Agustín Serrano de Haro

La filosofía ante el Holocausto

Orientaciones "categoriales" y bibliográficas*

"Los filósofos no han hecho sino ignorar el Holocausto."

Esta afirmación, rotunda y quizás excesiva incluso para el momento en que se pronunció –1985–, procede, sin embargo, del pensador que más empeño ha puesto en modificar tan escandalosa situación: Emil Fackenheim.[1] Si la declaración merece –por ello– un aval añadido, ocurre en otro sentido que sólo tres años antes había aparecido la obra más ambiciosa y extensa del propio Fackenheim: *To mend the world*,[2] la cual no es sólo una aportación de primer orden a la requerida confrontación de la filosofía con el Holocausto, sino que –a la vista del amplio número de interlocutores filosóficos que el pensador judío convoca al debate– hace dudar de la forma en que deba comprenderse la ignorancia que Fackenheim lamenta.

A mi juicio, el reproche de que la filosofía haya desconocido el Holocausto tiene que ver –sobre todo– con el hecho que el terrorífico acontecimiento no tuvo, en la producción filosófica de las décadas siguientes, la centralidad ni el relieve que su poder destructivo merece; o mejor, exige –pues su capacidad destructiva lo es, también, respecto de concepciones y preconcepciones del hombre y del mundo, de la moral y de la civilización–. En pensadores seña-

Agustín Serrano de Haro. Doctor en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Investigador autorizado del Archivo Husserl de la Universidad de Colonia, Alemania.

* En: *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento.* Nº 203: "Vigencia y singularidad de Auschwitz. Un acontecimiento histórico que nos da que pensar", abril-junio de 2004. Rubí, Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 95-109.

1 Es la afirmación inicial de: Fackenheim, Emil. "The Holocaust and philosophy", en *The Journal of Philosophy.* Año LXXXII, Nº 10, 1985. (Salvo indicación en sentido contrario, las traducciones son del autor.)

2 Fackenheim, Emil. *To mend the world.* Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1994.

lados y en corrientes significativas del ámbito académico se comprueba, también, cierta incapacidad básica para reparar en lo singular del acontecimiento y para advertir la relevancia que entraña en una historia que, supuestamente, habría continuado su marcha. Pero a esta carencia se añade, en segundo lugar, la ausencia de una verdadera discusión crítica de las sucesivas tentativas de comprensión; ha faltado el debate teórico, continuado y sistemático que acaso habría permitido no ya desmontar los más burdos tópicos, sino hacer avanzar las interpretaciones teóricas y su justificación concreta. En ambas direcciones: centralidad histórico-filosófica del Holocausto y crítica de las interpretaciones teóricas –que incluya la discusión de las propias categorías en que descansa la comprensión–, la obra de Fackenheim tiene –a mi entender– un notable valor. Sería injusto –en cambio– entender el aserto del pensador judío en el sentido que, en las décadas anteriores a 1980, las aportaciones filosóficas a la comprensión del Holocausto habrían sido, además de marginales a las grandes tradiciones académicas, poco significativas en sí mismas y de un interés menor.

En el ensayo *La historia desgarrada. Ensayos sobre Auschwitz y los intelectuales*,[3] Enzo Traverso ha examinado con acierto ese espacio de tiempo en el cual el Holocausto *"sólo ocupa un lugar marginal en la cultura y el debate intelectual"*. Dentro de este largo período, su estudio propone –sin embargo– la denominación *"decenio crucial"* para los años que abarcan desde la redacción, en 1940, de las *Tesis de filosofía de la historia*, por Walter Benjamin, hasta la aparición, en 1951, de la decisiva obra de Hannah Arendt *Los orígenes del totalitarismo*. Pues es en la inmediata posguerra –si es que no simultáneamente a los hechos– cuando tiene lugar el descubrimiento decisivo, aunque enteramente minoritario, de que el Holocausto significa una sima absoluta de la civilización, una quiebra sin igual en la historia de Occidente y una conmoción casi impensable de la idea misma del hombre. Un pequeño grupo de pensadores y escritores –en su mayoría, inmigrantes judeoalemanes huidos a los Estados Unidos– no sufrió, pues, la larga ceguera que trajo consigo la victoria bélica y que se acentuó con los rápidos cambios en el panorama de la política mundial, y se debatió por captar y expresar conceptualmente las escalofriantes novedades sucedidas, tal como los primeros testimonios escritos de los campos de concentración las ponían –a la vez– de manifiesto.

Tanto los dos hitos que sirven para delimitar esa década crucial –el escrito de Benjamin y la obra de Arendt– como otras aportaciones teóricas que vieron la luz entre ambos términos temporales constituyen acercamientos filosóficos o histórico-filosóficos al Holocausto que, en buena medida, siguen hoy en el centro de la discusión teórica. En torno a ellos giran, con distintos matices y enfoques, las elaboraciones acerca de si es posible una comprensión filosófica del

[3] Traverso, Enzo. *La historia desgarrada. Ensayos sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona, Herder, 2001. Trad.: Chiner, David.

Holocausto y en qué sentido, con qué alcance, a qué fin. Intentos aparentemente originales de nuestros días resultan variaciones de modelos interpretativos anteriores, y las tentativas más innovadoras –como la del propio Fackenheim– se articulan en abierta polémica con ellos.

El propósito de estas páginas es ofrecer una cierta ordenación y descripción de estos grandes modelos interpretativos; o sea, de los planteamientos generales que ha propuesto la filosofía –mejor sería decir, "el pensamiento"– cuando se ha acercado, no siempre con temor y temblor, al Holocausto. La ordenación no tiene valor científico: no presenta exposiciones detalladas, sino panorámicas; no somete a discusión las diferencias decisivas, sólo las apunta; no pretende ser una clasificación exhaustiva. Pero tampoco es un mero recuento bibliográfico o una selección de obras de referencia.[4] Aspira, más bien, a un cierto valor informativo para quienes deseen profundizar en esta problemática "desesperantemente necesaria para el futuro". Mi método ha consistido en agrupar las posiciones reflexivas más recurrentes, más sólidas, más influyentes, bajo siete orientaciones básicas, que no son necesariamente excluyentes entre sí; cada una de estas direcciones busca respuesta a las cuestiones que la propia Arendt se propuso en el inicio de su indagación: *"¿Qué ha sucedido? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo ha podido suceder?"*.[5]

En los siete apartados que distingo aduzco siempre la formulación más antigua o fundamental, la que inaugura o establece la orientación, junto con aportaciones más recientes que la continúan o enriquecen. En alguna ocasión ofrezco también referencias acerca del debate historiográfico, que –en buena medida– es paralelo al filosófico; he prescindido –en cambio– de las aportaciones, nada desdeñables, que provienen del campo de la teología.

I. El alma alemana y la "filosofía del hitlerismo"

En el mismo mes de mayo de 1945, Thomas Mann pronunció, en la Biblioteca del Congreso de Washington, la conferencia "Alemania y los alemanes", que bien puede tomarse como hito de referencia de esta primera orientación interpretativa. El autor de *Doktor Faustus* sostenía, en su intervención, que *"no hay dos Alemanias, una buena y otra mala, sino sólo una que –con diabólica astucia– pervirtió en mal lo mejor de sí misma. La Alemania perversa es la Alemania buena que se ha extraviado, la buena caída en desgracia, en la culpa, en la ruina"*.[6] El nazismo procedería, por tanto, de ciertas configuraciones perma-

[4] A este respecto puede consultarse: Serrano de Haro, Agustín. "Selección bibliográfica del proyecto de investigación *La filosofía después del Holocausto*", en *Raíces. Revista Judía de Cultura*. Año XIV, Nº 45, Invierno 2000-2001, pp. 41-47.

[5] Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza, 1987, pág. 458. Trad.: Solana, Guillermo.

[6] Mann, Thomas. *Essays V. Deutschland und die Deutschen. 1938-1945*. Frankfurt, Fischer, 1996, pág. 279.

nentes del "mundo espiritual germánico" que estarían en la base de la historia y la política alemanas.

La elaboración más filosófica de este enfoque la planteó, sin embargo, Emmanuel Levinas en un breve ensayo redactado *"casi al día siguiente de la llegada de Hitler al poder"*.[7] El texto de Levinas defiende, en efecto, una oposición frontal entre "la filosofía del hitlerismo" y la comprensión de la humanidad del hombre que recorre toda la tradición de Occidente, desde sus raíces antiguas –griegas, judías y cristianas– hasta la experiencia política moderna del liberalismo y la democracia. Pues mientras que el pensamiento occidental ha buscado una concepción ontológica y moral del hombre, en la que el yo responsable de sus actos no se puede identificar de modo absoluto con la realidad del cuerpo, de su cuerpo, en "la filosofía de Hitler" lo biológico se convierte en "el corazón de la vida espiritual": la adhesión irrevocable y plena del yo a su cuerpo es el vínculo más profundo e incuestionable de toda la vida humana, y una sociedad de base consanguínea resulta, entonces, el único proyecto político que es conforme con la realidad. El ideal germánico de fidelidad absoluta arrumba la existencia de una responsabilidad incondicional del pensamiento para con la verdad, y el afán de dominación y conquista –como análogo de la expansión física de las fuerzas– destruye toda posible universalidad entre los hombres. Así concebida, la filosofía del hitlerismo recogía, según Levinas, *"la secreta nostalgia del alma alemana"*.

El problema teórico es, aquí, si este acercamiento de Levinas resulta apto, dada su precocidad –1934–, para comprender la posterior persecución racial más allá de toda ley –a partir de 1938– y su culminación, con valor de un fin absoluto, en el programa de exterminio. De no ser así, la exaltación de un germanismo ancestral podría mirarse –más bien– como una dimensión básica de la propaganda ideológica del nazismo, dirigida –sobre todo– a la población aún no dominada, a los círculos más externos del movimiento totalitario y al propio mundo exterior. La concesión de una primacía sustantiva a esta orientación chocaría, empero, con la lucidez implacable del diagnóstico de Arendt acerca de que *"los nazis no pensaban que los alemanes eran una raza de señores a la que pertenecía el mundo, sino que los alemanes debían –como todas las demás naciones– ser dirigidos por una raza de señores, la cual se hallaba solamente a punto de nacer. El amanecer de la raza de señores no eran los alemanes, sino las SS"*.[8] O como se dice en otros lugares de la obra, los nazis *"tenían ideas propias"*, y éstas pasaban por la liquidación definitiva de la tradición política, moral e intelectual de Occidente, Alemania incluida.

Las palabras anteriores de Arendt encierran –como es patente– una toma de

[7] Levinas, Emmanuel. "Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo", en Beltrán, M.-Mardones, J. M. -Mate, R. (eds.). *Judaísmo y límites de la modernidad*. Barcelona, Riopiedras, 1998.

[8] Arendt, H., op. cit., pág. 618.

postura contraria, en lo esencial, a la influencia del pensamiento de Nietzsche en el totalitarismo cumplido entre 1938 y 1945. Cuestión ésta que merece una consideración más detenida. Una buena panorámica de las distintas interpretaciones al respecto –Lukacs, Lövith, Franz Neumann, etc.– puede leerse en la introducción al volumen *Nietzsche y la "gran política". Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano*,[9] que firma su editor, Alfonso Moraleja. En el debate historiográfico, fue Ernst Nolte –en el libro de 1963 *El fascismo en su época*– quien propugnó tipificar el nazismo como fascismo en un sentido no marxista; o sea, como una *"violenta resistencia a la trascendencia práctica"* –a la idea de emancipación y progreso– y a la *"trascendencia teórica"* –a la creencia en una verdad o realidad absolutas–. Y Nietzsche sería el padre espiritual de este fascismo a la vez antimodernista y antitradicional. Subsiste, con todo, la duda mencionada acerca de si tal noción iluminó significativamente el programa incondicional de exterminio mecánico de inocentes.

Esta aproximación corre, además, el peligro de cometer graves injusticias con la cultura alemana y, aun pretendiendo quizá lo contrario, puede conducir a una dignificación indirecta del nazismo y a un cierto encubrimiento de la masacre. En la obra de Lacoue-Labarthe *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*,[10] por ejemplo, el nazismo es la culminación de una tradición alemana cuajada de nombres ilustres que, obsesionada por el origen y el modelo griego, concibe la política como una obra de arte sobre el cuerpo de la nación. El nacionalsocialismo es, así, un nacional-esteticismo que se alimenta del mito originario de la raza, el cual ha de realizarse en la creación inmanente –a la vez, *phúsis* y *techné*– del tipo ario a partir de sí mismo. Ecos de esta orientación se advierten, asimismo, en las reflexiones de Imre Kertész acerca del antisemitismo nazi, cuyo móvil más profundo sería la rebelión alemana contra la Ilustración francesa y el rechazo del *"espíritu de la narración europea"*, que incluía una suerte de contrato no escrito para con la existencia de los judíos.[11]

II. La dialéctica perversa de la modernidad

Entre 1944 y 1947, Theodor Adorno redactó, en el exilio de California, la serie de apuntes y reflexiones que conocemos como *Minima moralia*. La convicción de que *"los mataderos de Polonia"* ponían a la vista el *"fin objetivo de la humanidad"* se expresa aquí, acaso por primera vez, con extraordinaria fuerza: *"Sólo una humanidad a la que la muerte le resulta tan indiferente como sus*

[9] Moraleja, Alfonso. *Cuaderno gris* 5. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2001.
[10] Lacoue-Labarthe, Philippe. *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*. Breteuil, Bourgois, 1987.
[11] Kertész, Imre. "La vigencia de los campos", en *Un instante de silencio en el paredón*. Barcelona, Herder, 1999.

miembros, una humanidad que ha muerto, puede sentenciar a muerte por vía administrativa a incontables seres".[12] Pero a la vez, el texto afirmaba también, con toda nitidez, que lo singular del acontecimiento mantenía vínculos profundos con la identidad permanente de la civilización occidental moderna: es ésta un sistema de dominación violenta de la realidad, de cosificación total del hombre en relaciones sociales de explotación y, en suma, de anulación absoluta, ontológica, de la individualidad. Así, la *"diferencia específica"* del espanto actual, que Adorno pone ya bajo el nombre propio "Auschwitz", se conjuga en el marco de *"una verdadera identidad del todo"*, de la historia, que es *"el terror sin fin"*.

Dialéctica de la Ilustración, escrita conjuntamente por Adorno y Horkheimer y publicada en ciclostil en 1944, sistematiza esta doble –o triple– dirección del análisis: violencia sin analogía; eternidad del terror; en el seno de una cultura que aspiraba a la liberación del hombre. La clave de interpretación radica en el hecho que la emancipación del hombre, la Ilustración, está ligada al progreso de la razón científico-técnica y económico-social. Ambas dimensiones de la razón son esencialmente una única, dado que su motor oculto es la "lógica de la dominación": dominación directa de la naturaleza, reducida a objetividad analítica; dominación inversa del hombre, que se reduce bien a sujeto abstracto que sólo conoce lo que manipula, bien a sujetos sometidos, "reificados" en relaciones sociales de desigualdad y explotación. En lugar de romper *"el círculo fatal de la existencia"* humana a que los mitos daban expresión, la Ilustración –o sea, la racionalidad, sobre todo, moderna– alumbra una rígida totalidad de producción racional y objetivación del mundo que, al cabo, se mantiene bajo el mismo signo mítico de la consagración del dominio y la injusticia. *"Totalitaria como ningún otro sistema"*, la Ilustración ha recaído en mitología, en fatalidad, y su autodisolución en el presente ha liberado unas fuerzas de destrucción y barbarie como las de ninguna época anterior.

Por primera vez se afirmaba con plena coherencia, pues, que el espanto acontecido no podía ni debía concebirse como un penosísimo accidente, como algún tipo de fallo, enfermedad o locura colectivos que –con toda su gravedad– estarían claramente circunscritos y serían transitorios. La violencia de aniquilación "científicamente concebida" remitía a la misma matriz "civilizatoria" que, como progreso infinito de la ciencia y desarrollo exponencial de la técnica y la producción, había deslumbrado a las sociedades europeas. A esta luz, el Holocausto no es algo irracional sin más, sino que –al contrario– es inconcebible sin la existencia de una "razón instrumental" marcada por una vocación total de dominio.

El esquema de interpretación del Holocausto que se desprende de *"la dialéc-*

[12] Adorno, Theodor. *Minima moralia*. Madrid, Taurus, 1998, pág. 235. Trad.: Chamorro, Joaquín.

tica de la Ilustración" es así, en cierto modo, el contrario de la primera orientación. Pues mientras que ésta centraba el análisis en la política y la cultura alemanas e incardinaba en ellas –sin rupturas decisivas– el fenómeno del nazismo, el enfoque de Horkheimer y Adorno dilata el análisis –sin distinciones internas decisivas– al proceso entero de la modernidad como tal, que casi en todos lados y casi por igual estaría sujeto a un destino aciago. El fin objetivo de la humanidad en los mataderos de Polonia se aproxima más a ser la manifestación particular de una situación global ubicua que a ser un acontecimiento único e imprevisible. Traverso puede, por ello, objetar al gran libro que *"entre una crisis global de la civilización y su expresión concreta en las cámaras de gas se abre un abismo que (sus autores) no han intentado colmar"*.[13]

El modelo de análisis que privilegia la condición constitutivamente moderna del Holocausto es, con todo, de una importancia fundamental y de muy notable fecundidad. He optado, en consecuencia, por distinguir en él dos direcciones teóricas: ésta que parte del pensamiento de Adorno y la que se apoya en Heidegger, que mencionaré después. Entre las obras de los últimos años que más de cerca recuerdan el planteamiento adorniano merece destacarse el estudio de Zygmunt Baumann *Modernidad y Holocausto*, a medio camino entre la sociología y el pensamiento. Su tesis es, en efecto, que el Holocausto *"fue un inquilino legítimo de la casa de la modernidad, un inquilino que no se habría sentido cómodo en ningún otro edificio"*.[14] El énfasis se pone aquí, en especial, en la estructura burocrática con que la administración moderna ejerce el monopolio del poder, y lo hace sobre una sociedad que ha de ser ordenada, corregida, vigorizada de acuerdo con un esquema de "ingeniería social". La racionalidad burocrática de división funcional y jerárquica del trabajo, que desliga a los agentes individuales de los resultados finales del proceso y que está presidida por la eficacia técnica "libre de valores", promueve una ausencia completa de sentido de responsabilidad entre los ejecutores de la actuación y produce, asimismo, la invisibilidad general de las víctimas; y ambas cualidades son rasgos distintivos del genocidio moderno, planificado, "racional", con su incomparable superioridad.

III. Totalitarismo y mal radical

A diferencia de los anteriores planteamientos, Hannah Arendt defendió la necesidad de una categoría político-filosófica nueva para captar lo que era una forma esencialmente desconocida de dominación del hombre. La *"institución distintiva"* de esta novedad en los métodos, la finalidad y el sentido del gobier-

[13] Traverso, E., op. cit., pág. 153.
[14] Baumann, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. Madrid, Sequitur, 1997, pág. 22. Trad.: Mendoza, Ana.

no eran los campos de concentración y, singularmente, de exterminio. Como primicia cabal del "totalitarismo" –tal era la nueva noción, que se apropiaba de un término en uso variable desde hacía tres décadas–, como experimento logrado, aunque incompleto, los campos de la muerte traían a la realidad un mal cuya cualidad y dimensión eran inéditas en la historia.

Pero a diferencia, también, de las anteriores orientaciones, *Los orígenes del totalitarismo* concede a la ideología específica del propio movimiento totalitario una importancia central en el desencadenamiento y sucesión de los acontecimientos que llevan al Holocausto. El primer libro de la magna obra de 1951 se centraba –de hecho– en el antisemitismo, interpretado ya no como una constante histórica producto de la hostilidad religiosa, sino como una de las muchas concepciones globales que proliferaron en el siglo XIX con la pretensión de identificar la clave secreta del dominio efectivo del mundo. Este particular "ismo" reveló, sin embargo, una potencialidad política y una vigencia social singulares a la hora de catalizar en torno a "la cuestión judía" la crisis estructural que afectaba a los Estados-nación europeos. En la primera posguerra, este antisemitismo de la conspiración judaica fue recogido y entronizado en el movimiento totalitario que, desde un principio, supo cómo la sustitución del Estado-nación –que daba amparo legal a la minoría no nacional– por la comunidad étnica homogénea exigía un nuevo orden europeo que –inspirado en el imperialismo racial– sustituyese, asimismo, a la coexistencia entre Estados y naciones. El racismo "biologicista", que hacía de la lucha de razas el único contenido de la naturaleza y el motor eterno de la historia, ya era –en efecto– una ideología totalitaria. Lo decisivo no estaba en que toda la realidad del mundo se redujese a la sola idea de la lucha racial. Lo decisivo era la pretensión de reconstruir, de recrear conforme a esta única idea "omnienglobante" toda la realidad existente, y de lograrlo en y por la violencia que estaba inscrita en la propia idea: *"A diferencia de otros racistas, no es que los nazis creyesen tanto en la verdad del racismo cuanto que aspiraban a cambiar el mundo en una realidad racial"*.[15] El movimiento totalitario se concebía, pues, como la fuerza que encarnaba directamente la matriz universal de la historia, como la realidad alternativa que desafiaba al mundo establecido de la vida, con sus instituciones y tradiciones. De este modo, la visión determinista de la realidad, "todo es necesario, todo está escrito en el movimiento perpetuo de la naturaleza", se hacía inseparable –y éste es un hallazgo básico de Arendt– de una práctica política con vocación de omnipotencia y cuyo lema era más bien: "todo es posible, todo está permitido a la organización totalitaria", todo se vuelve para ella materia o material de poder con que dar (su) forma ideológica a la realidad.

De acuerdo con el esquema de Arendt, el régimen nazi no se convierte en

[15] Arendt, Hannah. "On the nature of totalitarianism", en *Essays in Understanding. 1939-1954*. New York/San Diego/London, Harcourt Brace, 1994, pág. 351.

formalmente totalitario hasta 1938. La eliminación de toda oposición interna y la consolidación plena del gobierno de Hitler señalan –justamente– el momento en que, en lugar de estabilizarse y relajarse la aplicación de la violencia, ésta asciende a una nueva escala: deja de ser instrumental y pasa a ser sustantiva; deja de dirigirse contra los individuos por lo que hacen o creen y pasa a hacerlo contra la población "inferior" en su conjunto, en virtud del "delito objetivo" de serlo. Este salto en el terror no es siquiera "encajable" en el ordenamiento jurídico del Estado y de su aparato represor, sino que se vincula directamente a la "supralegalidad" con que la ideología proclama y prescribe la desaparición de las razas "moribundas" y con que el movimiento totalitario se ajusta a este decreto "suprahistórico". A esta altura del proceso, el totalitarismo sí revela su especificidad, que consiste en un nuevo régimen de la realidad, al que corresponde un nuevo orden de la verdad. La realidad íntegra es "fabricable" sin límite, merced al terror sistemático, objetivo, desinteresado, que consigue hacer de la ficción ideológica el único contenido del nuevo mundo, su única ley. O en otras palabras, el totalitarismo hace verdadera su ideología al hacerla efectiva, imperativa, al cumplir por la violencia la necesidad proclamada: la "verdadera prueba" de la conspiración judaica para destruir la nación alemana es que cabe arrastrar a toda la nación germana a este combate grandioso, en el que nunca había pensado; la definitiva prueba de la lucha eterna entre las razas es la posibilidad presente de crear una raza que sea superior, por ser capaz de exterminar a otra (u otras).

Pero todavía hay un salto decisivo de cualidad hasta el totalitarismo pleno, que se consuma en "el universo 'concentracionario'". Pues sólo en éste se alcanza la fusión de la (meta)necesidad ideológica con la (omni)potencia de la organización totalitaria. Y sólo en él se realiza la matriz sobrehumana de la historia, que significa –exactamente– la condición sobrante de los seres humanos como individuos y la condición superflua de la propia condición humana *in genere*. En el último capítulo de la edición de 1951, Arendt ofrecía una descripción "categorial" del proceso por el cual se crea esta condición inhumana, en correlación cabal con la omnipotencia sobrehumana; su análisis no ha perdido, desde entonces, valor ni precisión. La deportación masiva de población empezaba por comportar la destrucción definitiva del hombre como "persona jurídica": el aparato de violencia tomaba posesión de masas humanas inocentes, que eran puestas fuera de toda ley –cualquiera que fuese– y llevadas a un espacio aislado del mundo y fuera de todo control o supervisión ajenos. El orden "concentracionario" significaba, después, la inevitable destrucción del hombre como *"ser en el mundo"*, como *"persona moral"* –dice Arendt con, por una vez, menor expresividad–: pérdida del nombre individual y marcaje con un número de serie, hacinamiento sin útiles ni enseres que separen a los hombres entre sí, regulación férrea de la indigencia, trabajo ordenado a la explotación

y eliminación más que al rendimiento, participación pasiva en torturas y sevicias, etc. Pero un último escalón permitía aún sacar de la comunidad de la especie humana a los sujetos desposeídos ya de todo "mundo" en que existir; el superviviente es convertido, al fin, en un mero espécimen animal, un haz de reacciones al terror intercambiable por cualquier otro, o quizá ni eso, en un muerto viviente que no se cuida ya ni de su supervivencia y que consuma, así, el *dictum* ideológico de su "infrahumanidad".

La crítica a Arendt de que su planteamiento desatiende la especificidad del exterminio es inane.[16] Como ella misma subrayó en textos anteriores, el mismo proceso de sacar a los hombres de la realidad del mundo y de la comunidad de la especie se operaba también de un solo golpe, en el acto, al dar muerte industrial a masas humanas indiferenciadas, sin distinguir ancianos de niños, ni santos de pecadores, sin dejar cadáver ni memoria alguno, como si –a todos los efectos– se tratase de un proceso de combustión de sustancias químicas.

La relevancia y la vigencia del enfoque arendtiano se acreditan en que este análisis del totalitarismo puede dar cuenta de que el exterminio no era un medio condicionado a algo distinto, sino un fin en sí mismo, y un fin último por encima, incluso, de la victoria militar. Como tal, la política de aniquilación racial y de simultánea creación de la raza superior no acaba siquiera en la "solución final"; habría de seguir su curso perpetuo, pues las masas humanas que son hechas "superfluas" son, a la vez, el único "material" con cuya eliminación el totalitarismo se mantiene en movimiento. Es un logro extraordinario de Arendt el ofrecer una comprensión ideológica que se adecua a la realidad específica del Holocausto y que, por ello, reconoce su singularidad sin subsumirlo bajo abstracciones romas ni desviarlo hacia causalidades históricas extrañas. A ello se añade el mérito de una "conceptualización" original del mal acontecido: precisamente como "mal radical", a la vez imperdonable e "incastigable" e incomprensible "motivacionalmente"; es decir, de nuevo, inconmensurable con actuación o criterio alguno que nazca de un "mundo normalizado", que presuponga un mundo de la vida.

Importa subrayar que la tesis de la radicalidad del mal no sufrió modificación ni matización –sí, en todo caso, una sorprendente profundización– cuando Arendt advirtió, para escándalo colectivo, que los organizadores y agentes de la empresa de aniquilación –no los maquinadores–, así como sus colaboradores activos y pasivos, no tenían por qué ser monstruos de depravación o fanatismo –y de hecho, no lo eran en gran proporción–. La desconcertante "normalidad" del criminal nazi, con hábitos de funcionario ejemplar y temperamento de buen padre de familia, que detecta *Eichmann en Jerusalén. Informe sobre la banalidad del mal*, de 1963, no debe encajarse de inmediato en las tipologías críticas

[16] Traverso, E., op. cit., pp. 96-98.

del hombre moderno, la sociedad administrada y la razón instrumental sin incardinarla antes en el universo totalitario como tal. En éste, la multiplicación del crimen se acomete por sus autores, se trasmite a la población y se acepta por ésta, bajo el signo de que "todo es normal o 'normalizable'" y de que nada hay que pensar ni que juzgar ni que sentir al respecto. La escalofriante banalidad del mal es, al menos en cierto plano del análisis, el correlato subjetivo –*a parte agentis*– de la génesis y creación del mal radical.[17]

La línea crítica más directa al planteamiento de Arendt ha venido, sobre todo, de los historiadores que rechazan la categoría de "totalitarismo". Ian Kershaw ha argumentado que si se impugna la unificación conceptual de "nazismo" y "estalinismo" –la cual dependería en exceso del ambiente intelectual de la Guerra Fría–, la propia noción de "totalitarismo" queda amenazada y se impone, de nuevo, la reformulación del régimen hitleriano como una variedad peculiar y extrema de fascismo.[18] Pero conviene observar que también el entusiasmo historiográfico desmedido por la categoría de "totalitarismo", que –al modo de François Furet– lleve a extenderla a casi todas las formas de comunismo del siglo XX y al fascismo italiano, hace peligrar el rigor del concepto arendtiano y su relevancia en la comprensión del Holocausto.[19] Hay algo del sentido específico del "totalitarismo" que sólo la filosofía –si acaso– capta en propiedad y que –por decirlo de un último modo– tiene más que ver, quizá, con la observación de Irme Kertész de que el asesinato sistemático se ha revelado como un modo posible de mirar la vida, como una forma posible de vivirla y, por tanto, de organizarla colectivamente, de socializarla.[20]

IV. El nihilismo de la era técnica

La flexibilización de la categoría de "totalitarismo" y la consiguiente ampliación de sus referentes no se produce sólo en el análisis de los historiadores. Es una dirección teórica que Arendt seguramente rechazaría sin vacilar. Günther Anders, otro exiliado judeoalemán, formado también con Heidegger, introdujo

[17] Esclarecedoras son, a este respecto: Bernstein, Richard. *Hannah Arendt and the Jewish question*. Cambridge, Polity Press, 1996; Canovan, Margaret. *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992; Villa, Dana. *Politics, philosophy, terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton, Princeton University Press, 1999. Cierta confusión tiene su origen en la respuesta de Arendt a la crítica de Gerschon Scholem al libro sobre Eichmann, intercambio epistolar que puede leerse en español en: *Raíces*, op. cit., Nº 36, 1998.

[18] Ver: Kershaw, Ian. *The Nazi dictatorship*. London, Arnold, 1985, cap. II; o su recopilación: Kershaw, Ian. *Stalinism and Nazism. Dictatorships in comparison*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

[19] Ver el ensayo "Les différents aspects du concept de totalitarisme", en Traverso, Enzo. *Le totalitarisme. Le XXe siècle en debat*. Paris, Seuil, 2001.

[20] Kertész, Imre. "Ensayo de Hamburgo", en op. cit.

los giros de *"totalitarismo técnico"* y *"totalitarismo maquinal"* para describir la época de la humanidad a que pertenece Auschwitz. En la obra *La obsolescencia del hombre* (I, 1956; II, 1980), Anders establecía una relación directa entre la *"obsolescencia"* de los seres humanos –el análogo de la condición superflua de los hombres en la ideología totalitaria– y el triunfo "prometeico" de la técnica moderna. El Holocausto no constituye, entonces, un mundo alternativo, sino un paradigma de nuestro mundo, el emblema revelador de esta "época final" de la humanidad; y junto al nombre de Auschwitz merece aparecer –con derecho propio– el de Hiroshima, como la amenaza no "conjurable" de aniquilación global del hombre por la técnica.

En la carta abierta al hijo de Eichmann *Nosotros, los hijos de Eichmann*, la posición de Anders se expresa con suma claridad.[21] Nuestro mundo, que *"está camino de convertirse, como un todo, en una máquina"*, ha dejado de ser realmente "nuestro". Tal es la desmesura de lo que hemos sido capaces de fabricar, tal su exceso insalvable respecto de la realidad que el hombre es capaz de representarse, de captar, de sentir. Más que algo nuestro, de lo que podamos hacernos cargo, la técnica es ya el verdadero sujeto de la historia. Y en este mundo maquinal, que se presenta bajo el aspecto de lo monstruoso, se cumple una llamativa "ley de la caída", de acuerdo con la cual la capacidad del hombre para sentir lo desmesurado desfallece crecientemente y su capacidad de reacción ante ello retrocede más y más; entiéndase "sentir el mundo" como sentirlo por el horror, por el miedo, por la compasión, sentirlo de algún modo, y con ello, "sentirse responsable" de lo que la acción colectiva puede engendrar en las condiciones de la existencia técnica. Es verdad que Anders observa cómo esta caída, este vacío a la hora de percibir, sentir, hacerse cargo de un mundo mecanizado y administrado, se transmuta –en la actuación de un personaje como Eichmann– en una autojustificación para convertirse en implacable agente de destrucción. Pero sin duda que la sustantividad reconocida a la técnica como sujeto anónimo de la historia difumina notablemente el perfil político del totalitarismo. Este riesgo ya existía en la perspectiva globalizadora de Adorno y Horkheimer, sólo que compensado por el principio de que la técnica misma reflejaba la sustantividad de la dominación y reproducía la violencia del hombre sobre el hombre. En Heidegger y en los autores que se refieren al Holocausto en la estela de su pensamiento, el riesgo en cuestión amenaza con desbordar toda medida. Como si el "todo (crimen) es necesario y posible y normal" fuese "inferible", sin mediación significativa alguna, de la constitución metafísica de la técnica moderna.

Las palabras que Heidegger empleó en 1949, en su única mención pública del asunto, resultan –a este respecto– insuperables. En una meditación acerca

[21] Anders, Günther. *Nosotros, los hijos de Eichmann*. Barcelona, Paidós, 2001.

de la transmutación ontológica de la tierra, de ser campo y suelo de cultivo del campesino a ser cuenca y yacimiento de la explotación motorizada, se declara que esta transformación industrial es lo mismo –*"en esencia, lo mismo"*– que *"la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y en los campos de exterminio"*.[22] La técnica, como destino histórico de Occidente, y el mundo técnico en que culmina la época moderna de la subjetividad son, pues, la condición absoluta del Holocausto: su condición necesaria, y también –así parece– su razón suficiente. El nihilismo de la voluntad anónima de poder, que objetiva el todo de la realidad y organiza todos los recursos y los moviliza, opera por igual en la paz, en la guerra y en "aquello" que la guerra permitió encubrir y acometer. De aquí que la Segunda Guerra Mundial, como también se atreve a declarar el autor de *Ser y tiempo*, nada haya decidido, no haya traído consigo algún hecho verdaderamente relevante.

Han sido, sobre todo, destacados pensadores franceses quienes han reexaminado, hacia finales de la década de los ochenta, el enfoque heideggeriano –y el compromiso político de su autor–: Lyotard, Bourdieu, Jean Luc Nancy, Lacoue-Labarthe.[23] En la obra antes citada de este último se suscribe, en principio, la interpretación general de Heidegger y se la lleva hasta una fórmula brutal: *"Este acontecimiento, el exterminio, es para Occidente la terrible revelación de su esencia"*.[24] Pero a la vez, Lacoue-Labarthe reprocha al filósofo alemán su completa desatención hacia la censura absoluta que el acontecimiento mismo de Auschwitz significa, así como su penoso silencio –peor que el compromiso previo con el hitlerismo– acerca de que fueron precisamente los judíos el objetivo del exterminio total, y lo fueron no por algún designio económico, militar, político, técnico, sino sólo por una lógica *"espiritual, historial"* que tendría que ver –a juicio del autor francés– con el origen mismo grecocristiano de Occidente.

La "difuminación" de las víctimas y, con ellas, la del régimen concreto que llevó a cabo el crimen; en una palabra, el olvido del mal, del mal atroz, han sido objeto de otras severas críticas que aún rozaré; descansan los reproches en la imposibilidad "categorial" y moral –aparte de histórica– de convertir todo ello en las circunstancias menores de un proceso necesario, en una serie de "variables" poco o nada significativas.

[22] Puede leerse una traducción española en: Mate, Reyes (ed.). *La filosofía después del Holocausto*. Barcelona, Riopiedras, 2002, pp. 43-44.

[23] De Lacaoue-Labarthe puede verse también: *La poésie comme expérience*. Breteuil, Bourgois, 1986. De Nancy importa, sobre todo: *La experiencia de la libertad*. Barcelona, Paidós, 1996. De Bordieu: *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona, Paidós 1991. De Lyotard, *vid infra*. Para una perspectiva española a este respecto puede verse: Mate, Reyes. *Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia compasiva*. Barcelona, Anthropos, 1998.

[24] Lacoue-Labarthe, P., *La fiction...*, op. cit., pág. 63.

V. La condición judía, la memoria inerme de la Ley

Esté en lo cierto Fackenheim a propósito de que los nazis eran racistas porque eran primero antisemitas, o lo esté Arendt, que establece al revés esta conexión, el hecho digno de reflexión es que *"los judíos son el pueblo que la barbarie totalitaria tiene que elegir para el odio"*.[25] En un inicio, la perspectiva filosófica de análisis converge aquí con más facilidad con el análisis histórico-político, que repara en cómo el judío encarnaba en Europa al otro, al extraño, al diferente; es el otro por excelencia, el otro minoritario e irreductible que perturba la identidad comunitaria y hace imposible su unidad, sea ésta religiosa, política, nacional o racial.

No debe, por ello, llamar la atención el que la dedicatoria de la segunda gran obra sistemática de Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, haga referencia a los millones de personas asesinadas por los nacionalsocialistas –judíos y de todas las confesiones y naciones– justamente como las *"víctimas del mismo odio al otro hombre, del mismo antisemitismo"*. La filosofía de Levinas plantea que el origen inmemorial del sentido, de la verdad, del bien –no del mero "hay" neutro e informe– proviene del rostro desnudo y vulnerable del otro hombre, que llega hasta mí y hasta el nosotros colectivo en la vigencia eterna, pero inerme del "no matarás". La sabiduría de Israel es *"esta extraña ecuación (...) entre el respeto al extranjero y la santificación del Nombre del Eterno"*,[26] y el propio Israel no es sino el testimonio de la trascendencia sagrada del otro. En uno de los múltiples textos breves en los cuales Levinas se ocupa de la persecución sin nombre sufrida por el judaísmo, se define a éste, justamente, como *"la humanidad en el borde de la moral sin instituciones"*.[27] Cuando las instituciones se trastruecan y se reconstruyen para el crimen, cuando el arraigo al lugar y al hogar pasa a significar indiferencia hacia la muerte del otro, el judío como memoria viva de que desde antes y para siempre y para todo hombre rige la Ley que prohíbe matar al inocente, el judío vinculado al Libro antes que al suelo, se vuelve el objetivo predilecto del mal elemental.

Sí llama –en cambio– la atención que una de las últimas obras de la amplia producción de Lyotard, *Heidegger y "los judíos"*, suene –en buena medida– como un certero comentario a la obra de Levinas, en confrontación con el

[25] Esta cita es del ensayo: Steiner, George. "A kind of survivor", en *Lenguaje y silencio* (Barcelona, Gedisa, 2000), que no ha quedado recogido en la versión española.

[26] Entre muchos lugares posibles, ver: Levinas, Emmanuel. *Cuatro lecciones talmúdicas*. Barcelona, Riopiedras, 1996, pág. 50. Trad.: García Baró, Miguel.

[27] Levinas, Emmanuel. "Sin nombre", en *Diálogo filosófico*. Nº 43, 1999, pp. 27-30. A este respecto puede consultarse: Levinas, Emmanuel. *Difficille libertè*. Paris, Albin Michel, 1976; Levinas, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Madrid, Caparrós, 1997; Levinas, Emmanuel. *Noms propes*. Montpellier, Fata Morgana, 1976; Levinas, Emmanuel. *A l'heure des nations*. París, Minuit, 1988.

doble olvido heideggeriano: el olvido del pueblo de la memoria y el olvido de su exterminio.[28] Pero me detendré un momento en la especulación histórico-filosófica que ha propuesto George Steiner y que discurre en una dirección análoga a la levinasiana. El horror de la *Shoá* se alza, a juicio de Steiner, como una suerte de grandioso "ajuste de cuentas" que la historia de los hombres se cobra en el cuerpo del pueblo judío.[29] Pues el monoteísmo ético, al proponer a todo hombre una exigencia moral casi infinita y al hacer de este requerimiento la medida misma de la humanidad del hombre, habría ejercido *"una presión psíquica intolerable en la conciencia occidental"*. En tres señaladas ocasiones de la historia, separadas entre sí por siglos, la fe en el Dios de Israel habría repetido el mismo mensaje esencial: en el Decálogo, como revelación del Dios que manda no matar; en el llamamiento perentorio de Jesús, el judío, a ser perfectos como lo es el Padre del Cielo; y finalmente, en la denuncia profética, mesiánica, de la injusticia social por parte de Marx. Este *"chantaje de la utopía"* moral, la exacción que saca al hombre *"del sueño de su autoestima"* y conmueve en él toda identidad no moral, toda inserción natural en la realidad, producen un resentimiento y un odio insaciables que desde el fondo de los siglos llevan hasta Auschwitz. En este lugar se saca de la humanidad y bestializa a quienes tan alto pusieron el listón del ser hombre.

El sobrecogedor texto de Steiner combina –empero– esta perspectiva con otra, tampoco infrecuente en su obra, a propósito de que no cabe "pensar la *Shoá*" sin meditar radicalmente sobre el antijudaísmo cristiano. La visión paulina de que la negativa del pueblo judío a reconocer al Mesías mantiene a toda la humanidad como rehén de la historia, rehén del pecado, permite establecer –a su juicio– un vínculo de sangre entre el antijudaísmo secular y el antisemitismo racial de los nuevos amos de la historia.

VI. El descoyuntamiento sádico del mundo

El escrito de Jean Améry de 1966, *Más allá de la culpa y la expiación*, se presenta como una descripción de la esencia de la persecución y el cautiverio, tal como los experimentó una víctima directa.[30] Améry se declara un intelectual que reparó pronto en la circunstancia de que el espíritu, la cultura, la formación carecen de toda realidad en el campo de concentración, y sólo sirven para captar la peor

[28] Lyotard, Jean-François. *Heidegger y "los judíos"*. Buenos Aires, La Marca, 1995. Puede leerse también: Mate, Reyes. *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona, Anthropos, 1997. Un adecuado complemento, en autores e ideas, al conjunto de este breve apartado es: Ayuso, Jesús María. "Auschwitz. El pensamiento judío confrontado con la realización histórica del mal absoluto", en *Diálogo...*, op. cit., pp. 31-62.

[29] Ver: Steiner, George. "A través de ese espejo, en enigma", en *Pasión intacta*. Madrid, Siruela, 1997. Trad.: Gutiérrez, Menchu-Castejón, Encarna.

[30] Améry, Jean. *Más allá de la culpa y la expiación*. Valencia, Pre-Textos, 2001.

situación en que el deportado se halla. No es de extrañar que, al describir este *"encuentro del espíritu con lo atroz"*, Améry se manifieste contrario a *"las refinadas especulaciones acerca de la dialéctica de la Ilustración"*, no menos que a la tesis de que Auschwitz tenga algo que ver con el capitalismo o a la idea de la "banalidad del mal", propugnada por quien *"sólo vio a Eichmann a través de una jaula de cristal"*. El carácter abstracto de todas estas especulaciones lo revela el acontecimiento de ser torturado. Pues la tortura quiebra –de manera definitiva– toda inserción en el mundo, al hacer que el yo se identifique sin resto con su propio cuerpo, convertido íntegramente en dolor; *"su carne se realiza íntegramente en negación de sí"*, como vivencia casi efectiva de la propia muerte. Ahora bien, Améry propugna que, en el reino del nacionalsocialismo, la tortura es la esencia del régimen: su ejercicio a conciencia es lo que se espera del verdadero adepto y en lo que se cifra la entrega a la causa, ya que a diferencia de otros esbirros, éstos no es que se sirvieran de la tortura para determinados objetivos y confesiones, sino que –más bien– *"ellos servían a la tortura"*.[31]

De aquí que Améry rechace, también, la noción del "totalitarismo", interpretándola –quizás– en el modo impropio de un orden monolítico de opresión. En lugar de ella, defiende como categoría interpretativa central la del "sadismo", en el sentido en que George Bataille la replanteó en los artículos de 1947 sobre el *"pensamiento de Sade"*. Despojado de connotaciones sexuales, que el superviviente de Auschwitz juzga innecesarias, el sadismo consiste –más bien– en el *"descoyuntamiento"* deliberado del mundo; significa negar todo principio de "socialidad", toda convivencia que se ampare en alguna vigencia –por mínima que fuese– de la humanidad compartida.[32] Y significa, asimismo, desembarazarse del principio de realidad. A la coherencia o permanencia de la realidad en sus formas reconocidas se opone la profusión del crimen, el frenesí de la mutilación, la multiplicación de la muerte. Destruir, quebrar, aniquilar, tal es la ley del mundo "descoyuntado", en el cual la tortura –con sus inexploradas virtualidades; sobre niños, por ejemplo– es soberana; y tal es el orden del Holocausto, en el cual la tortura se practica a voluntad, *"con la buena conciencia de la maldad"*.

La obra de Dominick La Capra *History and memory after Auschwitz*[33] puede

[31] En lo que sigue me circunscribo al capítulo II del libro.

[32] Ver, por ejemplo, la siguiente cita de Bataille: *"Excluyéndose de la humanidad, Sade sólo tuvo –en su larga vida– una ocupación que decididamente se apoderó de él: la de enumerar, hasta el agotamiento, las posibilidades de destruir a los seres humanos, de destruirlos y de gozar con el pensamiento de su muerte y de su sufrimiento. Aunque fuese de la más hermosa, una sencilla descripción del acto destructor no habría tenido valor para él. Sólo la enumeración interminable, enojosa, tendría la virtud de extender ante sí el vacío, el desierto al que aspiraba en su encono"*. En: Bataille, George. *La literatura y el mal*. Madrid, Taurus, 1959, pág. 88. Trad.: Vila Selma, José.

[33] La Capra, Dominick. *History and memory after Auschwitz*. Cornell, Cornell University Press, 1998.

valer como un estudio reciente que, desde cierta perspectiva psicoanalítica, argumenta convincentemente que la insistencia en la burocratización y banalidad del mal no debe ocultar las dimensiones de crueldad extrema y encarnizamiento, de bestialidad cara a cara y escarnio gratuito, que también son estructurales en el fenómeno en su conjunto. Menos claro es si la noción de *"sublimidad negativa"* completa la escueta determinación del sadismo por Améry.

VII. La perspectiva actual de Agamben y los análisis últimos de Fackenheim

Las obras de Agamben *Homo sacer...* y *Lo que queda de Auschwitz...* pueden considerarse como renovaciones y enriquecimientos de los motivos teóricos profundos que inspiran la reflexión ya mencionada de Adorno y Horkheimer, así como la de ascendencia heideggeriana.[34] La gran obra de Fackenheim *To mend the world* es, en cambio, la crítica reciente más firme a tales planteamientos y puede considerarse bien como una síntesis original de orientaciones ya citadas (en parte, la III; sin duda, la V y VI), o mejor, como una nueva posición en un espíritu próximo al de estas otras. Ambas perspectivas sirven, por ende, para recapitular cómo la reflexión filosófica sobre el Holocausto sigue abierta en sus direcciones esenciales.

De acuerdo con Agamben, la oscura figura del "*homo sacer*", sacada del derecho romano arcaico, tendría una extraña capacidad reveladora de la lógica que acompaña a la razón política occidental, desde la fundación de la polis hasta la apertura de los campos de concentración de 1933 –y pasando por la etapa decisiva de la "biopolítica moderna"–, ligada a la soberanía del Estado. *Homo sacer* es el individuo que, por alguna falta de extrema gravedad, se ha vuelto –a la vez– "matable" e "insacrificable": ninguna ley lo ampara, salvo para proscribir todo procedimiento jurídico o ritual a la hora de su eliminación; su ser es, pues, el de una "*nuda vida* matadera", a la que corresponde el edicto o "bando" del poder soberano, que así la declara. Ahora bien, antes de esta determinación jurídica precisa, la polis se había constituido sobre la distinción original entre la *zóê*, como "el puro hecho de vivir", y el *biós*, como el modo de existencia propio del hombre y de una comunidad humana. O mejor, la existencia en la polis, la vida política, se constituyó sobre la exclusión de la pura vida y de su potencia natural, las cuales –sin embargo– se mantenían en la base de la comunidad política, con lo cual se trataba de una "exclusión inclusiva", de una exclusión que mantiene en su órbita al término negado. Por ello, el principio de soberanía del Estado ligado al principio del nacimiento

[34] Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida.* Valencia, Pre-textos, 1995; Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III.* Valencia, Pre-textos, 1999. Ambas obras se han publicado en excelentes traducciones de Antonio Gimero.

como *ius soli* o *ius sanguinis* –en suma, el Estado-nación moderno– pudo asumir, ya sobre el conjunto de la población y sobre sus potencias naturales, una "biopolítica" de cuidado y control de la vida, de promoción y organización de ella; biopolítica que incluye, desde luego, la facultad de dar muerte por vía legal y por vía excepcional. En el análisis de Agamben, que aquí sigue de cerca a Foucault, la politización de la *nuda vida "constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad"*.[35]

En esta interpretación, la red de campos de concentración no es –por tanto– un punto de ruptura. Al contrario, es la manifestación depurada de la ley constituyente del espacio político. El soberano, el que decide sobre el estado de excepción, dispone –en aras de la vida de la nación (alemana)– relegar, "devolver" a grupos enteros de ciudadanos a la condición de *homo sacer*, reducirlos a ella en un ámbito construido al efecto. Pero como "matriz oculta", como "nómos *del espacio político en que vivimos"*, Agamben advierte por doquier –antes y después de los totalitarismos– la pervivencia de campos concentracionarios en estado más o menos puro: son los campos de estupro sexual de guerras recientes, mas también las zonas de espera para solicitantes de asilo de los aeropuertos europeos y hasta ciertos suburbios olvidados de nuestras ciudades.

La tesis fundamental de la segunda obra citada, *Lo que queda de Auschwitz*, es –por otra parte– que, paradójicamente, el testigo integral del campo concentracionario es la figura del *"musulmán"*: el muerto viviente, definitivamente mudo; el que ha entrado en el tercer círculo de la destrucción, según la ordenación de Arendt. El testigo que sobrevive y testimonia lo hace sólo por delegación de quien sí ha traspasado el umbral de la condición humana, de la diferencia entre vida y muerte. El campo es así, una vez más, un paradigma; en este caso, del experimento factible de transformar al hombre en "no hombre", sin que por ello muera. Pero en esta obra –en particular, en el capítulo "La vergüenza, o del sujeto"–, Agamben amplía aún más la dimensión nomológica del "experimento" concentracionario; la extrema de tal modo que ella adquiere un alcance ontológico general, global. Pues el viviente humano que toma posesión traumática de sí por la lengua; o sea, que polariza su vida biológica hacia un centro vacío de mera significación e imputación –"el niño rompe a decir 'yo'"–, y aun la propia subjetivación de la lengua como código lingüístico objetivo que se activa en el "protoacto" de habla del "indexical" "yo", revelan –ambos– la misma escisión, la fractura infinita entre hablante y viviente; en ella consiste todo hombre, en ella consiste el ser hombre, que es también, siempre, "no hombre", pura *zóê*. Mi comprensión del pensamiento de Agamben es –seguramente– de todo punto insuficiente, pues de lo dicho resultaría que la eterna imposibilidad límite del sujeto humano se identifica

[35] Agamben, G., *Homo...*, op. cit., pág. 13.

con la posibilidad radical del campo de concentración. Lejos de toda singularidad y también de toda culpabilidad, éste resultaría una constante histórica y antropológica, lo máximamente posible y neutral.[36]

En radical oposición a Agamben, Emil Fackenheim ha definido, con lucidez, que todos los intentos de integrar el mal del Holocausto en totalidades superiores de sentido que lo subsuman es un modo de escapar al universalismo. El exterminio "por principio" –por principios absolutos, desligados de todo cálculo de utilidad o de poder– y que exige, en correspondencia, una "solución final" sin excepción posible, y para el cual el mero asesinato –sin deshumanización previa de la víctima– no es del todo suficiente; este singular exterminio, reflejado paradigmáticamente en la recomendación a oficiales SS acerca de la alta conveniencia de que los bebés judíos fuesen asesinados en presencia de sus madres, es el acontecimiento en que el horror del todo no remite –como todo de horror– a nada superior o ulterior o anterior; y en cambio, sí pone a su servicio incondicional todo lo demás: la tecnología moderna, la máquina burocrática, la movilización bélica, las mitologías germánicas, etc. La unicidad del Holocausto no es sólo la del hecho en su conjunto, sino también –justamente– la de la idea que el hecho fuerza a pensar y respecto de la cual, la noción de "genocidio" queda esencialmente corta.

Ahora bien, sobre este "no mundo" o "antimundo" de mal soberano, mundo de la muerte de Auschwitz o de Treblinka, que era –a la vez– el centro y el resorte último del poder en el Tercer *Reich*, resbala –sin tocarlo– la determinación de nihilismo: *"En lo que hace a la esencia interna del* Reich*, el mundo del Holocausto quedaría mal descrito como un 'mundo en el cual Dios ha muerto y todo está permitido'. Se trataba, mucho más, de un mundo en el cual la tortura y el asesinato eran una orden, y la voz que los ordenaba –en su última fuente, un mandato directo del* Führer*– era como si fuera la propia voz de Dios"*.[37] Dicho de otro modo, no cabe comprensión alguna de este antimundo –creado *ex novo* y deliberadamente– que haga de él un mundo posible, ni siquiera al precio exorbitante de que todo mundo técnico sea calificado, por igual, de "antimundo". La posibilidad que Fackenheim, en cambio, sí sopesa con cuidado es la de un fracaso último y necesario del pensamiento –en cualquiera de sus formas– a la hora de afrontar el mundo del Holocausto como totalidad de mal. Esta otra posibilidad, dada la pretensión absoluta sobre la historia y sobre la realidad que alentaba al nacionalsocialismo y dado que sólo contingencias bélicas evitaron su consumación, significaría que no es tal o cual filosofía la que ha quedado

[36] Una valoración positiva de Agamben puede leerse en la contribución de Ricardo Forster a "La filosofía después del Holocausto". Ver críticas precisas en: Revault d'Allones, Myriam. *Le dépérissement de la politique*. Paris, Aubier, pp. 227-283; Revault d'Allones, Myriam. "Peut-on élaborer le terrible?", en *Philosophie*. Nº 67, 2000.

[37] Fackenheim, E., op. cit., pág. 265.

comprometida, amenazada o desbordad por la *Shoá*, sino que es –de modo general– el propio pensar filosófico como realidad histórica y como virtualidad del hombre el que puede haber sucumbido irremisiblemente.

La reflexión de Fackenheim se prolonga, sin embargo, hacia una consideración del hecho llamativo que, allí donde las categorías filosóficas objetivas parecen fracasar, *"allí y entonces"* hubo hombres y mujeres que acertaron a captar la totalización del mal a que habían sido arrojados. La captación consistía ya, ciertamente, en la confrontación directa con el horror; coincidía con el espanto en que se revelaba el designio imperativo de destrucción absoluta. Pero este reconocimiento de que, sin necesidad de un porqué ulterior, *"querían borrar de nosotros todo vestigio de humanidad"*[38] *señala –a la vez– un movimiento último de resistencia, que ya tampoco se deja distinguir del movimiento de la propia vida humana; en esta captación, la vida quebrantada, quebrada, todavía se adhiere –en sí misma o en otros– a una brizna final de humanidad. Fackenheim somete a análisis distintas conductas "heroicas" ocurridas en el anonimato de los campos de la muerte –de entrega por el otro, de respeto hacia símbolos religiosos, de enfrentamiento desnudo con la violencia organizada– y lleva esta meditación al punto de proponer que, junto con la unicidad categorial del Holocausto y en referencia interna a ella, ha brotado una segunda novedad categorial; este segundo novum* es, justamente, *"la captación conmocionada-resistencia gratuita"* al mundo fabricado de la muerte. Y es que esta resistencia se revela no sólo como un comportamiento óntico entre otros posibles, sino como una categoría ontológica que funda una posibilidad nueva. La lógica absoluta de destrucción –que, al copar el universo alternativo, era humanamente irresistible– fue resistida *"allí y entonces"* por algunos hombres y mujeres, desde el más completo abandono.

Al declarar que la filosofía no ha hecho sino ignorar el Holocausto, Fackenheim parece apuntar, asimismo, a que el pensamiento y la vida humana que sean posibles después del Holocausto habrán de hacerse cargo, necesariamente, de esta inaudita circunstancia, de esta inaudita exigencia.

[38] Palabras del relato testimonial de una noble polaca que Fackenheim aduce en su argumentación. Ver: Lewinska, Pelagia. *Veinte meses en Auschwitz*. Barcelona, Mateu, s/f.