

La singularidad del holocausto

Reyes Mate

Lo primero que hay que decir es que la polémica sobre la singularidad es una particularidad del Holocausto. Ninguna otra barbarie conocida ha provocado este debate: ni la conquista de América, ni la hambruna de Ucrania, ni el genocidio de los armenios... Sólo el Holocausto y en relación al Holocausto se produce este debate. Algo especial se vio desde el principio en esta catástrofe como para hablar de un hecho singular.

El resultado ha sido un debate confuso debido, en buena parte, a que no todo el mundo hablaba de lo mismo. La singularidad puede referirse, en efecto, a asuntos diversos, de ahí la facilidad con la que se producen malentendidos y falsos debates. En vistas a una discusión ordenada, vamos a dividir la exposición en tres partes:

- I. Exposición somera de posturas a favor y en contra
- II. Tres niveles del debate
- III. Dos consideraciones generales

I. Exposición somera de posturas a favor y en contra.

Podemos dividir las posiciones en dos grupos bien distintos, dándose al interior de cada uno de ellos, toda una gama de posiciones que van de los grises a los más chillones, es decir, hay algunas posiciones extremas y otras muchas, muchas más, intermedias.

1. Posiciones pro-singularidad:

a) Primo Levi cuando dice en *Si esto es un hombre*: "Quizá no se pueda comprender todo lo que sucedió, o **no se deba** comprender, porque comprender casi es justificar. Me explico: "comprender" una proposición o un comportamiento humano significa (incluso etimológicamente) contenerlo, contener al autor, ponerse en su lugar, identificarse con él. Pero ningún hombre normal podrá jamás identificarse con Hitler, Himmler, Goebbels, Eichmann e infinitos otros... No podemos comprenderlo; pero podemos y debemos comprender dónde nace, y estar en guardia. Si comprender es imposible, conocer es necesario, porque lo sucedido puede volver a suceder, las conciencias pueden ser seducidas y obnubiladas de nuevo: las nuestras también"¹.

No se puede comprender Auschwitz, aunque podamos conocer lo que allí ocurrió y podamos describir el proceso que llegó hasta allí. Pero las explicaciones aducidas no son suficientes como para

¹ Primo Levi (1988), *Si esto es un hombre*, Proyectos Editoriales, Buenos Aires, 208. Advertamos que la distinción que hace Levi entre "comprensión" y "conocimiento" no coinciden formalmente con la distinción que la academia hace entre "comprensión" y "explicación", aunque apunten a la misma realidad. Lo que Hempel, por ejemplo, llama "explicación" se acercaría a lo que Levi llama "comprensión", esto es, el intento por explicar científicamente un acontecimiento histórico por la vía de la causalidad. Lo que Levi llama "conocimiento" coincidiría con la "comprensión" en Hempel o von Weight en que, en un caso y en otro, no se persigue un conocimiento científico sino una aproximación, siempre insuficiente, porque tiene en cuenta la libertad incondicionada del sujeto. Cf. C. Yturbe "El conocimiento histórico", en Reyes Mate, ed. (1993) *Filosofía de la Historia*, Trotta, Madrid, 271-289.

explicar causalmente lo que de hecho tuvo lugar. De cualquier hecho histórico podemos aducir, una vez que ha tenido lugar, una serie de causas que explica que tal enfrentamiento entre nacionales, por ejemplo, tuviera lugar en tal momento. Esa explicación científica permitiría una comprensión del acontecimiento. Pues bien lo que Levi quiere decir es que, en lo concerniente al Holocausto, por muchos conocimientos que tengamos de los que pudo haberlo producido, no podemos decir que esos conocimientos constituyan una explicación científica que permita una comprensión exhaustiva de tamaño horror.

b) Cuando a Elie Wiesel le preguntan por la singularidad, cuestión central del *Debate de los historiadores* alemanes, responde: “No es fácil explicar la singularidad. Hay un argumento repetido muchas veces, que sigue teniendo validez: el pueblo judío era y es el único pueblo destinado al exterminio total; lo que viene a significar que un judío de Nueva York o de Noruega estaba condecorado a muerte. Ningún otro pueblo comparte ese sino, excepto un pueblo de la Antigüedad, los etruscos...Otra razón de la singularidad de Auschwitz es que jamás ha habido un pueblo tan abandonado como el pueblo judío...Los comunistas recibieron el apoyo de Moscú, otros de Washington o de Londres. Los judíos no encontraron ayuda alguna. Nadie se puso de su parte. Incluso después de la guerra, los judíos no tenían una patria adonde ir...Pese a todos estos argumentos “racionales”, tiene que haber algo más, algo que no se sabe, algo que hace tan singular esa singularidad²”. La argumentación de Wiesel es muy sintomática: después de dar dos argumentos convencionales (el asesinato de un pueblo por haber nacido de ese pueblo y el abandono por los demás de ese pueblo), subraya, como Levi, la incompresibilidad del acontecimiento. Y en eso consiste su singularidad.

c) Otro tanto viene a decir Jankelevitch cuando reivindica la indecibilidad de Auschwitz: “cette dont on hésite à nommer le nom s’appelle Auschwitz”³. En la II Guerra Mundial hubo por doquier asesinatos y torturas, por ejemplo las infligidas a los miembros de la *Résistance*. Pero la *Résistance* era una epopeya nacional, con su cara trágica, bien es verdad, que envolvía de sentido el sacrificio de las víctimas. Los campos de muerte, sin embargo, eran otra historia: “una cosa inabordable, inconfesable y aterradora, una cosa de la que retira el pensamiento y que ninguna palabra humana osa describir...Las orquestas tocaban a Schubert mientras que se ahorcaba a los detenidos...Se comercializaban los cabellos femeninos...Se arrancaban los dientes de oro a los cadáveres. esa cosa indecible que uno duda en llamar por su nombre, se dice Auschwitz”

d) Hanna Arendt se podría ubicar en este grupo⁴. Lo que Arendt no perdona al tribunal israelí que juzgó a Eichmann en Jerusalén es que no comprendiera por qué Auschwitz eran tan horrible, en qué el horror de los campos de exterminio se distinguía de todos los demás horrores de la historia. Porque esos crímenes “eran diferentes, política y jurídicamente, respecto a los que les habían precedido

² Metz-Wiesel (1996) *Esperar a pesar de todo*, Trotta, 95

³ V. Jankelevitch *L’Imprescriptible*, 19

⁴ Al menos la H. Arendt de *Eichmann en Jerusalem*, porque la de *Los Orígenes del Totalitarismo* no distingue, como no cesa de decir E. Traverso, entre campos de exterminio y campos de concentración, Cf. E. Traverso (1997) *L’histoire déchirée*, Le Cerf, Paris, 87 y ss

no sólo en lo tocante a su gravedad sino también en lo referente a su misma naturaleza⁵. Para dejar bien sentada su singularidad, Arendt distingue entre tres tipos de delitos. Están, por un lado, el crimen que supuso la promulgación de Las Leyes de Núrenberg, de 1935. En ese caso la nación alemana, utilizando un derecho internacional, declaró *minoría nacional* a los judíos. El crimen se produce cuando esa misma nación no respeta los derechos y garantías reconocidos por la Convención de Ginebra para esas minorías. La criminalidad de esas leyes hay que catalogarla como nacional, dado que suponen una violación de derechos y libertades nacionales y constitucionales. Otro tipo de criminalidad es la que representa la política oficial de 1938 en virtud de la cual se aprueba la “emigración forzada” o la expulsión pura y simple de los judíos alemanes. Ahí podemos hablar de un crimen contra la comunidad de naciones pues la medida del Estado nazi afecta inmediatamente a los vecinos. Estos dos tipos de crímenes no eran nuevos: eran una práctica conocida por y en los países balcánicos.

El salto cualitativo se produce cuando el régimen nazi declara que no pretende expulsar a los judíos de su territorio sino hacerlos desaparecer de la faz de la tierra: “es entonces cuando aparece un nuevo crimen, el crimen contra la humanidad, en el sentido de “crimen contra el status del ser humano, contra la esencia misma de la humanidad”⁶. El hecho de que haya habido que inventar un nombre para designar a ese crimen -“crimen contra la humanidad”- denota su novedad, su singularidad.

e) La posición más extrema la ocupan posiciones como las del historiador americano Bernard Lewis para quien la unicidad del holocausto supone negar el carácter de genocidio a cualquier otra forma de barbarie, por ejemplo, a la experiencia del pueblo armenio, en 1915. También la de aquellos que en plena guerra de la ex-Yugoslavia estaban únicamente preocupados por no llevar a aquéllo genocidio para no atentar contra la singularidad del holocausto⁷.

f) Pero quizá el más singular representante de la singularidad sea Claude Lanzmann, el autor de *Shoah*. La *Shoah* es lo que da que pensar. Nada hay que lo explique. La acción comienza cuando empieza el film y lo que se le pide al espectador es que haga su propia búsqueda. El film supone el descubrimiento de la realidad. De la *Shoah* sólo se sabe en la medida en que se hace la experiencia. “No se trata de probar que eso ha tenido lugar, sino de mostrar, mediante una búsqueda singular, cómo

⁵ H. Arendt (1997) *Eichmann en Jerusalem*, Seuil, Paris, 430

⁶ H. Arendt o.c. 433. Un poco más adelante hace un nuevo distinción para señalar esa singularidad cuyo desconocimiento, en su opinión, llevó al fracaso al tribunal de Jerusalén. Un tribunal como éste, tan preocupado en juzgar los crímenes contra el pueblo estaba en condiciones de distinguir entre “crímenes de guerra” (matar civiles, ejecutar rehenes etc) y “actos inhumanos” (expulsar y aniquilar poblaciones enteras), desglosando este último concepto en dos: por un lado estarían esos actos inhumanos cuyo móvil pudiera tener una finalidad política o económica reconocible (expulsar a un grupo humano para colonizarlo con gente aria) y, por otro, esos “crímenes contra la humanidad” cuyo móvil o finalidad eran hasta entonces desconocido. Hasta ahí llegaba el tribunal de Jerusalén. Lo que, sin embargo, dice Arendt que se le escapó fue reconocer una nueva modalidad del crimen: que el exterminio de grupos étnicos, ya sean gitanos o judíos, eran algo más que un atentado al pueblo gitano o judío: eran un crimen contra la humanidad “de suerte que el orden internacional y la humanidad entera quedaban gravemente tocadas y amenazadas”, o.c. 443

⁷ E. Traverso traza una sugerente tipología en “La singularité d’Auschwitz. Hypothèses, problèmes et d’rívés de la recherche historique”, en C. Coquio, ed., (1999) *Parler des camps, penser les génocides*, Albin Michel, Paris, 1991, 128- 141en

ha tenido lugar⁸ (Torner, 170). La Shoah sólo admite un cuerpo a cuerpo, en soledad, sin muletas de ningún tipo. Lanzmann saca las consecuencias de la incomprensividad o irracionalidad con la que el campo se le presenta al prisionero. Cuando alguien pregunta por algo, por la razón de algo, se le responde “hier ist kein warum”. Aquí no se dan razones porque no las hay. El hecho es lo que debe dar que pensar y no al revés: no es el pensamiento o la razón lo que le lleva hasta el hecho. Así resume su propio pensamiento: “sólo importa el acto de la transmisión y no captar o reproducir alguna inteligibilidad, es decir, ningún saber verdadero preexiste a la transmisión”⁹

2. Contra la singularidad

a) Tzvetan Todorov . En *Face à l'extrême*¹⁰ distingue entre una *memoria literal* y una *memoria ejemplar*. La primera exige la singularidad y conlleva autismo, exageración (273) y es un nido de resentimiento y venganza. La segunda, por el contrario, hace del campo un exemplum para entender la condición humana. Esta es la que se emparenta con la justicia pues la justicia “es impersonal y general, aplicada por un juez anónimo que desconoce a la víctima y al verdugo” (274). Y en *Abus de la mémoire* dice que “La combinación entre memoria y justicia cabe cuando la memoria es tomada no en sentido liberal sino ejemplar, es decir, cuando se considera un acontecimiento, no como un acto único sino como un elemento capaz de integrarse en una categoría más general de la que uno se sirve para comprender otras situaciones y otros agentes” (30). Nada bueno, pues, cabe esperar de una memoria aliada con la singularidad: sólo odio y venganza. También se insinúa en el segundo texto una concepción de la justicia como imparcialidad que sería la única posible. Pero el autor olvida que también se puede (y se debe) hablar de una justicia como respuesta a la injusticia singular que no se mide por el moderno barómetro de la imparcialidad sino por el de la responsabilidad.

b) También ubicaría en este grupo a Georges Steiner. Polemizando con Elie Wiesel le dice: “si te niegas a comparar la agonía de cualquiera que es torturado y quemado vivo hoy con los que lo fueron ayer -y es, creo yo, lo que te has ocupado de hacer, Elie- eso resulta ser algo que no se corresponde con el genio más profundo de la imaginación judía y del sentido judío de la implicación en el destino del hombre”¹¹. Fiel a ese genio sería entonces un David Rousset que convocó, en 1949 a las víctimas del holocausto para exigir una investigación sobre los campos soviéticos. O Marek Edelman, líder de la insurrección del ghetto de Varsovia quien, comentando la guerra de Bosnia, relacionó ambas barbaries, entendiéndolo que lo de Bosnia era “una victoria póstuma de Hitler”.

c) Aquí ubicaría igualmente a Imre Kertész, superviviente de Auschwitz y fino ensayista sobre su significación. En *Kaddish por el hijo no nacido*¹² cuenta cómo el protagonista de la obra, que bien pudiera representarle a él, oye en una tertulia que alguien dice “Auschwitz no tiene explicación”. Y comenta él: “recuerdo también mi asombro al ver que los miembros de aquel círculo, en general

⁸ C. Torner (2001) *Shoah. Une pédagogie de la mémoire*, Les éditions de l'atelier, Paris, 170

⁹ C. Lanzmann “Hier ist kein warum”, en *Nouvelle Revue de Psychoanalyse*, “Le Mal”, nr. 38 (1988), reproducido en C. Lanzmann (1990) *Au sujet de la Shoah*, Paris, 18

¹⁰ T. Todorov (1994) *Face à l'extrême*, Seuil, Paris. También (1998) *Les abus de la mémoire*, Arlea, Paris

¹¹ Texto citado por C. Torner en o.c., 84

¹² I. Kertész (2001) *Kaddish por el hijo no nacido*, El Acantilado, Barcelona, 45

bastante curtidos, admitían, analizaban y discutían esta frase boba, espiando pícaros, indecisos o sin entender nada, desde detrás de las máscaras, como si tal afirmación, que sofocaba en su origen cualquier afirmación, significara algo, a pesar de que no hay que ser Wittgenstein para darse cuenta de que la frase, vista desde la mera perspectiva lingüística, es errónea, que a lo sumo refleja deseos, una moralidad infantil, sea mendaz o sincera, y diversos complejos reprimidos y que por lo demás no posee ningún valor predicativo”. ¿Cómo afirmar que Auschwitz es inexplicable y no cesar de hablar de ello, con posiciones tan contundentes como las ahí expresadas?.

Esta crítica sube de tono en su ensayo *Un instante de silencio en el paredón*. Nosotros podemos decir que no comprendemos, pero, las víctimas, dice él, sí sabían lo que pasaba. Lo incomprendible no es esa experiencia sino el negarnos a reconocer que la barbarie en cuestión es una posibilidad latente en nuestra manera de vivir: “nos espanta la facilidad con la que los regímenes dictatoriales totalitarios disuelven la personalidad autónoma y con que el ser humano se convierte en pieza constituyente, sumisa y perfectamente ajustada del dinámico engranaje estatal”¹³ (35). Decimos que Auschwitz es incomprendible porque no queremos ver a la barbarie como una posibilidad latente de nuestra cultura. La incomprendibilidad sería la vergüenza que nos da reconocer que aquella barbarie forma parte de nuestra vida, bajo la forma de posibilidad. El superviviente, sin embargo, no puede caer en ese engaño pues él sí tuvo que comprender aquella barbarie. El tenía que reconocer esa posibilidad realizada; más aún tenía que reconocerla para poder desarrollar una estrategia de supervivencia.

d) Un caso de posición extremista anti-singularidad la representa el historiador conservador Ernst Nolte, el gran protagonista, junto a su oponente, Jürgen Habermas, en el Debate de los historiadores alemanes¹⁴. Para este tipo de historiadores, la exterminación practicada por los nazis no fue sino una réplica al exterminio puesto en práctica por los bolcheviques. En 1917, en la Revolución de octubre, es donde está la matriz de toda la barbarie del siglo XX. Hitler tenía la obligación histórica de parar al comunismo y en esta tarea se le pudo ir la mano. Vistas así las cosas resulta que Auschwitz se inscribe en una política legítima, aunque se reconozcan excesos, excesos que no son sino imitación de un modelo de tortura y violencia puesto en marcha por las checas soviéticas.

Este breve muestrario de posiciones por y contra la singularidad pueden servir para hacernos idea de la complejidad del asunto.

II. Tres niveles del problema.

Podemos distinguir tres niveles o tres escenarios del debate: el moral, el histórico, el epistémico, de suerte que si hablamos de singularidad podemos dar a entender que lo que estamos diciendo es que Auschwitz es el mal más perverso imaginable, o que es un hecho histórico con unas características únicas o que tiene unas consecuencias para la reflexión teórica que no la tiene ningún otro acontecimiento. Conviene saber en cada caso a qué nos estamos refiriendo cuando decimos que estamos a favor o en contra de la singularidad.

1. La singularidad moral de Auschwitz. Lo que esa singularidad moral plantea es una

¹³ I. Kertesz (1999) *Un instante de silencio en el paredón, El holocausto como cultura*, Herder, 35

¹⁴ Sobre El debate de lo Historiadores, cf. *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, en Seire Piper, München, 1987. Para más desarrollo remito al tercer capítulo de R. Mate (1991) *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona

jerarquización del mal, del sufrimiento de las víctimas: ¿hay más mal en Auschwitz que en Camboya? ¿es más grave el daño infligido a los judíos que a los gitanos?. Este es un camino muy peligroso pues aceptar esa jerarquización significaría entrar en una carrera competitiva entre víctimas que es macabra, inútil y profundamente injusta pues se hace a espaldas o en nombre de las víctimas pero no son ellas. Esta es una tentación en la que se ha caído con frecuencia, como bien muestra la obra de Jean Michel Chaumont¹⁵. La justicia de las víctimas no es comparativista. La expresión “singularidad moral de Auschwitz” se presta a equívocos pues podría dar a entender que de Auschwitz no se puede hablar, por ejemplo, en términos de “experiencia del mal absoluto”, como hacen muchos testigos. El bien y el mal admiten grados y el mal en cuestión alcanza el techo. Lo que no es admisible, empero, es graduar o clasificar los sufrimientos de las víctimas, como si el mal de los judíos fuera mayor que el de los gitanos o la tortura infliga por soldados japoneses o conquistadores españoles fuera menos justificable o más soportable que la infligida por un nazi a un prisionero judío. Es esta competencia en sufrimientos entre víctimas la que es inaceptable.

2. La singularidad histórica de Auchwitz.

Este es el terreno en el que se mueven la mayoría de los análisis y ahí caben pronunciamientos controlables. Los hechos históricos tienen características determinadas, apreciables por cualquier historiador. ¿Tiene Auschwitz características originales que le distingue de otros horrores de la historia?.

2.1. Podemos decir que hay un consenso generalizado sobre la singularidad histórica de Auschwitz por las siguientes razones:

a) El genocidio judío no es un medio sino un fin. No se les mataba por razones políticas (genocidio armenio o ucraniano), ni como resultado de una explotación económica (la mayoría no conoció el universo concentracionario pues moría el mismo día de su llegada), sino por el hecho de haber nacido judío. Los nazis deciden “quienes tienen derecho a vivir en la tierra así como el lugar y el plazo del exterminio”. Ahí se toca un extremo que, según Arendt, “sólo se ha alcanzado una vez en la historia moderna: por los nazis” (EJ 448).

b) Primera vez que un Estado decide eliminar a un grupo humano en su totalidad poniendo a disposición todos los medios técnicos¹⁶.

c) Por más que la barbarie nazi se inscriba en la violencia del siglo XX, hay un punto de desmesura no alcanzado hasta ese momento. El historiador Raul Hilberg sintetiza ese punto de culminación en la entrevista que le hace Lanzmann en *Shoah* de la siguiente manera: “en el siglo IV y en el V y en el VI los misioneros cristianos decían a los judíos *no podeis vivir entre nosotros como judíos*; en la Edad Media, el brazo secular que les sucedió les mandaba el siguiente recado: *no podeis vivir con nosotros*. Y los nazis decretaron: *no podeis vivir*”¹⁷. Hay pues una vieja historia de antisemitismo que alcanza un punto desconocido con los nazis, de ahí que se pueda hablar de singularidad.

d) El historiador Vidal-Naquet aporta otro argumento fundamental. Dice este historiador que no hay que buscar la singularidad en la industrialización de la muerte, es decir, en el empleo de técnicas industriales para matar, pues esas técnicas eran muy elementales. “Lo esencial, dice él, no está ahí. Lo

¹⁵ J.M. Chaumont *La concurrence des victimes*, La Découverte, Paris, 1997, 201

¹⁶ Eberhard Jäckel en *Historikerstreit*, Piper, Munich, 1987, 118

¹⁷ C. Lanzmann (1985), *Shoah*, Gallimard, Paris 109

esencial es la negación del crimen dentro del crimen mismo¹⁸.

Esto tiene dos sentidos: en primer lugar, no dejar rastro. Organizar el crimen de suerte que no hubiera ni testigos para certificar su existencia, ni restos materiales que pudieran servir para reconstruirle. Levi ha subrayado bien este aspecto del holocausto en *Hundidos y Salvados*. El segundo, una organización tan burocratizada en la que no hubiera culpables, en la que la responsabilidad quedara diluída. El sistema, bien analizado por Baumann, tomaba decisiones parciales cuyo ejecutor material era el *Sonderkommando*, es decir, el propio judío. Esto llevaba a un abogado de los nazis, Hans Laternser, durante el juicio de Auschwitz (1963-1965), a plantear la tesis de que en esa cadena de muerte quienes *seleccionaban*, es decir, a los que decidían quienes iban a trabajar -y, por tanto, quienes iban al al horno crematorio-, que eran SS, había que considerarles como auténticos salvadores de los judíos (cf Vidal Naquet, 416) pues ellos lo que directamente decidían era quienes iban a trabajar, por eso buscaban a los más aptos, desentendiéndose de los demás, que no eran asunto suyo.

3. Mención aparte merece la vertiente *política* de la historia, es decir, la utilización política de la memoria de Auschwitz, como prueban los debates de los historiadores tanto en Alemania como en Italia (del que se habla menos). Aquí ya no estamos en el terreno científico del historiador que clasifica un acontecimiento, buscándole características objetivas singulares. Al hablar de uso político de la memoria lo que se ventila es una valoración moral y política del pasado.

a) El *Historikerstreit* o Debate de los Historiadores alemanes.

Habermas, a quien cabe el mérito de haber provocado ese debate, señala que su importancia le viene de su carácter público. No era un asunto técnico de historiadores, sino de la opinión pública porque estaba en juego el presente. Al ocuparse de ello, en efecto, la prensa y los medios de comunicación social, el pueblo alemán se veía obligado a confrontarse masivamente con su pasado para decir cómo quería su presente. Como decía Michael Stürmer, uno de los participantes, "en un país sin historia gana el futuro quien llene el recuerdo, acuñe los conceptos y explique el pasado"¹⁹.

Hubo pues dos bandos: unos pedían a la historia que echara una mano para acabar con los complejos actuales y devolver a los alemanes el orgullo nacional; otros, por el contrario, apelaban a la historia para acabar con toda querencia nacionalista y fijar una identidad nacional como ruptura con el pasado. Esa nueva identidad estaba basada en el famoso "patriotismo constitucional", que era la consecuencia de tomar a Auschwitz como un punto de ruptura histórica. El "patriotismo constitucional" no era la réplica a un nacionalismo étnico sino a un nacionalismo basado en una historia continua, coherente, capaz de dar en su conjunto identidad a un pueblo. El problema aquí no es el nacionalismo étnico sino el histórico²⁰.

Dos bandos, pues. Por un lado estaban los historiadores conservadores cuyas tesis eran éstas: en primer lugar, hay que hacer caso a Nietzsche cuando dice que sin olvidar no hay manera de vivir. El pueblo alemán tiene que olvidar como lo han hecho los demás pueblos. En segundo lugar, hay que acabar con un sentido de la responsabilidad histórica que acaba culpabilizando a las generaciones futuras de los pecados de sus padres. Los hijos no son deudores de la culpa de los padres. Finalmente, hay que entender a Auschwitz como un accidente en el seno de una vasta historia de la que cabe

¹⁸ Vidal-Naquet *Le juifs, la mémoire et le présent*, La Découverte, 416

¹⁹ *Historikerstreit*, 36

²⁰ Esta deformación del concepto y del contexto es lo que ha caracterizado a la polémica política sobre el "patriotismo contitucional" que en manos de la derecha política tenía como finalidad atacar a los nacionalismos vasco o catalán, mientras fomentaba el nacionalismo español.

gloriarse. La identidad alemana tiene que ser definida en base a esa historia común y no desde las consecuencias de la derrota.

Enfrente estaban los defensores del llamado "patriotismo de la Constitución".

El punto central de su crítica al nacionalismo es la valoración que hacen de un acontecimiento histórico capaz de quebrar irremisiblemente la continuidad de toda una historia. Más concretamente: se entiende que la barbarie nazi es un acontecimiento, particular sí, pero *singular*. No es sólo un evento único, como lo son todos los que componen la historia, sino *singular*, en el sentido de que con él la humanidad alcanza un grado hasta entonces desconocido de inhumanidad. Ninguna explicación global de la historia podrá subsumir este acontecimiento; al contrario, todo puede y debe ser cuestionado desde ese momento.

Ese acontecimiento epocal es la solución final planificada y realizada por el régimen nacionalsocialista.

b) Menos conocido es el debate de los *Historiadores Italianos* cuyo centro de gravedad era la valoración pública del fascismo italiano. También ahí el punto de gravedad es la afirmación o no del carácter singular del holocausto judío perpetrado por los nazis. Lo que pasa es que en este caso los significados son diferentes.

Tenemos, en efecto, dos partidos. Por un lado, historiadores conservadores, como Renzo Felice, muy interesados en subrayar la perversión singular del nazismo con el fin de dejar "fuera del cono de sombra del holocausto" al régimen fascista de Mussolini²¹.

Enfrente estaban historiadores antifascistas, como Nicola Transfaglia, para quienes subrayar la singularidad del genocidio judío corría el peligro de ocultar las afinidades esenciales que existen entre el fascismo italiano y el nazismo alemán, puesto que uno y otro pertenecen a un mismo "modelo de fascismo europeo"²².

Vemos aquí cómo el historiador fascista apoya la singularidad del nazismo para exculpar al fascismo, mientras que el historiador antifascista ve conveniente rebajar la unicidad del primero para poner evidencia la gravedad del segundo.

Como se puede observar, en el debate sobre la significación pública de un hecho histórico, el componente moral no es sólo relevante en sí sino que además tiene consecuencias políticas. Si Auschwitz marca una ruptura epocal que obliga a plantearse el problema de la identidad nacional es por la gravedad moral del acontecimiento, gravedad que no se advierte en otros momentos de horror de la historia.

3. La singularidad epistémica.

Lo que aquí se ventila es si Auschwitz significa o no una novedad para el pensamiento de tal calibre que ya no se pueda pensar igual que antes, que hay un antes y un después. El problema lo planteaba bien Adorno en *Minima Moralia*: "pensar que después de esta guerra la vida podrá continuar *normalmente*, aún que la cultura podrá ser *restaurada* -como si la restauración no fuera ya su negación- es idiota...Si la situación continúa imparable (contunismo), la catástrofe será perpetua"²³.

Esa ruptura, que supone Auschwitz, podría estar movida por dos tipos de razones, entre sí opuestos: sea porque el pensamiento estuvo del lado del verdugo. Es la posición que mantiene Jean Améry: "todo acerbo espíritu y estético había pasado a ser propiedad indiscutida e indiscutible del

²¹ De Felice *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Turin, 1993, xxix-xxx

²² N. Transfaglia (1995) *Un passato scomodo. Fascismo e postfascismo*, Laterza, Roma, 53-56

²³ Adorno *Minima Moralia*, Taurus, 53

enemigo. Un camarada, preguntado por su profesión, tuvo la locura de decir la verdad y confesar que era germanista, lo que provocó en el SS un ataque de cólera...En Auschwitz el individuo estaba obligado a ceder, hasta al último SS, toda su cultura alemana, también a Dürer y Reger, Gryphius y Traktl²⁴; sea porque ni se enteró, tal y como piensa Hanna Arendt, que llega a exculpar a la filosofía de lo que realmente ocurrió porque superó su propia imaginación de lo posible.

La polémica planteada en torno a la singularidad epistémica, podríamos formularla así: Por un lado estarían quienes ven en Auschwitz el final o la culminación de un proceso, reconociendo que ese final o cúlmendesborda las previsiones posibles del proceso pero que serían inexplicables sin la remisión al proceso.

Esta planteamiento lo representa muy bien Agamben, quien a propósito de la “singularidad” o, mejor, “indecibilidad” de Auschwitz, dice que si lo que queremos decir es que es un acontecimiento único, cuyo significado ni el testigo puede agotar porque remite a un silencio último, estamos en lo cierto. Ahora bien, si entendemos la unicidad y singularidad como una renuncia al lenguaje, como una cancelación de ese acontecimiento entorno al *musulmán*, si privan al testimonio de esa dialéctica entre posibilidad de decir e imposibilidad de llegar al fondo, entonces, quien eso piense, “está repitiendo sin darse cuenta el gesto de los nazis”, tan bien expresado por Primo Levi, al inicio de *Los hundidos y los salvados*²⁵.

La posición de Agamben se expresa en dos tesis: a) la política como biopolítica y b) la significación de Auschwitz sólo es posible en la relación dialéctica entre el testigo y el *musulmán*. Veámoslo.

En primer lugar, la tesis que vacía el concepto de política en el de biopolítica. Lo que se quiere decir es lo siguiente: la política moderna es biopolítica, es decir, reducción del hombre a puro cuerpo (a *homo sacer*), y el espacio público a un campo de concentración. El campo de concentración simboliza la política moderna; el campo es el lugar del estado de excepción: suspensión del derecho o reducción del derecho a la decisión del soberano. Ahora bien, si la política moderna es biopolítica y la expresión de la biopolítica es el campo, entonces lo que se está diciendo es que la biopolítica, el campo, es anterior y posterior a Auschwitz. Pudo, por tanto, ser leída y denunciada antes de la solución final. Lo que hace Auschwitz es visualizar plásticamente lo que hasta ese momento aparecía como latencia y sólo visible al ojo analítico.

Notemos de paso que a Agamben le interesa más el campo de concentración que el campo de exterminio porque en éste no se visualiza la reducción del hombre a “nuda vida” puesto que se le destruye de entrada, es decir, se destruye un cuerpo en plenitud de la vida²⁶.

²⁴ J. Améry *Más allá de la culpa y de la expiación*, 2001, 62

²⁵ La posición de Agamben, en *Lo que queda de Auschwitz*, 164-5. El texto de Primo Levi es éste: “De cualquier manera que termine esta guerra, la guerra contra vosotros la hemos ganado; ninguno de vosotros quedará para dar testimonio de ella, pero incluso si alguno lograra escapar el mundo no le creería. Tal vez haya sospechas, discusiones, investigaciones de los historiadores, pero no podrá haber ninguna certidumbre, porque con vosotros serán destruídas las pruebas. Aunque alguna prueba llegase a subsistir, y aunque alguno de vosotros llegara a sobrevivir, la gente dirá que los hechos que contais son demasiado monstruosos para ser creídos: dirá que son exageraciones de la propaganda aliada, y nos creará a nosotros que lo negamos todo, no a vosotros. La historia del *Lager*, seremos nosotros quien la dicte”, P. Levi *Los hundidos y los salvados*, 11.

²⁶ Aunque Agamben ha hecho del *musulmán* el paradigma del testigo, no hay que perder de vista que testigos y *musulmán* están, en sus escritos, al servicio de una concepción de la política como biopolítica en la que pesan mucho o más otros elementos no tomados del campo: Aristóteles, la patrística cristiana, el romanticismo alemán, su propia y previa teoría política etc. Cabe entonces dejar abierta la cuestión del lugar real

La segunda tesis nos dice que la significación de Auschwitz sólo es posible en la relación dialéctica entre el testigo y el *musulmán*. Agamben estaría en contra de quienes hablan de la “indecidibilidad” o “incomprensibilidad” de Auschwitz, entendiéndolo por ello que nada se pudo anticipar conceptualmente y no hay ninguna relación entre Auschwitz y otras formas políticas anteriores y posteriores. El silencio de Auschwitz sólo puede aparecer al final de un discurso, que es un diálogo entre la palabra del testigo y la mudez del *musulmán*. Sin la palabra del primero el silencio del segundo sería in-significativo; pero la palabra del testigo no pretende agotar toda la verdad, sino que remite al silencio del *musulmán*, silencio que obliga a la palabra del testigo, al conocimiento que tengamos, a no clausurarse. Si tenemos en cuenta, como dice Levi, que el testigo recurre a la razón que comparte con el lector u oyente, lo que está diciendo es que la palabra del testigo va a encontrar en el lenguaje, en la experiencia, en los conocimientos de los oyentes muchas referencias a su propia vida que le permitirá entender lo que le quiere transmitir.

En la onda de Agamben se sitúan los “avisadores del fuego”: pensadores que leyendo su tiempo detectaron lo catastrófico de los tiempos que corrían, la carga bélica de la ontología del ser, que, de no interrumpirse, nos llevaba a la catástrofe²⁷. Remito a nuestro artículo en *Isegoría*.

También situaría aquí al ensayista (no sólo al novelista) Imre Kertész. Cuando él dice que Auschwitz encarna al “espíritu de la narración” está diciendo algo parecido. “El espíritu de la narración” es, creo yo, la pretensión de verdad y de sentido tras la muerte de Dios; es el referente moral y veritativo del hombre en un mundo abandonado por Dios. Para Kertész “el espíritu de la narración”, esa conciencia crítica colectiva de la humanidad es Auschwitz, es decir, tiene que estar animada por la experiencia de sufrimiento que supuso el campo. Y escribe: “el espíritu misterioso pero decidido de la narración prefiere elegir este campo y no el otro (el Goulag) y lo hace al mismo tiempo como símbolo de todos”, 62. Auschwitz, no por razones metafísicas sino por razones operativas (es fácilmente comprensible, está cotado en el tiempo y en el espacio y ataca a órganos vitales de la civilización), se convierte en símbolo general de una realidad catastrófica que encontramos en otros muchos lugares.

Enfrente estarían los defensores de la escisión radical. Auschwitz sería lo im-pensado e im-pensable, es decir, algo que trascendió las propias condiciones de posibilidad de lo que la filosofía pensaba como posible. Lo que se quiere decir es que el exterminio queda fuera del alcance del pensamiento porque éste, antes, ni lo imaginó, por eso fue lo impensado; más aún, lo impensable.

Esto tiene una consecuencia para el propósito que nos anima: si el pensamiento no lo pudo siquiera imaginar, entonces de poca ayuda es recurrir a él. De nada sirve hurgar en la política como biopolítica (Agamben), describir al hombre bajo la figura de la animalización (Kafka), analizar la justicia y el derecho como violencia (Benjamin), denunciar al idealismo “von Jonien bis Jena” como ideología de la violencia (Rosenzweig), desvelar que para los vencidos el estado de excepción es lo permanente (Benjamin) etc. Lo que hay que hacer es levantar acta de la impotencia del pensar y establecer una nueva tesis: “la realidad es lo que explica la posibilidad”. Auschwitz es lo que da que pensar, lo que inaugura el pensamiento porque, como dice Fackenheim, quizá lo ocurrido deje tras de sí al pensamiento mismo y a su historia, interna y externa²⁸. Ese nuevo pensamiento no será el resultado de

que en su teoría juega “Auschwitz”.

²⁷ Remito aquí al artículo Reyes Mate-Juan Mayorga “Los avisadores del juego” en *Isegoría*, nr. 23 (2000), 45-69

²⁸ Para este punto consúltese a Agustín Serrano de Haro, “Totalitarismo y filosofía”, en *Isegoría*, nr. 23, 2000, 91-117

una *traditio* cultural, no tendrá la forma de cartas que una generación entrega a otras -que es la forma clásica del humanismo, según Steiner- sino que partirá del hecho insólito que hubo algunos pocos hombres que resistieron (idea de “resto”?). Esa resistencia histórica sería la reserva de sentido desde la que reconstruir ahora un nuevo discurso sobre la humanidad del hombre. Sobre ese supuesto habría que reelaborar la idea o el ideal del hombre.

Una modalidad de esta posición radical es la que representa Clauden Lanzmann. No hay nada que aprender sobre la *Shoah* antes o fuera del acto mismo de la transmisión. La visión y audición es el *Er-eignis* que permite una experiencia única en la que está el saber o la sabiduría de y sobre el holocausto.

III. Dos consideraciones finales (o previas)

1. No podemos separar este debate sobre la singularidad de un hecho histórico sin tener en cuenta el protagonismo de la memoria, que no es un ingrediente habitual de los hechos históricos pero que aquí sí juega un lugar importante. Nada tan alejado de la historia como la memoria. La memoria, en efecto, singulariza la historia porque aquella es subjetiva, selectiva o espontánea y ésta trata de ser objetiva y científica.. El sujeto de la memoria es el testigo que ve, oye o siente el acontecimiento de una manera muy disínta del historiador (los testigos recuerdan el olor, aquel olor, que ninguna historia podrá reproducir).

Ahora bien, este papel de la memoria, que es un ingrediente necesario de todo discurso sobre la singularidad del holocausto, es una cualidad del pueblo judío, es decir de las víctimas del acontecimiento que estamos considerando. Que se hable de singularidad precisamente en torno al asesinato de los judíos europeos tiene que ver, por supuesto, con la gravedad del acontecimiento, pero también con el hecho de que ese pueblo lee su propia historia con una categoría -la memoria- que falta en otras culturas, empezando por la del historiador moderno.

Lo que quiero decir es que si tenemos en cuenta la relación entre singularidad y memoria y memoria con pueblo judío, es lógico que resulte difícil hablar de singularidad en otros casos carentes de esta cultura de la memoria. Esta particularidad de Auschwitz plantea, en cualquier caso, un problema al historiador pues tendrá que plantearse si la historia debe someterse al imperativo de la memoria -lo que pondría en tela de juicio sus pretensiones científicas- o someter la memoria a los dictados de la historia, lo que le dificultaría para comprender la novedad del acontecimiento en cuestión. La historia hará bien en no someterse al imperio de la memoria, pero entonces la historia tendrá que renunciar a representar realmente el pasado (tesis benjaminianas).

2. La eurocentralidad del debate.

A la hora de hacernos preguntas del tipo ¿se puede pensar después igual que antes? no deberíamos olvidar que Auschwitz es un asunto eminentemente europeo u occidental:

-el exterminio es la fase final de un proceso occidental que pasó por las etapas de la expropiación, deportación y concentración, tal y como señala Raul Hilberg

-Auschwitz es un laboratorio donde se fusiona el viejo antisemitismo con modalidades tan modernas y “occidentales” como la fábrica capitalista, la administración burocrático-racional o la cárcel. Estaríamos ante un proceso que ha sido estudiado por los críticos de la modernidad: Max Weber, Karl Marx, Escuela de Frankfurt...

De lo dicho se desprende que sería lógico que Auschwitz no sea visto de la misma manera por un occidental que por un africano o camboyano o un indígena amara. Ellos tienen otros referentes del

horror.

Esto no significa renunciar a la pretensión de universalidad propio de la racionalidad occidental. Lo único que plantea es si hay que hacer coincidir la universalidad real con lo que Occidente dice que es. Puede que lo realmente universal sea la tendencia permanente de la condición humana al horror y que el papel de Auschwitz sea el de mostrar -puesto que se produce en el seno de una civilización altamente desarrollada- hasta dónde puede llegar y cómo puede llegar a ser.