

REPENSAR EL HOMBRE Y LA HISTORIA DESDE AUSCHWITZ

FERNANDO MILLÁN ROMERAL

O. Carm.

E. TRAVERSO, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Les Éditions du Cerf, Paris 1997, 239 pp., ISBN 2-204-05562-X.

Nos encontramos ante una interesantísima obra de este autor italiano afincado en Francia que ya en otras ocasiones ha tratado con profundidad el significado de Auschwitz para la cultura y el pensamiento europeos¹. En esta obra, Traverso dibuja un mapa del pensamiento europeo de los años cuarenta y cincuenta, tomando como eje vertebrador la concepción de Auschwitz, no sólo como campo de exterminio, sino como verdadero símbolo, como una categoría histórico-filosófica.

El objetivo de la obra es claro desde el principio: reconstruir la primera reflexión (todavía muy incipiente, quizás por la cercanía de los hechos), sobre el genocidio, teniendo en cuenta que en los dos decenios estudiados éste era todavía un tema marginal en la cultura europea. Según el autor, el criterio de selección de los intelectuales y pensadores es doble: por el puesto que ocuparon en la cultura europea y por un criterio puramente personal y subjetivo (p. 9). Pero no se trata, como advierte Traverso de principio, de elaborar un mero repertorio de autores y obras, sino de un intento de reconstruir el pensamiento de ciertos autores desde la experiencia fundamental de Auschwitz. Por ello es una obra que se mueve entre la historia de los intelectuales y la historia de las ideas.

En el primer capítulo queda ya trazado el «mapa» de los intelectuales agrupados en diversas categorías. El autor parte del hecho (hoy quizás sorprendente) de que

¹ Cf. entre otros: *Les Juifs et l'Allemagne, De la «symbiose judéo-allemande» à la mémoire d'Auschwitz* (Paris, 1992); *Pour une critique de la barbarie moderne. Écrits sur l'histoire des Juifs et de l'antisémitisme* (Lausanne, 1996).

Auschwitz fuese considerado durante decenios sólo como un episodio más de la Guerra Mundial. Desde ese punto de partida, Traverso piensa que los intelectuales pueden ser clasificados en cuatro grupos, teniendo muy en cuenta que no son grupos aislados o «círculos», sino que estos autores estaban totalmente dispersos en diversos segmentos culturales, sociales y políticos:

- a) Los colaboracionistas, a los que alguien ha definido como «les muses enrôlées»: no fueron tan pocos (ni siquiera en Francia). Algunos fueron meros cómplices por su silencio, otros colaboraron más activamente. Realmente no se puede decir que «pensaran» Auschwitz. Entre algunos de ellos se dio una cierta «fascinación estética» (p. 18-20).
- b) Los supervivientes («les rescapès»): su pensamiento parte de su experiencia personal, lo que lógicamente condiciona sobremanera sus reflexiones (son parciales, vivísimas, traumatizadas, subjetivas...). El tipo de vivencia de cada uno de ellos es muy diferente. De hecho, los mismos campos (generalmente agrupados de forma imprecisa bajo la categoría «de concentración») tenían una finalidad y un «talante» muy diversos: Auschwitz-Birkenau, para la exterminación, principalmente de los judíos; Dachau para presos políticos y clérigos; Buchenwald, para presos políticos, etc. Además, estos supervivientes no forman grupos organizados, a veces ni se trataron, ni quisieron conocerse. Muchos de ellos fueron más bien solitarios y huyeron de los «clubs» de expatriados. Dos sentimientos son frecuentes en este grupo: el pensar que no hay *Heimat* posible después de Auschwitz (sobre todo en los que eran alemanes²); y una cierta «culpabilidad» por el hecho de sobrevivir, aunque esto pueda parecer paradójico.
- c) Los intelectuales «ciegos» («L'aveuglement des clercs»). Constituyen el grupo más numeroso: insensibles ante la envergadura de Auschwitz, al que consideraban como un hecho más de la guerra o sólo como parte de un fenómeno más amplio. Curiosamente esta falta de sensibilidad se dio también en los sectores intelectuales judeo-americanos. En este sentido, destaca Traverso dos excepciones (alemanes) muy interesantes: Karl Jaspers que, ya en 1945, escribió sobre la *Schuldfrage* y Thomas Mann, que desde la BBC denunció con fuerza el horror del exterminio.

Traverso se cuestiona cómo fue posible el silencio de estos intelectuales o su incapacidad para ver el calado de lo que el fenómeno Auschwitz significaba. Quizás algunos elementos o factores del contexto puedan explicar este asombroso silencio, este sorprendente *aveuglement*: un cierto «fondo social de antisemitismo» (nunca totalmente superado); el hecho de que el holocausto se diera en medio de una guerra de proporciones nunca vistas, con millones de muertos, ciudades destruidas, etc. lo que atenuó en cierto modo el dramatismo del holocausto como tal; la invisibilidad del genocidio (las imágenes del mismo son ahora más conocidas que en los años cuarenta); incluso un cierto fatalismo judío que considera Auschwitz sólo como el último eslabón de una cadena, como «la énième page de la souffrance millénaire du peuple juif» (p. 30).

² Este sentimiento aparece muy bien reflejado en la obra de J. SEMPRÓN, *La Escritura o la vida* (Barcelona, 1995), en la que, comentando la falta de sentido que para él tuvo la palabra repatriación tras la *Befreiung*, llega a afirmar: «puestos a ir hasta el fondo de las cosas, estaba claro que ya nunca podría regresar a ninguna patria. Ya no había patria para mí. Jamás la habría».

- d) Los «*avertisseurs d'incendie*», es decir los escasos intelectuales «clarividentes» que en este período supieron valorar e intuir el significado de la *shoah*. Este grupo está formado principalmente por intelectuales un tanto desclasados, que no formaban parte del «mandarinato cultural» de la izquierda, contrarios (al menos en cuanto a su burocratización) al sistema soviético. Formarán una generación en el exilio y siempre tendrán un cierto carácter de «extranjeros» (en la doble acepción de la palabra: de otro país y ajenos, extraños). Diríamos que viven en la heterodoxia, en la distancia crítica sistemática, lo que les dota de una cierta «*supériorité épistémologique*» (p. 42), una distancia que les permite ser instancia crítica aguda de la sociedad. Muchos de ellos emigran a los Estados Unidos, donde permanecerán posteriormente, pero allí no se sienten integrados (generalmente desempeñarán trabajos muy secundarios; algunos no hablarán inglés hasta muchos años después). Son apátridas: ni judíos, ni alemanes, ni americanos. Pertenecen a un «judaísmo paria»³.

¿Y qué es lo que estos «*avertisseurs d'incendie*» dijeron de Auschwitz? ¿Cómo lo concibieron? La respuesta a esta pregunta es probablemente la clave fundamental en torno a la cual Traverso construye su ensayo. Para estos autores Auschwitz es un *unicum*, no es una masacre más, de las muchísimas que se han repetido a lo largo de la historia de la humanidad. No es un hecho de guerra. No es una guerra tribal. Ellos definieron Auschwitz como «*une rupture de civilisation*»; como «*l'expérience centrale de notre époque*»; como «*le comble de l'inhumanité*» (pp. 37-38). Por ello, muchos de estos pensadores creyeron que Auschwitz no fue un problema judío, sino un drama de la humanidad que debe ser leído en clave universalista. No fue —utilizando una célebre frase de Jean Améry— un «*Sch'ma Israel*», sino un dramático «*Sch'ma monde*» (p. 42).

La tarea de nuestro autor va a ser la de analizar minuciosamente en cada uno de los autores que estudia en qué consiste para ellos la *unicidad* de Auschwitz, su carácter de *unicum* en la historia de la humanidad. Evidentemente el «pensar Auschwitz» de todos estos autores no fue ni mucho menos uniforme. Por poner sólo un ejemplo (sobre un aspecto que ha sido muy tratado en el debate actual sobre la postmodernidad): para algunos la *shoah* fue el fin de la ilustración, entendido como su antítesis, su aniquilación, su muerte. Para otros, Auschwitz fue el fin de la ilustración, pero entendido como el último producto de la misma, como su fatal consecuencia.

A partir de aquí, Traverso va presentando los diversos autores que ha seleccionado, agrupándolos en diversas categorías y desmenuzando su pensamiento para encontrar la respuesta a la pregunta que acabamos de presentar.

En primer lugar (*chapitre II*), estudia Traverso las intuiciones de algunos autores que escribieron mucho antes del holocausto y de la *Endlösung*. No se trata, como aclara de principio el autor, de «buscar profetas» del holocausto, sino más bien de leer (y entender mejor) las intuiciones de estos autores a la luz de los terribles acontecimientos posteriores. En este grupo incluye Traverso a tres autores: Max Weber, Franz Kafka y Walter Benjamin. El primero parte del estudio de la llamada «razón de finalidad» como motor de la modernidad, en lugar de la «razón de valor». Ello lle-

³ Este sentimiento, amargo y ambiguo, aparece reflejado literariamente de forma magistral en el personaje de Simon Elsas de la novela *No Resurrection, please* del escritor judeo-alemán Fred Uhlman.

va a un mundo desencantado y burocratizado, a una ausencia de valores que caracteriza por igual al capitalismo y al socialismo.

Curiosamente este autor influyó mucho sobre Kafka a través de su hermano Alfred (profesor del joven Kafka en la Universidad de Praga). De hecho, *La colonia penitenciaria* de Kafka (obra considerada frecuentemente como una premonición del Lager⁴) muestra grandes influencias de un artículo de Alfred Weber publicado en 1910, titulado *Der Beamte* (personaje clave, no lo olvidemos, en el engranaje nacionalsocialista⁵). El gran valor premonitorio de la obra de Kafka está en que éste intuye el laberinto angustioso, inhumano y deshumanizador, burocrático, basado en una ley oculta y arbitraria, que aniquila al individuo que «sobra» (y esta palabra es importante en el universo kafkiano como lo será en el sistema de los campos⁶). En definitiva, podemos afirmar con el autor que, en un cierto sentido, «Kafka avait donc préfiguré l'essence du national-socialisme» (p. 57).

Por último, estudia Traverso el pensamiento de Walter Benjamin, quien sería para algunos estudiosos (de la talla de J. Derrida) el verdadero *annociateur* de la solución final. Benjamin se rebela contra la concepción (común al marxismo y al capitalismo) del «progreso». Como el *Angelus Novus* del cuadro de Paul Klee (obra por la que sintió una gran fascinación), Benjamin observa aterrorizado como la historia camina irremisiblemente hacia la catástrofe y la destrucción. Por ello, la verdadera revolución —y Benjamin fue tan heterodoxo en su marxismo, como en su judaísmo— no consiste en empujar la historia, sino en detenerla. Casi nos atrevemos a imaginar que para Benjamin, la historia desemboca en Auschwitz (y no resulta difícil extraer las consecuencias de un planteamiento como éste para el debate sobre la postmodernidad).

En conclusión, en Weber, Kafka y Benjamin, profundamente influenciados (horrorizados) por la I Guerra Mundial —que vivieron de forma muy diferente, pero siempre traumática— y por los derroteros que iba siguiendo la sociedad industrial y burocrática, encontramos, en un cierto sentido, un ejercicio de «pensar Auschwitz», aún antes de que éste existiese⁷.

En el capítulo tercero, analiza con detalle nuestro autor el pensamiento de la poetisa judeo-alemana Hannah Arendt, quien reflexionó mucho sobre la esencia de la *ju-deité*, que para ella consiste en el hecho de que los judíos son gente sin patria (*Heimatlos*) y por tanto sin Estado, y por tanto —en la sociedad moderna— sin derechos. Los judíos viven en situación de a-cosmia, lo que explica el que se haya llegado a concebir algo como la *Endlösung*. Ello lleva a la creación de los campos de exterminio que constituyen una experiencia única de nuestro tiempo; son la experiencia esen-

⁴ Esta relación entre la novela kafkiana y Auschwitz ha sido puesta de manifiesto por muy diversos autores: Hannah Arendt, Theodor W. Adorno, George Steiner, etc.

⁵ Ya Kurt Tucholsky en su biografía de Kafka se dio cuenta de esta profunda relación entre el funcionario de Alfred Weber y el frío burócrata del sistema de represión nazi.

⁶ Este dato fue muy bien captado en 1933 por Paul Klee (quien rápidamente tendría problemas con el nazismo que lo consideraba como un pintor degenerado) en el cuadro titulado *Von der Liste gestrichen* («Borrado de la lista»).

⁷ Aunque no puede ser considerado como una laguna del autor, puesto que éste ha sido muy honesto desde el principio con los criterios de selección de autores, no nos parecería descabellado incluir entre estos «avertisseurs d'incendie» (y en una dimensión y desde un lenguaje, si se quiere, totalmente diferentes) algunos párrafos de la Encíclica *Mit Brennender Sorge* (14-3-1937) de Pío XI contra el nazismo (especialmente aquellos contra la divinización de la raza que «pervierte el orden creado») e incluso de las célebres predicaciones de Monseñor Von Galen.

cial de nuestra época. Una clave que quizás explique su génesis estaría en la «alianza infernal» entre «scientificité» (la biología racial) y «l'efficacité de la technique moderne». Por tanto (y la conclusión casi viene por sí sola), los campos son una consecuencia de la modernidad (un hijo bastardo si se quiere, pero descendiente en último término de ésta).

Además, para la autora alemana, los campos no son una catástrofe judía, sino de toda la humanidad. Esto se traducirá más adelante en el lenguaje jurídico con la expresión «crimen contra la humanidad». Y es que el exterminio responde en último término, más que a una cuestión racial, bélica o política, a una verdadera deshumanización, a un proceso de aniquilación del hombre («den Begriff des Menschen auszurotten»). En el fondo la deshumanización se da tanto en los «superhombres» vencedores y en los «infrahombres» derrotados (pp. 79- 81).

Pero lo que quizás más llama la atención de Hannah Arendt sea el hecho de que los exterminadores no son asesinos paranoicos, feroces, locos, criminales... sino gente muy normal (!), funcionarios grises y cumplidores, anónimos. Esto fue lo que más le sorprendió de Eichmann, el lugarteniente de las SS, juzgado en Jerusalén como criminal de guerra nazi (p. 95): «su terrificante normalité».

Ello le lleva a afrontar también el siempre delicado tema de la culpabilidad. Ella rechaza de principio la idea de una culpabilidad colectiva (que podría dar lugar a su vez a una peligrosa «absolución colectiva»), tema en el que nuestra autora se haya bastante influenciada por K. Jaspers de quien fue alumna antes de la Guerra, si bien, entre ambos se darán más adelante serias diferencias en cuanto a los temas de la *Schuldfrage* y de la reconciliación.

Junto a todos estos temas, analiza Traverso otros aspectos capitales en el pensamiento de Hannah Arendt, en los que no nos podemos detener, como su concepción del *totalitarismo*: su tipología de los campos (no muy acertada en nuestra opinión); el tema apasionante del *radikal Böse* (retomando la expresión kantiana, frecuentemente aplicada al holocausto⁸), etc.

El cuarto capítulo está dedicado al pensamiento de Günther Anders, un personaje de frontera entre lo judío y lo «asimilado»: no iba a la sinagoga, pero tampoco aceptó hacerse cristiano para obtener una cátedra. Aunque su apellido original era Stern, le gustaba firmar como *Anders*, en alemán «otro», lo cual es no poco significativo. Con ese seudónimo, colaboró con el periódico *Börsen Courier* y algunos de sus artículos (traducidos al francés por Levinas) influyeron en Sartre. Estudió filosofía con Husserl y Heidegger (quien influyó bastante en él). El tema central de su pensamiento es la «a- cosmia» del pueblo de Israel, muy bien plasmada en su novela *Learsi* (Israel al revés). Quizás el tema central de su pensamiento, en lo que a nuestra cuestión se refiere, viene marcado por lo que él denomina «l'honte prométhéenne»: el hombre, envejecido y obsoleto, siente vergüenza y temor ante el avance técnico que él mismo ha creado (pág. 107). La técnica se ha vuelto enemiga del hombre y esta enemistad ha llegado a su mayor expresión en Auschwitz y en Hiroshima (Anders siempre los relaciona). Por ello, Anders cree que asistimos al «fin de la historia» (¡todo un antecedente de Fukuyama!), ya que el hombre ha dejado de ser sujeto de la misma. Ha cedido el protagonismo. Vivimos el *Endzeit*.

En esta idea, algunos han destacado ciertas influencias de Heidegger, pero Anders lo rechaza con virulencia y califica la filosofía de la historia de Heidegger como

⁸ Muy importante también en el pensamiento de Jorge Semprún y de otros intelectuales supervivientes de los campos. Sobre la expresión kantiana, puede verse la estupenda explicación de J. GÓMEZ CAFFARENA, *El teísmo moral de Kant* (Madrid, 1983) 211-215.

«filosofía de la vida hostil a la vida» (pp. 109-111). Traverso, no obstante, cree que sí existe esa influencia. También habría, según él, una influencia clara de su amigo Marcuse, también discípulo de Heidegger y con quien Anders convivió algunos años en los Estados Unidos.

El quinto capítulo está dedicado al llamado *impératif catégorique* de Adorno. Este, partiendo de un pesimismo bastante acentuado sobre la condición humana que ha llegado a producir algo como Auschwitz (es célebre su adagio «Escribir un problema después de Auschwitz es bárbaro»), llega a la conclusión de que la única posibilidad que nos queda (el único deber) es el de recordar, el de mantener viva la memoria de lo ocurrido. Con ello, conecta inconscientemente con la vieja tradición hebrea del zikkaron, de la anámnesis, del pasado que se revive en el presente de forma operativa y se proyecta hacia el futuro.

Traverso dedica el sexto capítulo de su ensayo a la poesía de Paul Celan. La obra literaria de éste viene a ser un dramático intento por «decir Auschwitz». En este sentido, el autor parte de su célebre poema *Todesfuge* (la «Fuga de la muerte»), originalmente «El tango de la muerte», para, desde ahí analizar el «germanismo ambiguo» (y valga la expresión) de Celan, típico producto de la *Mittleuropa* judeo alemana: escribe en alemán por opción personal (pese a dominar, entre otras lenguas, el rumano al que tradujo varias obras); siente una gran admiración por la cultura alemana personalizada en Goethe, pero mezclada con un cierto temor (*der Tod ist ein Meister aus Deutschland!*). Asimismo, Traverso describe su judaísmo, no menos ambiguo: hijo de un sionista radical; ahora el judaísmo de antes de la Guerra (en último término asimilado o quasi-asimilado); y muestra una difícilmente catalogable actitud ante lo religioso.

Evidentemente, es éste el tema que más puede interesar al lector teólogo. Celan muestra una actitud religiosa que se podría identificar con lo que Löwy denominó «ateísmo religioso», un ateísmo con una fuerte dosis de espiritualidad. Es una relación tormentosa y atormentada con lo divino. Es difícil, tras Auschwitz, creer en un Dios amigo de los hombres. Y, no obstante, en sus poemas hay una cierta religiosidad sutil, que le lleva a orar a un Dios humilde y vencido, en términos tan hermosos como: «Bete Herr,/ bete zu uns,/ Wir sind nah». A veces le crea curiosidad ese *Deus absconditus*, frío y lejano. Pero otras veces intuye al Dios que ha sido también asesinado en Treblinka. Más aún, en su poema *Tenebrae* habla de una «transustanciación en Dios» de los cuerpos esqueléticos y amontonados a las puertas de los hornos crematorios de los campos. Desde esa idea sí hay una cierta esperanza, tenue, ligera, casi imperceptible y casi «teologal», en la poesía de Celan. Esperanza que quizás no fue lo suficientemente fuerte como para evitar el suicidio del poeta en las aguas del Sena un día de 1970. Indudablemente se trata de un tema de gran calado teológico para el lector mínimamente avezado⁹.

El capítulo séptimo está dedicado a dos personajes que pueden ser estudiados en paralelo por ciertas coincidencias (ambos judíos fuertemente asimilados, ateos, de izquierdas pero heterodoxos, ambos trabajaron en la resistencia y fueron prisioneros en Auschwitz y ambos se suicidaron varios años después). Se trata de Jean Améry y Primo Levy. Los dos hicieron un tipo de literatura reflexiva sobre el fenómeno Auschwitz, si bien entre ambos hubo también serias diferencias de planteamiento y de actitud. Especialmente destacable resulta la importancia que ambos conceden al

⁹ Baste relacionarlo con el pensamiento de J. Moltmann o, por poner un ejemplo más cercano a nuestros ámbitos teológicos, con la estupenda lección inaugural del curso en la Universidad Pontificia Comillas: J. R. BUSTO SAIZ, *El sufrimiento ¿Roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?* (Madrid, 1998).

«testimonio», por una parte ineludible (un verdadero deber ético) y, por otra parte, paradójicamente, casi imposible.

Dwight MacDonald y Jean-Paul Sartre ocupan la reflexión del último capítulo, subtítulo significativamente «la responsabilité des intellectuels». Al igual que en el capítulo anterior Traverso establece un paralelismo entre ambos personajes, destacando sus coincidencias y sus diferencias (en las que no nos podemos detener). El dato esencial —a nuestro parecer— en cuanto al tema se refiere, está en que, mientras para MacDonald, el holocausto simbolizado en Auschwitz es «la grande question morale de notre époque» (cuya especificidad viene marcada por el hecho de que la finalidad del exterminio es la aniquilación en sí misma, sin más razones), para Sartre, Auschwitz es un dato más dentro del fenómeno más amplio del antisemitismo, al que dedicó en 1946 su famosa obra *Réflexions sur la question juive*. Esta obra tuvo el gran mérito de «sacudir» la conciencia de la sociedad francesa, sensibilizándola ante el problema del antisemitismo (que Sartre estudia con profundidad, si bien con carencias de envergadura, reconocidas por él mismo), pero, al mismo tiempo —y es esto lo que realmente interesa a Traverso— reduce la *shoah* casi a una anécdota, a un eslabón más en la cadena del antisemitismo. Por todo ello, Traverso se muestra duro en su juicio sobre Sartre a quien no duda en incluir entre los «intelectuales ciegos».

Por último, Traverso destaca cómo MacDonald rechaza la idea de «culpa colectiva», concepto que a él le parece propio de un cierto «hegelianismo organicista» y que supone la confusión del estado con la nación. Y además, siguiendo a Hannah Arendt, opina que si la culpa fue de todos, nadie puede ser castigado. Los culpables son individuos¹⁰.

Traverso llega a una serie de conclusiones muy interesantes para elaborar una fenomenología de lo que David Rousset llamó en 1946 «l'Univers concentrationnaire»: la analogía frecuente del infierno; las contradicciones internas del mundo del exterminio (entre aniquilación y uso de la mano de obra, entre burocracia organizada en los medios e irracionalidad en los fines, entre el romanticismo mítico pangermanista y el tecnicismo frío al servicio de la muerte, etc). Pero dos son a nuestro parecer los temas que *L'Histoire déchirée* deja planteados y que invitan a ulteriores reflexiones. Por una parte la relación entre modernidad y Auschwitz. ¿Estamos realmente ante la consecuencia última del proceso de racionalización iniciado en el Renacimiento? ¿o más bien estamos ante «une manifestation pathologique de la modernité» que en el fondo atenta contra los principios de la modernidad misma? En la respuesta que se dé a esa pregunta está en juego gran parte del debate sobre la postmodernidad y su concepción de la historia, del progreso y de los «metarrelatos» ilustrados. En segundo lugar, Traverso insiste (y éste parece ser el «hilo argumental» que ha guiado su análisis de los diversos autores) en que Auschwitz, como símbolo (de la *shoah*, del exterminio, de la *Endlösung*) y como paradigma es un *unicum*, es el desgarrar de la historia que da título a esta obra. O dicho con las palabras de Georges Bataille, en una breve reseña de las *Réflexions* de Sartre, publicada en 1947: «Tras Auschwitz hay que repensar al hombre (...) la imagen del hombre es ya inseparable de una cámara de gas.»

¹⁰ Este fue un argumento frecuentemente utilizado en la cuestión de la *Schuldfrage* y en el que encontramos casi un antecedente de la controversia moderna en el campo de la teología moral sobre el «pecado social», el «pecado estructural», las «estructuras de pecado», etc.

