida, que luego ejecutará en los campos de concentración. Pero lo que importa ver es que la biopolítica que quiere llevar a cabo sobre los cuerpos de los deportados es la proyección de una operación metafísica de encarcelamiento que ellos han operado previamente sobre sí mismos.

b) Agamben toma de Levinas la tesis de la biopolítica pero para aplicarla no ya al hitlerismo sino a toda la política moderna.: “es el acontecimiento que marca de manera decisiva el propio espacio político de la modernidad...es la matriz oculta de la política en que todavía vivimos...es el nuevo *nomos* biopolítico del poder”²³. Para ello cuenta no sólo con el antecedente de Foucault, sino también con la complicidad del propio Adorno²⁴: el mundo moderno “es un único campo de concentración que liberado de su contradicción se toma a sí mismo por el Paraíso Terrestre”. Según este planteamiento, “todo es campo”, no hay un exterior al mismo, sino que todos, víctimas y verdugos, detentores del poder y oprimidos, todos estamos dentro, aunque con discursos diferentes. Los vencedores hacen un discurso universalista, colocándose por encima del campo. Pero ¿es todo campo? ¿es nuestra sociedad equirable a Dachau o Sobibor?, ¿no resulta excesivo extender el simbolismo del campo de concentración hasta los espacios lejanos del liberalismo democrático?

Agamben se responde a sí mismo diciendo que formalmente nada tienen que ver y sería una ofensa para las víctimas de los campos mantener sin más esa afirmación.

1º Pero, “campos, haylos”. Notemos los siguientes “espacios sin derecho”: la situación de inmigrantes sin papeles (¿cómo no recordar la afirmación de Abel Matutes, Ministro a la sazón de AA EE: “para el Estado el emigrante sin papeles no existe”; entiéndase bien: no existe como sujetos de derechos, pero sí como mano, mano de obra, puro cuerpo, nuda vida). También las zonas de espera de los aeropuertos internacionales, los centros de internamiento en Lanzarote o Fuerteventura, o esos recintos cerrados que los Estados de Derecho destinan a apátridas, indocumentados, desnaturalizados o, simplemente, exiliados. El lugar más notable de estos

Judaísmo y límites de la modernidad (Ríopiedras, Barcelona), 65-75

²² Levinas, RH, 70

²³ En Agamben *Medios sin fin*, 41 y 43

²⁴ Adorno (1962) “Aldous Huxley y la utopía, en *Prismas. La crítica de la cultura y de la sociedad*, Ariel, Ariel, Barcelona, 101

“espacios sin derecho” es el creado por la “military order” del Presidente de los EEUU (13 de nov del 2001) que coloca bajo jurisdicción especial a los non-citizens sospechosos de actividades terroristas; la orden autorizaba a “detenciones ilimitadas” y entrega a tribunales militares (previamente, el 26 de oct del 2001, un Patriot Act autorizaba al fiscal general a detener a cualquier extranjero sospechosos de amenazar la seguridad nacional. Estas órdenes del presidente Bush borran todo estatuto jurídico del detenido, creando entidades que el derecho no sabe cómo nombrar ni clasificar.

2º Esos lugares no son rarezas sino que se corresponden de alguna manera con lo que es la política y el poder modernos.

Entiendo que la definición de Carl Schmitt de la política “Die Unterscheidung entre el amigo y enemigo” recoge una larga tradición filosófica que llega hasta Hegel Weber. El enemigo (“hostis” y no “inimicus”) es aquel al que se hace la guerra porque no es “amicus”, esto, de la propia sangre y tierra.

Por lo que respecta al poder, también Schmitt da la pauta cuando define al soberano como “quien declara el estado de excepción”, esto es, suspende el derecho. Para Carl Schmitt el acto político por excelencia -el gesto del soberano- es un acto de decisión²⁵. Y en ningún lugar se expresa mejor ese gesto que en el momento de decidir el estado de excepción pues en ese acto se suprime el derecho, de suerte que todo queda a merced de la decisión del soberano. Toda la política nace y se legitima en la decisión del soberano. Y eso vale para la creación del derecho como para su supresión. Lo que pasa es que donde mejor se visualiza el decisionismo de la política es precisamente en el acto de suspender el derecho pues una vez que han quedado fuera de juego las reglas de juego, legalmente establecidas, lo que manda es la decisión²⁶.

Y eso es lo que ocurre en el campo: que el otro es reducido a una sangre y tierra enemiga y que el soberano tiene el poder de esa reducción.

Esa excepcionalidad de la política schmittiana se expresa en el liberalismo bajo formulaciones ambiguas tan nobles como la de Lincoln: la democracia es el poder del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. En el “para” el pueblo se esconde la biopolítica, i.e, la idea de un pueblo (plebs, no populus) sometido.

3º Habría que rastrear también en la filosofía, en sus formulaciones más elevadas, rastros de esa reducción del hombre a nuda vida. Jean Luc Nancy lo ha hecho a propósito del Imperativo Categórico Kantiano que es un generoso empeño en fundamentar racionalmente la ley moral mediante el método de convertir la máxima de la propia acción en ley; de esta suerte el sujeto racional actúa no conforme a una ley existente (que no sería suya, lo que afectaría al principio de autonomía), ni por interés (lo que afectaría a la dimensión universal propia de la razón).

Ahora bien, dice Nancy, este proceder no nos convierte en legisladores sino en los seres más desgraciados del mundo. No es lo mismo, en efecto, actuar legislativamente que ser legisladores de la ley moral. Para actuar legislativamente basta intentar que nuestra acción sea buena para todos. Basta intentarlo, pretenderlo... Pero nada ni nadie nos garantiza que lo consigamos: no hay por definición ninguna instancia superior a la que acudir para que lo sancione. El hombre queda entonces, “abandonado”, dice Nancy, a sus propios criterios. Y pro eso Kant propone “die Achtung”, esto es, el sometimiento respetuoso a la norma existente.

c) De todas formas, una interpretación rigurosa del “todo es campo” o del campo como símbolo de la política debe pasar por una precisión capital de Benjamin. En su *tesis* octava dice que “la tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en el que vivimos es la regla”²⁷. Y, a continuación señala: “tenemos que llegar a un concepto de historia acorde con ese estado de excepción”. Lo que ahí nos dice es que de la misma historia hay dos lecturas. Por un lado están esas filosofías de la historia llamadas progresistas porque ponen al progreso como objetivo de la humanidad; lo que les caracteriza es un optimismo militante portado por el convencimiento de que vamos a mejorar, aunque haya que pagar a veces un precio no deseado, precio, por supuesto, provisional y rentable pues redundará en mejoras sea del futuro sea del resto de la comunidad. Es la historia de los vencedores sembrada de figuras heroicas y geniales, padres de la patria. Por otro, está la historia de los oprimidos.

Esto quiere decir que si “todo es campo” no lo es de la misma manera para todos: unos están dentro y otros les hacen estar dentro. Por eso hay dos lecturas de la misma realidad: para unos el estado de excepción es la regla, mientras que para otros la excepcional es provisional y contingente. Benjamin está pensando en la teoría del progreso (*tesis* novena): lo que unos llaman progreso es, para el ángel, un cúmulo de escombros y

²⁵ “Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción”, escribe en “Teología política”. Cf. C. Schmitt, *Estudios políticos*, Doncel, Madrid, 35

²⁶ Benjamin envía en diciembre de 1930 un ejemplar de su libro *El origen del drama barroco alemán* a Carl Schmitt, con una carta en la que manifiesta su gran aprecio (*Hochschätzung*) y y reconoce su influencia (GS I,3,887)

²⁷ Sigo en general la traducción de Jesús Aguirre, en W. Benjamin (1989) *Discursos Interrumpidos I*, 177-194, Taurus, Madrid

cadáveres.

Lo que Walter Benjamin exige, una vez establecida la tesis de que para los oprimidos el estado de excepción no es ninguna excepcionalidad sino la regla, es que hay que construir una interpretación de la historia que se corresponda con esa realidad. No plantea el derecho de los oprimidos a tener su propio discurso, sino algo mucho más exigente: una visión de la historia, con validez universal, desde los oprimidos.

Si nos preguntamos en qué consiste esa autoridad o superioridad epistémica del oprimido hay que decir en su conciencia de peligro. El oprimido, en efecto, ha hecho dos experiencias: la de la injusticia física y la del olvido posterior. El sabe que ese olvido no es una casualidad sino el resultado de una estrategia hermenéutica dirigida por el mismo agresor. La existencia del olvido es la prueba de la actividad del enemigo, por eso el olvido es sinónimo de amenaza. El oprimido lo sabe, por eso sabe más. Su superioridad epistémica tiene una última consecuencia, nada desdeñable: ningún espectador neutral (empezando por la ciencia) tienen acceso directo a esa conciencia de peligro. Necesitan la mediación de la conciencia del oprimido. De ahí que Benjamin presente la memoria no como una actividad voluntarista del sujeto que recuerda sino como un asalto, como un relámpago que nos ilumina por sorpresa, es decir, como una sabiduría que proporcionan los oprimidos amenazados.

C. El tercer rasgo es de carácter moral. Auschwitz invalida los supuestos de la filosofía moral moderna. Recordemos, en efecto, que en la literatura del campo se habla no sólo del testigo, sino del *testigo integral*, que en la jerga del campo era dicho el *muselman*, que no es un musulmán, sino el prisionero judío en el último estadio de su deterioro físico y moral. Muertos vivientes o vivos muertos, indiferentes a la vida y a la muerte y de los que había desaparecido toda chispa del espíritu. Trudi Birger, testigo excepcional de ese trance último -excepcional no porque los *musulmen* fuera escasos sino porque pocos volvían de ese estadio- nos describe la indiferencia ante la vida y la muerte como el lento caminar de los mismos, sin gritos ni oposiciones, hasta la misma boca del horno crematorio que los recogía vivos y no ya muertos, si a esa vida se le puede llamar aún vida²⁸.

Pues bien, el *muselman* es el **nervio del campo**. Esto quiere decir que el objetivo del verdugo nazi no era matar judíos. La muerte física sólo debía sobrevenir cuando el prisionero hubiera interiorizado su inhumanidad, la no pertenencia a la especie humana. En el campo debía reproducirse a escala individual lo que epocalmente ya se había conseguido: que la liquidación física fuera una consecuencia de la exclusión metafísica del judío de la humanidad.

²⁸ Trudi Birger(2000) *Ante el fuego. Una memoria del Holocausto*, Aguilar, España

Si queremos atender a la ruina del hombre y entender lo que significa la crisis del humanismo, tenemos que fijarnos en el *muselman*. El pone a prueba todas nuestras categorías civilizatorias, particularmente las morales. Tugendhat²⁹, en un esfuerzo supremo por buscar la fundamentación de las morales modernas, llega a la conclusión de que lo que subyace a todos los varipintos intentos de fundamentación de la moral es el convencimiento de la dignidad humana y del respeto de sí. Lo que fundamenta las insuficientes fundamentaciones modernas de la moral sería este extendido pre-juicio de que todos los hombres disponemos de la misma dignidad y tenemos derecho al mismo respeto. Ahora bien, si hay algo en lo que coinciden todos los testigos es en reconocer que en el campo no había lugar para la dignidad ni el respeto de sí. Todo eso había que dejarlo fuera para sobrevivir. Es más, hacer gala de dignidad tenía algo de obscuro. El *muselman* era la mejor ilustración de esa indignidad y ausencia de respeto por uno mismo.

Esto quiere decir que si tuviéramos que medir al *muselmán* con los criterios de la moral moderna habría que declararles inmorales. No a-morales, sino in-morales. Pero ¿quién lo osará?. El testigo superviviente no lo toleraría. El *muselman*, y con él el prisionero del *campo*, escapa a nuestra moralidad pero nos obliga a plantearnos de una manera nueva la moral. Porque una de dos, o dejamos fuera de la ética todo el *campo*, considerando a-moral una buena parte de la acción del hombre moderno, o nos planteamos la ética desde ellos.

Pero ¿que puede significar replantearse la ética desde Auschwitz si es allí donde se pone en evidencia la obsolescencia de nuestras morales?. Un desplazamiento de la moral. El punto de partida no puede ser ya la dignidad del hombre sino la inhumanidad del *muselmán*. la cuestión fundante de la ética no puede ser ya ¿cómo ser bueno? O ¿donde está la diferencia entre el mal y el bien?, sino esta otra: en qué consiste la humanidad del hombre habida cuenta de la inhumanidad del *muselman*. La nueva pregunta ética está perfectamente recogida en el título de la primera obra de Levi: “Si esto es un hombre”. Esta inhumanidad que yo represento ¿es acaso humana?

Notemos que inhumana es la existencia de la víctima e inhumana la del verdugo. El buen alemán que volvía a casa de su *empleo* en el campo para ejercer de buen padre de familia y devoto burgués dominical no podía ser humano si tenía tra de sí la tarea de deshumanizar a la víctima. Inhumanidad pues de la víctima y del verdugo, pero con una diferencia notable. Así como la víctima no duda en reconocer la inhumanidad en la que vive durante su encarcelamiento, el verdugo, jamás. Se sienten dignos, no-culpables, debidos a la obediencia y, por tanto, merecedores del respeto, del que se dan a sí mismos y del que esperan de los demás. Los que imparten órdenes, todavía menos. Entienden que el ejercicio del poder del hombre es siempre, en cuanto activación del poder, algo humano; que ese poder pueda tener efectos destructores es algo secundario. Ante el poder destructivo ponen el acento en el *poder*, en el ejercicio del poder, que es algo profundamente humano. Lo *destructivo* del poder es un mero adjetivo que puede ser conveniente o incluso una perversión, pero que en nada empece la naturaleza humana del poder: El poder es humano, aunque sea inmoral.

Esas distintas experiencias de la inhumanidad es fundamental para la respuesta a la pregunta por la humanidad desde la inhumanidad. Si la inhumanidad real del verdugo es vivida subjetivamente como humanidad, la nueva humanidad sería más de lo mismo, es decir, voluntad de poder. No habría ninguna esperanza a la inhumanidad del hombre. Lo desesperado de esta vía queda bien en evidencia en el relato que hace Antelme³⁰ cuando, a la salida precipitada del campo, con los tanques rusos en sus talones, la columna de carceleros y sobrevivientes atraviesan un pueblo en el que Antelme se para para en la fuente pública. Cuando levanta la cabeza observa que una mujer le espera para recoger agua. Antelme le da la vez con un cumplido “je vous en prie madame”. La mujer se espanta, se horripila al constatar que de ese manojito de piel y huesos, que es el cuerpo de un habitante del *campo*, pueda salir un gesto humano. Ella, que hacía tiempo que había declarado inhumano al *campo*, se siente amenazada en su humanidad por la inhumanidad del otro. Pero no era inhumana la palabra cortés de Antelme sino el alma nazificada de la alemana, incapaz ya de reconocer un auténtico gesto humano. Ningun futuro de humanidad anuncia la inhumanidad del verdugo.

Sólo cuando la inhumanidad es vivida como tal cabe plantearse la experiencia de inhumanidad como un punto de partida. Quien es consciente de su inhumanidad puede preguntarse si esto es un hombre, en el sentido fundante de ¿no debería ser el hombre de otro modo?.

Estamos suponiendo en todo este discurso que el punto de partida es la inhumanidad del *muselman*, que es él, por tanto, quien nos pregunta y se pregunta “si esto es un hombre”. Pero aquí nos topamos con un grave escollo porque resulta que el *muselmán*, por definición, no habla, no pregunta. El testigo integral del fuego queda consumido en cenizas; quien ha descendido al infierno del sufrimiento, no vuelve. ¿Cómo interpretar su silencio?. Para entender el silencio, es decir, la pregunta del *muselman* y no perdernos en disquisiciones que sólo serían proyecciones de nuestros propios fantasmas, hay que tener muy en cuenta la relación entre el testigo y el *muselmán*. El *muselman* es el testigo integral; el superviviente no ha apurado el caliz de la experiencia victimal, pero la conoce. Lo que el superviviente nos cuenta, las preguntas que nos plantea, constituyen el punto de

²⁹ E. Tugendhat (1999) *Diálogo en Leticia*, Gedisa, Barcelona

³⁰ R. Antelme (1957) *L'espèce humaine*, Gallimard, Paris

partida de un proceso que no se agota en el testimonio del superviviente, sino que remite al silencio del *muselmán*. Pero ese silencio sólo aparece en toda su profundidad cuando hemos escuchado la palabra del superviviente.

Agamben habla de un “resto” o plus significativo en las figuras del testigo y del musulmán, “resto” que emerge precisamente cuando esas dos figuras entran en relación, remitiéndose una a otra. Lo propio del testigo es su testimonio, es decir, una palabra autorizada que nos desvela un continente de horror que cuestiona radicalmente las categorías establecidas de nuestro mundo cultural; pues bien, el “resto” del testigo es la remisión de esas palabras al silencio del *muselmán*, como si todo lo dicho no fuera nada. Pero para captar la densidad del silencio hay que haber pasado por las preguntas del testigo.

Sin las palabras del testigo, pues, el silencio del *muselmán* sería una desmesura inconcebible para cualquiera de nosotros. El “resto” del *muselmán* es la autoridad que su silencio confiere a la palabra del testigo; si la palabra del testigo es algo más que el análisis del filósofo o que la información del historiador, es por el respaldo del *muselmán*.

El “resto” del testigo es el silencio del *muselman*, y el “resto de éste, la autoridad conferida a la palabra del testigo.

Si esto lo trasladamos a la fundamentación de la ética, tendremos que el desplazamiento del “ser bueno” al “ser hombre” es inagotable e inalcanzable. La pregunta que se nos dirige desde las múltiples experiencias de inhumanidad³¹ -“si esto es un hombre”- conlleva una tarea infinita, no sólo porque el mal moral es incesante sino porque es inagotable, escapa a la palabra humana, como el silencio del musulmán. No hay una respuesta a la pregunta y éso significa, subjetivamente, que nadie está al abrigo de la inhumanidad, y que nadie, objetivamente, tiene la palabra definitiva. No hay ningún lugar exterior a la pregunta de la inhumanidad en el que pueda darse la *humanitas*, aunque sea siempre incoactivamente, por eso ser hombre es experiencia de injusticia. Y toda pretensión de acabar con el mal moral por la vía expedita de la genética, es decir, toda pretensión de tener una respuesta definitiva a lo que sea al hombre, es una monstruosidad, pues la *humanitas* no postula un punto final, sino una atención infinita a las experiencias de inhumanidad.

D. No quisiera terminar esta aproximación a lo que pueda ser una cultura de la memoria cuya existencia impida la repetición de la barbarie sin una referencia a un concepto macerado y madurado en el campo de concentración. Me refiero al de responsabilidad absoluta. Se lo tomo prestado a Etty Hillesum, asesinada en Auschwitz, autora de un diario y unas cartas escritas desde el campo de concentración de Westerbork (Holanda)³².

Para Hillesum todo es campo. No hay un lugar neutro, moralmente no contaminado, en el que poder refugiarse para escapar a la inhumanidad³³. Todo está afectado por la barbarie, hasta los mejores libros, si han sido publicados con el visto bueno de la autoridad nazi³⁴. El campo de exterminio es como el vórtice al que apunta la cultura existente y que devora los valores vigentes. Pero si eso es así ¿qué salida cabe, qué esperanza?. No hay escapatoria en el sentido de que la solución no está en evadirse del campo, sino en desarrollar dentro del campo una superioridad espiritual, en “soportar el trago de historia que estamos viviendo sin sucumbir espiritualmente”³⁵. Recordemos que también Himmler pedía a los jóvenes nazis que soportaran el sufrimiento ajeno sin pestañear. Ahora se trata de lo contrario, de metabolizar en madurez espiritual esa experiencia de muerte³⁶. No es un camino fácil pues Europa, reconoce ella, ya no sabe de eso³⁷ pues hace tiempo, en efecto,

³¹ Aquí aflora el grave problema de la unicidad o singularidad de Auschwitz. Auschwitz es único pero, al mismo tiempo, es una figura ejemplar que nos ayuda a descubrir la trama moral de otras barbaries.

³² Etty Hillesum es una joven judía que acepta voluntariamente la deportación y es asesinada en Auschwitz, a los 29 años. Sus cartas y diario están publicados en francés E. Hillesum (1985) *Une vie bouleversée*, Seuil, Paris. Las cartas han sido traducidas al castellano: E. Hillesum (2001) *El corazón pensante de los barracones. Cartas*. Anthropos, Barcelona. Sobre su vida e ideas se han multiplicado los estudios. Ver en particular, G. Gaeta (1999) *Religione del nostro tempo*, Edizioni e/o, Roma

³³ “Toda Europa se va transformando gradualmente en un gigantesco campo de concentración. Toda Europa tendrá en común el mismo tipo de experiencia amarga. Sería demasiado monótono resumir los hechos en sí, aludiendo sólo a las amilais dispeersadas, a los bienes saqueados ay a las libertades. Y como las alambradas y el ronroneo cotidiano no ofrecen muchas anécdotas picantes para la gente del exterior, yo me pregunto cuánta gente quedará fuera del campo si la historia sigue por los derroteros por donde actualmente discurre” (Hillesum, 2001, 47-48)

³⁴ “También es verdad que la mayoría de libros no valen gran cosa; habrá que escribirlos”, Hillesum, 2001, 134. Esta idea coincide con la ya expresada de Tomás Mann que se prohibía así mismo leer, por sentido moral, cualquier libro que hubiera pasado la censura nazi.

³⁵ Así resume Giancarlo Gaeta la idea de Hillesum. Cf G. Gaeta (1999), 42

³⁶ “Si todos esos sufrimientos no conducen a una ampliación del horizonte, a una humanidad más grande,

que desvinculó la razón de la compasión. Ella, sin embargo, se presenta como un claro ejemplo de lo que da de sí esa escuela de la vida. Subraya dos rasgos de ese duro aprendizaje. En primer lugar, su calado temporal y espacial: en el campo se madura deprisa, un día es como una vida³⁸; puedes por la tarde haber integrado totalmente el hecho de la muerte en tu vida aunque hasta ese mismo día tú no hubieras visto un sólo muerto. No sólo se avanza en el tiempo, también en el espacio: la mirada del testigo va más allá de lo que le ocurre a ella, a su familia, a su pueblo. Le interesa Europa porque siente que lo que está en juego es la humanidad.

¿Y qué futuro político le aguarda a Europa?. Hillesum no se adentra en análisis geopolíticos de altos vuelos. Su propuesta estratégica es casi apolítica: sólo nosotros podemos salvarnos si salvamos lo mejor que hay en nosotros³⁹. Habrá que convenir que ella está hablando de otra salvación, no de la que supone la derrota del totalitarismo y la vuelta de la libertad a Europa. Esperemos, sin embargo, hasta la penúltima estación de su reflexión. El sentido de esa pretenciosa propuesta estratégica -la de que la salvación depende de los propios habitantes del campo- se desvela en referencia a una experiencia casi mística: la de la impotencia de Dios. Para Hillesum⁴⁰, como para Hans Jonas o Paul Celan, nada hay que esperar de la omnipotencia divina. El campo de concentración certifica de la muerte de esa imagen infantil de Dios. Lo que ocurre es que esa constatación no les lleva a la desesperación, ni siquiera al desencanto, sino a la reivindicación humana de la responsabilidad absoluta.

La responsabilidad absoluta es una figura teológica. Propio de la tradición bíblica es la afirmación de que el justo será recompensado porque la injusticia no tiene la última palabra. Más allá de la justicia humana, la figura de un Dios bueno y todopoderoso asume la responsabilidad absoluta para que no haya un daño que no sea reparado, un bien que no sea premiado y un mal que no sea castigado (o perdonado). Lo que nos dice Hillesum es que esa figura de la responsabilidad absoluta no puede recaer sobre la imagen de un Dios inexistente, sino que tiene que ser asumida por el hombre. El testigo del campo levanta acta de la debilidad de Dios y la de la injusticia del sufrimiento. De esos dos momentos surge la conciencia de la responsabilidad absoluta. No se puede privar, en efecto, al que sufre ni de la esperanza, ni del derecho a la justicia; el filósofo o el espectador fuera del campo pueden permitirse el lujo de encogerse de hombros y decir que la vida es absurda o que qué le vamos a hacer. El testigo no está por esas: una vez que ha visto la injusticia del sufrimiento, se plantea radicalmente la exigencia de justicia. Pero es el hombre el que tiene que hacerse cargo de esa justicia pues él ha experimentado el silencio de Dios.

El testigo no viene a hablarnos de sí mismo, sino del que no puede hablar. Lo que nos quiere decir de ese silencio mortal es que clama al cielo pidiendo justicia. Como él sabe demasiado bien que el cielo no responde directamente, coloca en las manos del hombre la responsabilidad de hacerse cargo de las injusticias del mundo. El hombre de después de Auschwitz es el que asume esa responsabilidad. El silencio que alberga la palabra del testigo coloca ante la justicia humana una nueva dimensión. No se trata ya de recordar para que no se repita, se trata de responder de la injusticia causada. Del silencio nace la responsabilidad absoluta.

6. Auschwitz, decía Adorno al principio, impone un nuevo imperativo categórico: cargar de nuevo contenido al pensamiento para que la barbarie no se repita. Quizá haya que decir que la repetición de la barbarie

haciendo caer mezquindades y pequeñeces de la vida, todo habrá sido en vano” (Hillesum, 1985, 190).

³⁷ “Occidente no acepta el sufrimiento como inherente a esta vida, de ahí que sea incapaz de extraer las fuerzas positivas que laten en el sufrimiento”, Hillesum (1985), 178-9. Hillesum no sólo vincula vida con sufrimiento, sino que sufrimiento con razón, por eso se presentaba a sí misma como “el corazón pensante de los barracones”, ib, 202

³⁸ La experiencia de que el sufrimiento hace transparente el sentido o sinsentido de toda una vida es una de las reflexiones más frecuentes entre los testigos: “he envejecido desde ayer. De repente ha caído sobre mi un montón de años y siento mi fin próximo”, Hillesum (1985), 148. Del mismo parecer es I. Kertesz quien empieza citando a Wittgenstein :”Basta un solo día para vivir los horrores del infierno; hay tiempo suficiente para ello”, para comentar a continuación: “yo los viví en media hora”, Cf. I. Kertesz (1997) *Yo, otro. Crónica del cambio*, El Acantilado, Barcelona, 138

³⁹ Hillesum, 1985,175

⁴⁰ “si Dios deja de ayudarme (y toda da a entender que Dios les ha abandonado), tendré que ser yo quien le ayude...no eres tú quien puedes ayudarnos sino nosotros a tí y haciendo és, nos ayudamos a nosotros mismos”, Hillesum (1985), 169. También Paul Celan reflexiona sobre la debilidad divina. El poema *Tenebrae* tiene por el trasfondo la muerte en los campos. Los muertos aparecen enracimados, enroscados en un continuum del que forma parte el propio Dios. En la tercera estrofa dice algo sorprendente “ruega, Señor/ruéganos./estamos cerca” (“Bete, Herr, bete zu uns, wir sind nah”). Dios deja de ser el “adressat” de la súplica para convertirse o convertirlo en sujeto suplicante. En lugar de desentenderse de ese Dios bueno, sí, pero impotente, estos textos se plantean salvar a Dios, por eso el poeta recomienda a Dios que ruegue al hombre. Cf. Paul Celan (1999) *Obras completas*, traducción de José Luis Reina Palacios, Trotta, Madrid, 125.

ha tenido lugar porque la memoria ha quedado en mero moralismo. Dar un nuevo contenido al pensamiento, es decir, pensar de nuevo la ética, la política, la estética o la ontología, no debe resultar fácil. Yo me pregunto por qué hubo, después de la Primera Guerra Mundial, esa explosión espiritual, científica, filosófica, artística o literaria, y por qué tanto silencio y resignación después de la Segunda. La respuesta vuelve a estar en el campo, en los millones de muertos en las cámaras de gas o de un tiro en la nuca o de hambre; y también en la muerte de la humanidad del hombre, de su capacidad de recordar, que decía Metz, o de la compasión, como escribía Borges, o del espíritu de la narración, como dice Kertesz. Una reorientación del pensamiento y de la acción no sólo es impensable sin Auschwitz (el olvido del horror sería la prueba del triunfo del fascismo), sino que el recuerdo de Auschwitz es la condición de la novedad del pensamiento y de la acción (porque enseña que el sufrimiento es el principio de toda verdad).