

EL HOLOCAUSTO: ENSEÑANZA Y MEMORIA

TRABAJO FIN DE MÁSTER (CURSO ACADÉMICO 2021-2022)

MÁSTER INTERUNIVERSITARIO EN INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA POR LA UNIVERSIDAD DE
LA LAGUNA, LA UNIVERSIDAD DE MURCIA Y LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA.

AUTOR: CELSA CURBELO MESA (UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA).

TUTOR: CHAXIRAXI MARÍA ESCUELA CRUZ (UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA).

RESUMEN:

Nuestra sociedad contemporánea está lejos de los horrores y las convulsiones de las sociedades occidentales de entreguerras, pero es una sociedad surgida de los desastres de la Segunda Guerra Mundial y no podemos dejar de saberlo. Ello implica que el estudio de lo ocurrido durante el siglo XX y sobre todo, la quiebra de civilización y humanidad que el Holocausto comportó, nos tenga que seguir haciendo reflexionar hoy en el mundo del siglo XXI. Es por esto que el papel de la memoria se torna de gran importancia para arrojar luz a un pasado que cuesta mirar de frente pero que, sin embargo, nos permite conocer mejor qué mecanismos siguen perviviendo en nuestro mundo y cómo no tenerlos en cuenta puede volvernos fríos e impotentes ante los desafíos de un mundo cada vez más complejo y globalizado. La memoria de las víctimas nos ayuda a romper con la frialdad y a buscar una justicia que tenga en cuenta a la memoria para no convertir el pasado en un mero objeto de estudio sino una ayuda indispensable para construir nuestro presente de modo que barbaries así no vuelvan a repetirse.

PALABRAS CLAVE: Holocausto, víctimas, memoria, justicia.

1. Introducción.	04
2. Antecedentes.	11
3. Hannah Arendt y los orígenes del Totalitarismo.	19
3.1. Antisemitismo e Imperialismo.	20
3.2. Totalitarismo.	22
3.3. La alianza entre el populacho y la élite (la masa y el líder).	24
3.4. La expulsión de la comunidad de derecho.	27
4. Bauman: Holocausto y Modernidad.	30
4.1. La modernidad del Holocausto.	31
4.2. La moral en las sociedades contemporáneas.	33
4.3. Mecanismos de la segregación.	35
5. Primo Levi y Jean Améry o la importancia de los testimonios.	39
5.1. Los testigos como testimonio de la nuda humanidad.	39
5.2. El Testigo como relator de la barbarie.	42
6. Pervivencia de características totalitarias en el mundo contemporáneo.	46
La importancia de la memoria.	
6.1. Características que persisten.	46
6.2. Historia, justicia y memoria.	53
6.2.1. Historia y memoria.	53
6.2.2. Una teoría anamnética de la justicia.	58
7. Conclusiones.	66
Bibliografía.	68

1. INTRODUCCIÓN.

Hablar de la actualidad del Holocausto en el siglo XXI no debe entenderse solo como la posibilidad de reflexionar acerca de unos sucesos acaecidos hacia la mitad del siglo XX. Así lo expresó Theodor W. Adorno al enunciar que “la exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas en la educación”¹. No se trata, por tanto, de una mera reflexión sobre cómo fue posible tal barbarie en el corazón de la civilizada Europa sino qué implica reflexionar sobre ello para nuestro mundo hoy, para el mundo que siguió al Holocausto y del que nosotros en el siglo XXI somos herederos.

En el siguiente trabajo trataremos de ahondar en este problema para mostrar por qué no es posible filosofar de espaldas a la quiebra que el Holocausto supuso y supone para nosotros en cuanto a qué herramientas son hoy adecuadas para pensar nuestro presente, por qué es importante tener una cultura de la memoria. Con Reyes Mate debemos decir que hay que “construir una cultura de la memoria que permita a las generaciones presentes construir un futuro en el que ese pasado no se repita porque hemos entendido lo que significa para la política hacer justicia a las víctimas” (Mate, 2003, p. 10).

Para comprender cómo fue posible el Holocausto hay que comprender el surgimiento del mundo del siglo XX. Hoy muchos intelectuales están de acuerdo en definir al siglo XX como el siglo de la barbarie.

En otras épocas, creo que si hubiéramos realizado sondeos de opinión a intelectuales y preguntado cuál fue el rasgo fundamental del siglo XX, habríamos recibido como respuesta la Revolución, por ejemplo, o el Socialismo, o el progreso científico y técnico. Pero ahora tendencia es plantearse la violencia como un rasgo fundamental en la historia del siglo (Traverso, 2003, p. 216).

Sin duda ello tiene que ver con la evolución que sufrió el mundo durante el siglo XIX y que llevó a la espiral de barbarie que se materializó durante la Primera Guerra Mundial. Esta guerra no puede ser interpretada tal como se hizo evidente en su misma época, como un estallido más de violencia entre los seres humanos o las naciones, sino que, como bien apuntan autores como Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, es expresión de la barbarie moderna. En el mismo sentido, también Zygmunt Bauman se

¹ Conferencia realizada por la radio de Hesse el 18 de abril de 1966.

referirá al carácter bifronte de la modernidad cuando apunta al Holocausto como un producto de aquella.

Sospechamos aunque nos neguemos a admitirlo que el Holocausto podría haber descubierto un rostro oculto de la sociedad moderna, un rostro distinto del que ya conocemos y admiramos. Y que los dos coexisten con toda comodidad unidos al mismo cuerpo. Lo que acaso nos da más miedo es que ninguno de los dos puede vivir sin el otro (Bauman, 2019, p. 28).

Si queremos comprender las raíces de nuestro pensamiento debemos comprender cómo la Modernidad desarrolló sus principios y su visión del ser humano y del mundo. Para entender de qué manera el totalitarismo y el Holocausto llegaron a ser posibles como esa parte oscura de la modernidad, tenemos que retrotraernos a los momentos en los que los desarrollos culturales y técnicos hicieron posible un cambio en la percepción de la vida social y del valor de la vida humana hasta llegar a hacer a ésta una parte superflua del devenir más grande de la nación. Esto acaece durante el siglo XX y se muestra a través de la barbarie de las dos guerras mundiales.

Siendo esto así debemos comenzar hablando de los principios que auspiciaban el comportamiento de las sociedades europeas decimonónicas y por ello, aunque el siglo XIX es, se puede decir, un siglo de la paz, tras la conclusión de las guerras napoleónicas los países occidentales no vuelven a sufrir un gran conflicto a excepción de la guerra franco-prusiana de 1870 y 1871 y la guerra civil norteamericana, sí se había ido desarrollando un derecho público europeo para dirimir y tratar los conflictos entre naciones y también un *ius contra guerra* que seguía la idea de la paz perpetua kantiana y que pretendía definir las reglas de cómo hacer la guerra. Así, no se podía torturar al enemigo capturado, había que preservar su vida y tampoco se podía atacar a las poblaciones civiles. Parecía que estas reglas, compartidas por las naciones europeas habían sido ganadas para siempre. Pero sin duda la Primera Guerra Mundial echó por tierra todas estas atribuciones al progreso y la razón. Y de este modo:

La guerra apareció como un acontecimiento total; no solamente porque se trataba de una guerra internacional, sino también porque esta guerra penetraba en todos los aspectos de las sociedades civiles y en todas las facetas de la vida cotidiana de los hombres. Todos los sectores de la sociedad (economía, cultura,...) sufrieron un profundo cambio y fueron

moldeados por la experiencia de la guerra. Se transformaron las relaciones entre clases sociales, generaciones, sexos y la guerra total apareció de inmediato como un hecho de una violencia absolutamente inimaginable (Traverso, 2003, p. 218).

Siguiendo a Eric Hobsbawm, el siglo XX no puede entenderse dissociado de la guerra, la historia de este siglo y sobre todo de sus momentos iniciales de derrumbe y catástrofe debe comenzar con el relato de los treinta y un años de guerra mundial. Para los que se hicieron adultos antes de 1914 el contraste era evidente, rechazaban cualquier continuidad entre el mundo anterior a 1914 y el posterior. Antes de 1914 significaba Paz, lo vivido después no merecía ese nombre, desde hacía un siglo no se había registrado una guerra importante, es decir, una guerra en la que hubieran participado la mayoría de las grandes potencias y si había participado alguna de ellas las guerras habían sido rápidas. La mayor parte de las guerras fueron enfrentamientos desiguales como la guerra de Estados Unidos con España o las campañas para ampliar los imperios coloniales. Eran guerras que servían como argumento para novelas o reportajes de guerra pero que no afectaban realmente a las poblaciones de los estados occidentales que las libraban. En general en la mayoría de los países los intelectuales recibieron el estallido con entusiasmo, se veía la guerra como una liberación, la guerra sería la higiene del mundo (Procacci, 2010, p. 12).

A pesar del entusiasmo con que en 1914 la ciudadanía de las potencias europeas acude al conflicto éste no tendrá nada que ver con sus expectativas. La Primera Guerra Mundial es el punto de inflexión en el que se genera nuestro mundo, pues en ella participan todas las grandes potencias y prácticamente todos los estados europeos. Pero peor que los horrores de la guerra fueron sus consecuencias: “la experiencia contribuyó a brutalizar la guerra y la política, pues si en la guerra no importaban la pérdida de vidas humanas y otros costes, ¿por qué debían importar en la política?” (Hobsbawm, 1999, p. 34). Siguiendo a Hobsbawm podemos decir que entre las consecuencias a corto plazo encontramos que al final de la guerra una gran parte de la población odiaba y temía la guerra pero otros, que habían sentido la experiencia de la muerte, desarrollaron un sentimiento de superioridad con respecto a los que no habían luchado. Esta actitud definiría a los grupos ultraderechistas de postguerra y Adolf Hitler fue uno de esos hombres. A largo plazo los gobiernos democráticos cayeron en la tentación de salvar la vida de sus ciudadanos mediante el desprecio de la vida de sus enemigos, así las

bombas de Hiroshima y Nagasaki se justificaron, no para conseguir la victoria que en aquel momento ya era segura, sino para salvar la vida de soldados norteamericanos.

La Primera Guerra Mundial no implicó realmente una lucha ideológica más allá de la propaganda de la lucha de la cultura alemana contra la barbarie rusa o de la democracia francesa y británica contra el absolutismo alemán, (por ejemplo, Thomas Mann la interpretaba como el conflicto entre la solidez de la Kultur alemana y la volubilidad de la *civilization* francesa) lo que diferenció a esta guerra de guerras anteriores es que perseguía objetivos ilimitados, la victoria total, este era un objetivo absurdo y destructivo que arruinó tanto a los vencedores como a los vencidos, abocando a todos a la bancarrota y al agotamiento material. Lo que dará lugar a la quiebra del sistema de clases y el surgimiento del hombre-masa como veremos con Hannah Arendt.

La conmoción de la brutalidad e irracionalidad tecno-científica de la Gran Guerra inspiró imágenes conmovedoras en la cultura de la generación que la vivió que refleja la quiebra en los valores y en la forma de vida.

En los campos de Flandes

crecen las amapolas.

Fila tras fila

entre las cruces que marcan nuestras tumbas.

Y en el cielo aún vuela y canta la valiente alondra,

su voz apagada por el fragor de los cañones.

Somos los muertos.

Hace pocos días vivíamos,

cantábamos auroras, el rojo del crepúsculo,

amábamos, éramos amados.

Ahora yacemos, en los campos de Flandes. (Extracto de *In Flanders Fields* del teniente coronel John McCrae)

Sin duda la Primera Guerra Mundial reveló cómo las naciones trasladaron al corazón de Europa una serie de rasgos de las guerras de colonización que estas naciones habían llevado a cabo en otras zonas del mundo y que habían sido comprendidas como “guerras

de conquista y de exterminio” (Traverso, 2003, p. 219). Pero sin duda los medios empleados fueron, *in crescendo*, más técnicos y más eficaces a la hora de provocar grandes matanzas de soldados y de civiles. Una de las características de esta guerra industrializada, tecnificada, es que los soldados aparecieron como obreros en cuanto que pertenecientes a una maquinaria mayor, y ya no como héroes de la nación colonizadora en las guerras de conquista en las que se producían pocas bajas entre los soldados colonizadores. Los soldados aparecen cumpliendo tareas concretas y parciales como los obreros, ya no eran héroes sino piezas prescindibles, intercambiables y sustituibles de la ingeniería de guerra.

[...] todo el conjunto de rasgos de la Primera Guerra Mundial nos permite considerarla como una etapa fundamental en el camino que lleva a Auschwitz bajo diferentes puntos de vista. Por ejemplo, por una consecuencia fundamental que tiñó esta guerra y que consistió en que las sociedades europeas se acostumbraron a la muerte de masa y al exterminio (Traverso, 2003, p. 220).

No debe pasarnos por alto que gracias a la experiencia de la Primera Guerra Mundial en la Europa de entreguerras surgirán los movimientos totalitarios. La Gran Guerra es clave para el desarrollo de los totalitarismos, y este es un concepto, el de totalitarismo, absolutamente central en la teoría ética y política del siglo XX y en la del siglo XXI.

Después de la Primera Guerra Mundial se había producido un fenómeno muy original: una simbiosis entre, un conjunto de valores heredados de la Contrailustración [...] y un culto a la técnica y una idealización de la modernidad en el sentido técnico de la palabra, que es el rasgo de los fascismos modernos (Traverso, 2003, p. 222).

Hemos hecho este somero repaso de la quiebra que supuso para la sociedad moderna la Primera Guerra Mundial porque queremos dejar claro que aunque las sociedades contemporáneas son herederas de la Ilustración y las revoluciones liberales, nuestra sociedad está mucho más cerca de la sociedad surgida de la Primera Guerra Mundial que de la sociedad del siglo XIX. Pero los acontecimientos ocurridos en la sociedad alemana a partir de 1933, los sucesos de la Segunda Guerra Mundial y los episodios que dieron lugar a lo que se denominó la Solución Final, son campos sobradamente estudiados por la historiografía y que se escapan a la intención de este trabajo, para

profundizar en ellos existen un sinnúmero de textos. Nosotros en cambio queremos reflexionar, siguiendo a un conjunto de pensadores sobre los mecanismos ideológicos que lo hicieron posible, si bien la historiografía nos ayuda a conocer e interpretar todo lo que ha ocurrido en el último siglo, cómo la escalada de barbarie que se inició con la Gran Guerra es campo de la Filosofía estudiar las implicaciones políticas y éticas que tiene para nuestra sociedad actual. Sin duda, de todas las barbaries de la “era de las catástrofes” el Holocausto es la más pavorosa. Y lo es, por cómo se alcanzaron las mayores cotas de inhumanidad que jamás se han visto. Queremos acudir a la memoria del Holocausto, a lo que otros han dicho de él, para poder sacar lecciones que nos ayuden a pensar nuestro presente, pues persisten en nuestro mundo ciertos rasgos que son herencia totalitaria. Creemos que para llegar a hablar de estos elementos es necesario hacer un recorrido y de esta manera el trabajo se vertebra a través de esta introducción, los antecedentes, y los capítulos 3, 4, 5 y 6 así como las conclusiones, con todo ello intentaremos abordar los orígenes y la pervivencia en nuestro mundo de ciertas características y exponer por qué es fundamental el papel de la memoria en nuestra sociedad para evitar que hechos como estos puedan volver a producirse simplemente por el olvido o la frialdad de convertirlos en un mero objeto de estudio despegado de la realidad cotidiana.

En los antecedentes daremos cuenta de manera somera a través principalmente de Enzo Traverso de los autores que han tratado el tema a lo largo del siglo XX.

En el capítulo 3, *Hannah Arendt y los orígenes del totalitarismo*, se trata el trabajo canónico de Hannah Arendt *Los orígenes del totalitarismo* como obra de referencia que asentó el concepto de totalitarismo como forma política y que es vital a la hora de entender la evolución de la sociedad europea desde el siglo XIX hasta la implantación de la dominación totalitaria con la expansión del régimen nazi hacia el este. Hemos hecho especial hincapié en tratar algunos conceptos como el antisemitismo y el imperialismo como vertebradores de las ideas racistas que dieron lugar a la Shoah y, el papel de la masa y de las élites, así como la importancia de la exclusión de ciertos grupos humanos del sistema de derecho.

En el capítulo 4, *Bauman: Holocausto y modernidad*, con este autor nos hemos centrado en la idea de la modernidad del Holocausto que lo diferencia de otras formas premodernas de barbarie. A esto se le añade la reflexión sobre los mecanismos

herederos de la sociedad moderna como la burocracia y la división moderna del trabajo para explicar por qué la moral establecida no es un mecanismo fiable a la hora de evitar estas barbaries.

En el capítulo 5, *Primo Levi y Jean Améry, o la importancia de los testimonios*, damos cuenta del relato personal de dos de los grandes supervivientes, Primo Levi y Jean Améry, que utilizaremos como visagra que permita engarzar los dos capítulos anteriores con el sexto y último capítulo, en especial en lo relacionado con la memoria.

El capítulo 6, *Pervivencia de características totalitarias en el mundo contemporáneo. La importancia de la memoria*, es el nudo gordiano de este trabajo dedicado a las lecciones que podemos aprender del Holocausto para aplicarlas a nuestro mundo actual. Se divide en dos grandes epígrafes, el primero dedicado a la pervivencia de características totalitarias en nuestra sociedad y el segundo que trata sobre la memoria y su relación con la historia y con la justicia para lo que nos valemos de dos autores actuales como son Enzo Traverso y Reyes Mate.

Este trabajo terminará con unas someras conclusiones en las que intentaremos exponer la necesidad que lo ha justificado ya que creemos que comprender cómo se produjo el Holocausto, lo que esto significó para las propias víctimas, la pervivencia de los esquemas mentales y materiales que lo hicieron posible, así como el papel de la memoria para una teoría de la justicia que no trate por igual a víctimas y verdugos es fundamental si queremos crear un mundo más libre, seguro y justo.

2. ANTECEDENTES.

Para estudiar el conjunto de pensadores que abordaron el tema del Holocausto nos apoyaremos principalmente en Enzo Traverso en *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, así podemos decir que éstos se pueden distribuir en varios grupos, entre los que se encuentra una minoría de exiliados o supervivientes que ya desde los primeros momentos unos, o a lo largo de los años posteriores, otros, sintieron la necesidad de explicar lo que ocurrido. Podemos dividirlos en cuatro grupos para cuya catalogación el autor nos dice que ha tenido en cuenta qué actitud tomaron ante el nacionalsocialismo y qué reflexión realizaron sobre Auschwitz pero nos avisa de no confundir a cada uno de estos grupos con un medio intelectual.

En primer lugar están “las musas enroladas”, término acuñado por Philippe Burrin, grupo al que pertenecen una serie de intelectuales que, o fueron seducidos por los cantos de sirena del totalitarismo o vieron la oportunidad de hacer carrera, ya sea por arribismo o por sincera convicción, por su antisemitismo o por sentirse obligados a cumplir con la autoridad.

La categoría de las <<musas enroladas>> abarca casos muy diferentes. La participación de algunos intelectuales y escritores franceses en las recepciones del Instituto Alemán en el París ocupado sin duda revela tanto su oportunismo como su voluntad de adaptarse al nuevo orden impuesto por las autoridades nazis. Pero eso no siempre se traduce en la producción de escritos fascistas o panfletos antisemitas que siguen siendo la especialidad de autores como Céline o Brasillach. Martin Heidegger o Carl Schmitt permanecen leales pero abandonan toda responsabilidad en el seno del régimen nazi a partir de 1934-1935 (Traverso, 2001, pp. 22-23).

Hay que tener en cuenta que su adhesión también viene inspirada por las visiones vitalistas e irracionales, frente a la debacle del ordenado mundo burgués europeo, como son la conjunción de triunfo de la tecnología y la naturaleza o el llamamiento a la fuerza y al mito, ideas que venían ascendiendo desde el periodo de entreguerras. Y por supuesto, una mitificación de la guerra. De una forma u otra favorecen la instauración del régimen nazi y toman una postura favorable o guardan silencio respecto al Holocausto.

Salvo excepciones, las <<musas enroladas>> no son *ejecutores*, pero, en diferentes periodos y diferentes grados, contribuyen al advenimiento y consolidación de un régimen criminal. Su reacción ante el genocidio judío va desde la aprobación al silencio cómplice (Traverso, 2001, p. 24).

Pero atendiendo a lo que dice Hannah Arendt, independientemente de que haya intelectuales que se sientan atraídos por el nazismo éste se desarrolla sin la necesidad de estos. Los intelectuales se vuelven irrelevantes dentro de la dominación totalitaria, aunque en un primer momento pudieran servir como instrumento para ser tomados en serio por el mundo exterior. (Arendt, 2020, p. 472).

El segundo grupo de autores está conformado por los supervivientes que fueron enviados a los campos por su condición de judíos. Este es el caso de Primo Levi, Jean Améry o Paul Celan y en otros casos por su compromiso político, como Robert Antelme o David Rousset. En todo caso la narración de su experiencia es sin duda una narración subjetiva y no pueden dar cuenta de forma global de lo que supone el sistema de campos. Así, desde ese punto de vista subjetivo, Antelme insiste en la irreductible humanidad que comparten víctimas y verdugos y otros como Améry y Levi se centran en el “hombre deshumanizado”, la reducción a vida nuda.

Los recuerdos personales están inevitablemente filtrados por sensibilidades, mentalidades, estilos de pensamiento, categorías de interpretación y de juicio que pueden variar considerablemente, o incluso elaborarse en el seno de contextos culturales y políticos muy diferentes cuya influencia no podría subestimarse (Traverso, 2001, p. 25).

La importancia de los testimonios de autores como Levi o Améry, de quién trataremos con más profusión más adelante, se incardina en la importancia que estos testimonios tienen para la memoria, para el conocimiento de unos hechos sin precedentes que deben hacernos reflexionar acerca de la condición humana y cómo podemos afrontar lo que esta herencia viene a decirnos: cómo es posible que se desarrolle la capacidad humana para causar sufrimiento a otros a los que se deshumaniza e incluso a aquellos que habían sido considerados como semejantes, en pro de alcanzar metas supra-humanas. En todo caso, la importancia de los testimonios de Améry y Levi radica en que convierten a Auschwitz en el centro de la reflexión de su obra, ya no puede pensarse al margen de la ruptura que produce lo allí acaecido. Pero hay que remarcar que el relato de los

supervivientes siempre son reflexiones subjetivas pues nunca se llega a establecer un grupo de contacto entre unos supervivientes y otros.

Un tercer grupo lo constituyen una gran mayoría de intelectuales de origen europeo y americano que escriben durante la Segunda Guerra Mundial o en los años siguientes y que reflexionan sobre el nacionalsocialismo. Sin embargo, no se percatan de la importancia del Holocausto. Escriben en medios como las revistas *Der Ruf*, *Die Wandlung* o *Der Monat* en Alemania; *Combat*, *Les Temps Modernes*, *Critique* o *Esprit* en Francia; *Il Ponte*, *Il Politecnico* en Italia o los intelectuales neoyorquinos que escriben en revistas como: *Partisan Review* o *Commentary*.

Aunque tienen ciertas intuiciones estos intelectuales quedan ciegos ante la importancia de la debacle que el Holocausto supone, sin embargo hay varias razones que hay que tener en cuenta para entender esta actitud y, sin duda alguna, la importancia del contexto. Los estudios sobre el genocidio judío no toman verdadera fuerza hasta los años sesenta del siglo XX, ello ayuda a entender la imposibilidad que tenía la intelectualidad europea, autores como Jean Paul Sartre, para reconocer la ruptura para la civilización y para el pensamiento que supone el Holocausto, a pesar de su obra *Reflexiones sobre la cuestión judía* y sin embargo, es junto a Bataille y Jankélévitch de los pocos que se ocupan del judeocidio hasta entonces.

Dado el contexto durante esos años y los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial en Europa y Norteamérica persiste un clima de antisemitismo, por lo que se produce una despreocupación por la suerte de los judíos. Por otro lado, el Holocausto ocurre al mismo tiempo que el conflicto más cruel, sangriento y con mayor número de víctimas de la historia de la humanidad, se calcula que entre cincuenta y sesenta millones en todo el mundo. En tercer lugar está la relación existente entre la conciencia y la imagen, pues las imágenes de los campos son más conocidas para nosotros que para la mayoría de la gente durante los años de la guerra y los años posteriores. La masacre impacta más cuando se ve.

Podemos hablar de un cuarto elemento, si seguimos a Finkelstein y es que las necesidades de la Guerra Fría implicaban centrarse en la oposición a la Unión Soviética por lo que se veía a la República Federal Alemana como un aliado clave en la lucha contra aquella y remover el pasado nazi podía complicar la situación.

En el periodo que medió entre la conclusión de la Segunda Guerra Mundial y el final de la década de los sesenta, tan solo un puñado de libros y películas abordaron el tema [...] cuando, en 1963, Hannah Arendt publicó *Eichmann en Jerusalem*, solo encontró dos estudios académicos en lengua inglesa en los que apoyarse [...] la explicación que suele aducirse es que los judíos estaban traumatizados por el Holocausto nazi y reprimían sus recuerdos [...] los verdaderos motivos del silencio público con respecto al exterminio nazi fueron la política conformista de los líderes judíos estadounidenses y el clima político de los Estados Unidos de posguerra (Finkelstein, 2014, pp. 15-16).

Además, hay que tener en cuenta que para el judaísmo Auschwitz es un capítulo más en el sufrimiento del pueblo judío y ayuda a fortalecer el nacionalismo judío. De este modo Auschwitz queda en primero oscurecido y luego pasa a ser un elemento de apropiación, de singularización judía, que justifica el nacionalismo israelí. Además no se le puede achacar exclusivamente a la apropiación por parte del sionismo del sufrimiento de los judíos, hay otras razones como la tendencia generalizada de no llevar la contraria para poder sobrevivir, como ocurrió con la revista *Annales* con Lucien Febvre a pesar de la detención y ejecución de Marc Bloch, estas son algunas de las claves para entender cómo durante algunas décadas los esfuerzos de pensar Auschwitz y el Holocausto solo aparecen en determinados autores que por su peculiar situación, ya sea de víctima, de exiliado o por lucidez supieron adelantar o darse cuenta de la importancia y peculiaridad del Holocausto (Traverso, 2001, pp. 34-38).

Por otro lado, autores como el grupo formado por un conjunto de inmigrantes judíos alemanes que ya desde la guerra sitúan los campos de concentración y exterminio en el centro de su reflexión. Estos son autores como Hannah Arendt, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Günther Anders, Herbert Marcuse y a los que habría que añadir a otros como Thomas Mann también emigrante, o a quienes permanecen en Europa como Karl Jaspers o Georges Bataille. Son relevantes Karl Jaspers y Thomas Mann, dos autores alemanes que se atreven a criticar los horrores que están acaeciendo antes y después de la guerra. Al primero le abrumba el sentimiento de pudor y la culpabilidad y vivió durante todo el nacionalsocialismo (1933-1945) en un aislamiento casi total en Heidelberg. Así avisa:

Nosotros los supervivientes no hemos buscado la muerte. Cuando se llevaron a nuestros amigos judíos no bajamos a la calle, no gritamos hasta que nos destruyesen. Preferimos seguir con vida por un motivo muy débil, aunque justo: nuestra muerte no habría servido de nada. Que sigamos con vida nos convierte en culpables. Lo sabemos ante Dios, y eso nos humilla profundamente (Traverso, 2001, p. 32).

En un sentido parecido al de Karl Jaspers, Thomas Mann desde 1942 en sus “Llamadas a los alemanes” retransmitidas por la BBC, denuncia el programa de exterminio nazi, intenta llamar a la conciencia de sus compatriotas y que se sientan avergonzados y arrepentidos y también concibe como una tragedia alemana el genocidio de los judíos y predice que conllevarían el ostracismo internacional de su país, su expulsión del mundo civilizado. Dicho sea de paso debemos decir que en esto se equivocó tal como se puede deducir de lo que hemos dicho respecto del contexto de la Guerra Fría.

Este último grupo, el de los exiliados y <<alertadores de incendio>> daría para escribir una exposición larga, hay muchos más de los aquí expuestos, pero son sin duda, junto a los supervivientes los que pensaron Auschwitz desde época temprana. Uno de los importantes avisadores que no podemos pasar por alto es Walter Benjamin, y una de sus aportaciones es legarnos su concepción de la importancia de las víctimas, el progreso se nos presenta como una aspiración continua constituida por unos principios elevados que buscan la mejora de los seres humanos pero Benjamin pone el foco en el coste asumido en pos de ese beneficio, está claro que se asume un coste humano en la consecución de esos bienes mayores y aunque este fuese a beneficiar a más que los que perjudicaba de entrada, es un coste solo asumible por los beneficiados pero nunca por las víctimas.

Como nos ha mostrado W. Benjamin, la historia de los sufrimientos sólo se vuelve legible y experimentable como historia de esperanza rompiendo con la continuidad histórica, tomando distancia frente a la tradición de los vencedores, en la que se perpetúan los sufrimientos bajo la figura del progreso implacable (Zamora, 2011, p. 513).

Es por esto que la memoria, el recuerdo de lo ocurrido en Auschwitz, se vuelve crucial pues solo a través de tener presente el testimonio de las víctimas se puede hacer justicia

al recuerdo de su sufrimiento y dar cuenta de todo el potencial crítico que éste tiene. No se trata de no tener en cuenta el relato histórico como una reflexión acerca de cosas que ocurrieron en el pasado y que por tanto son procesos cerrados y de otra época, sino otorgarle el valor de seguir contando las injusticias cometidas, el dolor de las víctimas, la barbarie de la que ha sido capaz el ser humano en tanto que nos pone de frente al sufrimiento de otros y de frente a la capacidad que podemos desplegar para causar sufrimiento a otros.

De ahí también que en Benjamin aparece otra concepción de la experiencia no como una relación entre el sujeto y el objeto sino como un acontecimiento independiente, es decir, las experiencias son algo que queda más allá de la conciencia pero construyen las bases de nuestro mundo (Mate, 2003, p. 55). Por tanto, la experiencia debe abrirse a la experiencia absoluta más allá de la intencionalidad del sujeto para imponerle al objeto lo que es. Pero dado que no podemos conocer sino es a través de la experiencia, Benjamin encuentra que la imposibilidad de que un individuo pueda conocer toda la experiencia de la humanidad puede ser en parte sorteada a través del lenguaje como expresión de la experiencia. Por eso la experiencia hay que entenderla como recepción pura de lo que acaece más allá de toda intención subjetiva. Y en segundo lugar, la importancia de la esencia de las cosas, de los acontecimientos se expresa por su ausencia, por aquello que queda inalcanzable o silenciado de ella.

La esencia espiritual no se manifiesta a través de la brecha sino que es la brecha misma, esto es, consiste en la remisión del silencio a la palabra y de la palabra al silencio. (Mate, 2003, p. 58).

Se trata por tanto de poner el dedo en la llaga, como ya avisa también Adorno, poner en el centro de la reflexión y de la acción a Auschwitz, pues no es posible pensar sin tener en cuenta que es imperativo, el nuevo imperativo, que algo así no vuelva a repetirse. Sin embargo, el nuevo imperativo categórico no debe fundamentarse en que algo como Auschwitz no se repita, pues es fundamentar ese imperativo sobre el suceso de la barbarie, pues ya no podemos acudir a los fundamentos morales racionales clásicos, sino que precisamente ese acontecimiento abre una brecha tal que el nuevo imperativo ha de ser precisamente recordar que Auschwitz sucedió “pues en ese recuerdo se juega el ser o no ser de la humanidad del hombre; por eso el nuevo imperativo es el deber de recordar o, si se prefiere, la concepción moral del recuerdo” (Mate, 2003, p. 19).

Sin duda, una autora, que trataremos luego de manera más prolija pero que no podemos dejar de mencionar es Hannah Arendt. Sus dos grandes obras canónicas *Los orígenes del totalitarismo* y *Eichmann en Jerusalem* se han convertido probablemente en las obras más comentadas entre los autores que se han dedicado a estudiar el tema de la dominación totalitaria.

En *Los orígenes del totalitarismo* hace un recorrido histórico desde finales del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial, dividiendo el tema en tres partes clave; el surgimiento del antisemitismo moderno al que vincula con la emancipación de los judíos y su acceso a las profesiones liberales así como a la imposibilidad de ser integrados en las nuevas sociedades; el imperialismo que explica las estrategias de liberación de los estados nación de su mano obra superflua y de sus indeseables y como esto creó una visión de los nacionales de los países europeos como superiores simplemente por su origen y de los otros ya sean los pueblos colonizados, los emigrantes o los propios judíos, como seres no totalmente humanos; y en la tercera parte de la obra, como ambas características se compaginan para llegar primero a los regímenes totalitarios y posteriormente a través de su evolución a la dominación totalitaria que implica la negación absoluta de la libertad humana, a través de unas estrategias que veremos más adelante.

Por otro lado, *Eichmann en Jerusalem* es un trabajo periodístico donde se describe el juicio a Adolf Eichmann, encargado de organizar la salida de los judíos del territorio dominado por los nazis, primero organizando la emigración forzada de Alemania y después su envío a los campos de exterminio, por parte del estado de Israel en 1961. Ambas obras se han visto como contradictorias, por la contraposición del mal radical tratado en *Los orígenes del totalitarismo* frente al mal banal que la autora esboza en *Eichmann en Jerusalem*. Sin embargo, ambas concepciones del mal no son contradictorias sino complementarias, la posibilidad de actuar de modo que se cause daño a otros implica la imposibilidad de reflexionar, esta reflexión resulta imposible según esquemas morales clásicos, por la atomización y la pérdida de autonomía a la que se ven abocados los individuos que viven en regímenes totalitarios como el nazi. Los individuos aparecen como carentes de motivaciones y de interés, los lazos de solidaridad se han roto y también la capacidad para actuar con compasión incluso consigo mismos. Si el mal radical se produce porque la dominación totalitaria busca controlar la naturaleza humana, el mal banal, la capacidad de producir daño por la

suspensión de todo juicio por la consecución de fines mayores o por cumplimiento del deber, no es más que otra cara de cómo la dominación totalitaria es capaz de eliminar la individualidad destruyendo la autonomía y los lazos sociales de los individuos. Individuos absolutamente banales pueden cometer actos de mal radical sin que por ello sean conscientes de su propia responsabilidad en los hechos.

Los mecanismos para que esto suceda, están mejor sintetizados tal vez en la obra de Bauman que en Arendt. Así Bauman, en su obra *Modernidad y Holocausto* nos sitúa ante el hecho de que el Holocausto es una consecuencia no inevitable pero sí fruto de determinadas condiciones que solo se producen en la modernidad. La ciencia como fundamentadora de las ideas racistas, que justifican la negación de la humanidad plena a otros grupos; la burocracia y la técnica como instrumentos que separan a los verdugos de las víctimas, limitando la capacidad para asumir la responsabilidad de los actos; el uso de la tecnología a la hora de industrializar el exterminio, etc. todas estas características que sitúan al Holocausto como un hijo indeseable de la modernidad.

3. HANNAH ARENDT Y LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO.

Este trabajo se centra en la importancia de la memoria para servirnos de aviso frente a la autocomplacencia de nuestra sociedad. Se toma la Shoah, por ser junto a la explosión de las dos bombas atómicas en agosto de 1945 en Japón, uno de los acontecimientos más significativos y determinantes de nuestra sociedad contemporánea. Para entender nuestro mundo no podemos limitarnos a los innegables logros, también tenemos que comprender su cara más oscura y mantenerla en nuestra memoria como advertencia y conocimiento de lo que ha quedado oscurecido. La magnitud de este episodio permite analizar una infinidad de características modernas y contemporáneas.

La obra canónica sobre el Holocausto es *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt, publicada en 1951. Es conocida la dificultad que encontró la autora para encontrar fuentes en las que apoyarse, toda vez que era un tema que no suscitaba demasiado interés. El texto de Arendt se divide en tres grandes bloques: Antisemitismo, Imperialismo y Totalitarismo y trata de dar cuenta de la dominación totalitaria como la conformación de una sociedad en la que se anula absolutamente toda la autonomía individual, una forma completamente nueva que difiere de cualquier otra forma social anterior, incluidos los gobiernos bajo las dictaduras tradicionales e incluso las dictaduras fascistas.

La dominación totalitaria, que solo se puede dar en países con un número de población tan amplio que permita absorber la sangría que supone el exterminio de millones de personas, tiene las siguientes características: la concentración del poder, toda legitimidad emana del líder como encarnación de las masas, ya que la burocracia y la delegación del poder en el sistema jerárquico que ello implica limitaría el poder totalitario; el movimiento como elemento de dominio de las masas y la sustitución o duplicación de las estructuras del estado por el partido; el terror como forma de gobierno, este no está dirigido hacia los enemigos del régimen, sino que se dirige contra el conjunto de la población dominada; el uso masivo de la propaganda y el adoctrinamiento para crear una “verdad” propia que aisle a la sociedad de la de sus vecinos; la coexistencia de un marco de Derecho con unas normas positivas informales surgidas de la necesidad histórica en el estalinismo o de la necesidad racial en el nazismo.

Para Arendt la dictadura totalitaria no es lo mismo que la dominación totalitaria, sería un paso anterior e imperfecto de una forma social mucho más opresora, la dominación totalitaria, en la que los individuos dejan de tener relevancia alguna y es el movimiento, entendido como la búsqueda de una meta utópica e inalcanzable, una sociedad “perfecta”, el motor y elemento único que justifica todos los actos sociales incluyendo el exterminio de millones de personas. Las actitudes individuales, tanto de las víctimas como de los verdugos, sus acciones, valores, ideologías, etc., carecen de relevancia para el proyecto.

3.1 Antisemitismo e Imperialismo.

El Antisemitismo entendido como el antisemitismo moderno, es consecuencia no de los prejuicios medievales sino precisamente de la emancipación de los judíos tras las revoluciones liberales del siglo XIX. Así mientras el antisemitismo medieval se basaba en la existencia de un cuerpo extraño dentro de la sociedad, una minoría perseguida al mismo tiempo que protegida por los reyes cuya función eran aquellas actividades sociales que eran consideradas indignas por los tabús religiosos cristianos como el préstamo a interés o la recaudación de impuestos a los campesinos en nombre de los señores. El antisemitismo moderno surge precisamente de la destrucción de la diferencia, de la incapacidad por parte de las sociedades modernas de distinguir al judío del gentil. Los judíos emancipados en la Europa Occidental, como poblaciones urbanas que eran, una vez se les permitió acceder a la educación, fueron conformándose como un grupo dedicado a las actividades profesionales, eran banqueros, abogados, médicos, etc. Además conformaban un grupo internacional regido por relaciones de parentesco entre las distintas familias radicadas en los diferentes países europeos occidentales.

De esto surgió la animadversión hacia los judíos por parte de las élites burguesas urbanas que los veían como competidores por los mismos puestos sociales. Se creó una idea, en la que unas pocas familias judías como los Rothschild se convirtieron en el arquetipo del judío, de ahí surge la idea de la dominación de la economía mundial por la “banca judía internacional”. Por otro lado, como grupos urbanos, tenían una tendencia hacia el progresismo ya que eran las democracias liberales y sus libertades las garantes de los mismos frente a la creciente presión antisemita, por lo que surge por otro lado la

idea del judío, de la intelectualidad judía, como revolucionaria, y de la unión de ambas ideas, surge el arquetipo del judío conceptual. Este es un ser que es al mismo tiempo capitalista y revolucionario, banquero y marxista, es decir, un ser cuya razón de ser es la destrucción de la sociedad tradicional, ya sea como banquero liberal o como revolucionario marxista.

La segunda etapa viene con el Imperialismo. La construcción de los imperios coloniales es para Arendt la consecuencia de la crisis, tanto económica como política, de las democracias liberales a finales del siglo XIX. Nada aseguraba su continuidad, el sistema parecía haber entrado en una crisis de crecimiento. Europa era un mercado maduro en el que no quedaba demasiado margen al beneficio capitalista, al mismo tiempo los obreros se habían organizado cada vez mejor y en mayor número en los partidos socialdemócratas y no se sentían representados, no debemos olvidar que hasta que en el periodo de entreguerras se generalizó el sufragio universal las democracias liberales europeas eran sistemas censitarios gobernados por partidos de élite.

La creación de los imperios coloniales actuó como una válvula de escape a la presión social, las masas superfluas de los países europeos, el populacho utilizando la expresión de Arendt, la población no productiva como los desempleados, los pobres, etc., encontró su vía de escape en la emigración a los territorios coloniales. Allí no era preciso tener una formación o unas capacidades especiales para alcanzar un estatus, el mero hecho de ser un nacional blanco o simplemente de ser blanco en los países colonizados y poblados por otras razas, era razón más que suficiente para alcanzar un puesto de mando sobre las poblaciones nativas, los desempleados europeos pasaron a ser en virtud exclusiva de su raza de superfluos a capataces de las minas y plantaciones en los territorios colonizados. Del colonialismo surgen los argumentos que sustentan la idea de la superioridad racial, del racismo moderno como disciplina científica que justifica la dominación y la posterior eliminación de unas razas por otras, se aplican ideas sacadas del darwinismo y la selección natural al contexto geopolítico para crear un darwinismo racial que justifique la opresión.

El siguiente paso fue trasladar el esquema colonial al suelo europeo, no había ninguna razón que justificara que lo que funcionaba en África o Asia no pudiera funcionar en Europa, ni había ninguna razón por la que poblaciones blancas no pudieran ser tratadas

como razas inferiores. Nada se oponía en teoría a que se pudiera crear un imperio colonial dentro de Europa, en Alemania, a lo largo del siglo XIX, esta idea, fruto de las teorías del darwinismo racial, fue expresada como *Drang nach Osten* (el empuje hacia el Este) y vio en las llanuras polacas y ucranianas el *Lebensraum* (el espacio vital), el campo en el que la raza superior alemana pudiera crear un imperio colonial a imitación del inglés o el francés en ultramar.

Luego llegó la Primera Guerra Mundial y con ella la desaparición de los Imperios dinásticos europeos (Alemania, Rusia, Austria-Hungría), la quiebra del sistema de Nación-Estado y la crisis económica, el populacho creció sin medida como consecuencia de la crisis económica, las masas de desempleados se multiplicaron y nada los unía más que el odio común hacia aquellos a los que consideran responsables de su situación, la democracia liberal y su “alter ego” el judío. El populacho desencantado de la política se transforma en la “masa” un conjunto amorfo y despolitizado de individuos cuyo único nexo de unión es la desconfianza hacia todo lo que represente la política tradicional, es un conjunto atomizado de individuos que recelan de las antiguas formas de organización social como los partidos, los sindicatos, las parroquias, las familias, etc., y que como átomos son atraídos por aquel que les promete acabar con todo lo viejo, limpiar la sociedad y crear un nuevo orden que les garantice la supervivencia e incluso la felicidad. Los partidos liberales dieron paso a los partidos de masas y con ellos el ascenso de los partidos totalitarios que prometen el nuevo orden (comunistas, nacionalsocialistas) se pasará a la dictadura totalitaria y de estas al dominio absoluto del estado encarnado en el líder del partido que controla todas las facetas de la vida humana, es la dominación totalitaria.

3.2 Totalitarismo.

Así pues, ¿cómo es posible que un acontecimiento tan terrible como el Holocausto tuviese lugar? El Holocausto fue la consecuencia más terrible del régimen totalitario nazi. Hannah Arendt expone muy bien sus características.

En primer lugar para entender los totalitarismos no se puede confundir la dominación totalitaria con otras formas de gobierno como las dictaduras aunque sean de corte

fascista o las tiranías, y tener presente que la dominación totalitaria es la única forma de gobierno con la que no es posible coexistir.

Una diferencia fundamental entre los totalitarismos y las dictaduras y tiranías está en el uso del terror. Al contrario que las dictaduras, la dominación totalitaria no utiliza el terror para exterminar o atemorizar al opositor sino que es un instrumento para dominar unas masas formadas por personas perfectamente obedientes. El terror totalitario ataca sin necesidad de provocación previa a la víctima escogida en función de unas características comunes que son independientes a la conducta individual, por ello, la víctima puede ser inocente incluso desde el punto de vista del perseguidor, por ejemplo, los judíos elegidos por razones étnicas o los *kulaks* por razones de clase por los nazis y los estalinistas respectivamente. Así, en los sistemas totalitarios el terror es un instrumento para la realización de una ideología que previamente debe haber sido aceptada por un gran número de individuos.

A veces se dice que terror y propaganda son dos caras de la misma moneda pero no es del todo cierto. La propaganda es el elemento con el que los totalitarismos se relacionan con el mundo no totalitario, ya sea con los elementos no totalmente convencidos del interior como con los países extranjeros. En cambio los adeptos no precisan de propaganda sino de adoctrinamiento y el adoctrinamiento y el terror aumentan a medida que aumenta la fuerza del movimiento, en cambio, la propaganda disminuye con la fuerza del movimiento. El terror se practica sobre una población ya sometida y allí, como en el campo de concentración, donde el terror alcanza la perfección, la propaganda desaparece.

Las dos caras de la misma moneda son realmente la propaganda y la organización. Antes de alcanzar el poder el elemento fundamental del movimiento divide a las masas en dos niveles de integración: el partido y los simpatizantes. Para los afiliados está el adoctrinamiento pero sobre los simpatizantes actúa la propaganda. Si bien el número de miembros del partido está controlado, los simpatizantes deben ser cada vez más ya que actúan como barrera y puente entre los miembros duros del movimiento y la sociedad. Los simpatizantes son compañeros de viaje que comparten las creencias pero de una forma menos fanática y así ocultan a los radicales y hacen más aceptable la ideología, difunden las ideas de una forma más suave y respetable hasta que toda la atmósfera se contamina de elementos totalitarios que se confunden con opiniones políticas. Así se

acepta el credo totalitario como se acepta el programa de un partido político y oculta un dogma fundamental de los movimientos totalitarios que si fuese explícito sería muy perjudicial para sus intereses y este es: que el mundo se divide en dos bloques destinados a destruirse (en una lucha a muerte), existe el movimiento y el resto del mundo.

Otro elemento que hay que tener en cuenta es que el jefe totalitario es diferente del dictador. El jefe totalitario es la encarnación de la ideología, la lealtad se dirige directamente a él del que emana toda la autoridad. Además, no hay una dependencia jerárquica, como sí ocurre en la dictadura, porque el sistema de jerarquía implica la delegación del poder en un sistema piramidal y esto conlleva una dependencia de la estructura. En cambio en el régimen totalitario no puede haber una estructura administrativa que limite los objetivos del movimiento, por ello el partido duplica la administración y el cargo ocupado no deriva de la posición dentro de la burocracia sino que directamente de la voluntad del jefe. Por tanto, se da un culto a la personalidad del jefe como encarnación del movimiento y única fuente de legitimidad y objeto de lealtad.

En el totalitarismo el movimiento es perpetuo y se caracteriza por la facilidad con la que se olvida a los líderes por lo que es un error confundir el olvido de los líderes (Stalin o Hitler) tras su muerte con la idea de que la sociedad haya quedado curada de los totalitarismos. También sería un error olvidar que los líderes totalitarios gobiernan mientras están en el poder gracias al apoyo de las masas “gobiernan y se afirman con el apoyo de las masas” (Arendt, 2020, pp. 431-432).

3.3 La alianza entre el populacho y la élite (la masa y el líder).

El sistema totalitario se dirige a la organización de las masas, pues a diferencia del sistema de partidos tradicionales, no se ocupa de las clases. El sistema totalitario depende de la fuerza del número y por esto parece imposible que se dé en países con poca población, por eso Arendt y otros como Hobsbawm exponen que un elemento fundamental del triunfo de los totalitarismos es que se impusiera en Alemania, ya que un país como Italia no tenía el peso suficiente para pasar del fascismo al totalitarismo. Así, el nazismo no pudo aplicar la dominación total hasta que estalló la guerra, pero dominó Europa del este con grandes poblaciones que hicieron posible los campos de exterminio pues “solo donde existen grandes masas superfluas o donde pueden ser

derrochadas sin desastrosos resultados de despoblación es posible una dominación totalitaria, diferenciada de un movimiento totalitario” (Arendt, 2020, p. 438).

Sin duda alguna la masa es un concepto fundamental sobre el que se sostuvo el totalitarismo. Es un grupo de población no integrado en ninguna organización basada en el bien común, como son los partidos políticos, las organizaciones profesionales, los sindicatos, etc., Existe en todos los países y forma la mayoría de la población neutral y políticamente indiferente que no se inscribe a ningún partido y que no le gusta ir a votar. Son personas aparentemente indiferentes a los que los partidos habían renunciado por considerarlas apáticas o estúpidas y el éxito de los movimientos totalitarios fue reclutar a esta masa de personas lo que les permitió introducir nuevos métodos de propaganda política y la indiferencia hacia los argumentos de los adversarios políticos. Esto evidenció dos espejismos de los países democráticos y del sistema de partidos de las naciones-estados.

El primero es pensar que la mayoría del pueblo tomaba parte activa en el gobierno y que cada individuo simpatizaba con algún partido. Se demostró que las masas políticamente apáticas podían ser mayoría en un país democrático y que éste podía funcionar solo con normas que solo reconocía una minoría. El segundo es suponer que las masas políticamente indiferentes eran efectivamente neutrales y que no importaban pero quedó patente que el gobierno democrático “había descansado tanto en la aprobación tácita y en la tolerancia de secciones indiferentes e indiferenciadas del pueblo como en las instituciones y organizaciones diferenciadas y visibles del país” (Arendt, 2020, p. 440).

Sin embargo, estos dos elementos no son suficientes para que se produzca el ascenso de los movimientos totalitarios, también fue necesaria la ruptura del sistema de clases que significa la ruptura del sistema de partidos que ya no respondía a los intereses de clase, pues “la pertenencia a una clase, sus limitadas obligaciones de grupo y sus actitudes tradicionales hacia el gobierno impedían el desarrollo de una ciudadanía que se sintiera individual y personalmente responsable de la gobernación del país” (Arendt, 2020, p. 442). Esto transforma a los individuos en una masa no organizada que solo tiene en común el desencanto u odio al sistema, considerando a todos los partidos igualmente estúpidos y fraudulentos. Si bien desde el siglo XIX distintos pensadores habían alertado sobre la llegada de las masas, esto no fue consecuencia de la creciente igualdad ni de la difusión de la educación general y la reducción del nivel de la misma, ya que

desde el principio se vio que individuos muy cultos se sintieron especialmente atraídos por los movimientos de masa e incluso que un individualismo desarrollado no impedía, sino que incluso favorecía, esta atracción, pues “la característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales normales” (Arendt, 2020, p. 445).

Este aislamiento es otro de los factores principales en el auge de los totalitarismos pues las masas surgen de una sociedad muy atomizada y que se conservaba a través de la pertenencia a una clase. Los movimientos totalitarios se valen de esta atomización de los individuos que forman la masa y que son individuos no vinculados a ninguna organización.

Los movimientos totalitarios son organizaciones de masas de individuos atomizados y aislados [...] su más conspicua característica externa es su exigencia de una lealtad total, y restringida, incondicional e inalterable del miembro individual [...] solo puede esperarse que semejante lealtad provenga del ser humano completamente aislado quien, sin otros lazos sociales con la familia, los amigos, los camaradas, o incluso los simples conocidos, deriva su sentido de tener un lugar en el mundo solo de su pertenencia a un movimiento, de su afiliación al partido.

La lealtad total es posible solo cuando la fidelidad se halla desprovista de todo contenido concreto del que surgen naturalmente los cambios de opinión (Arendt, 2020, p. 453).

Por ejemplo, en la URSS estalinista para transformar una dictadura revolucionaria en una dominación totalitaria primero hubo que atomizar a la sociedad del antiguo imperio ruso.

Para trocar la dictadura revolucionaria de Lenin en una dominación completamente totalitaria, Stalin tuvo primero que crear artificialmente esa sociedad atomizada que había sido preparada para los nazis en Alemania gracias a circunstancias históricas (Arendt, 2020, p. 447).

El terror totalitario, como hemos visto, se diferencia del dictatorial en que el último se dirige solamente hacia los adversarios, el totalitario es una forma de acción ideológica. En la URSS los estratos purgados desde los *kulaks* a los funcionarios y miembros del

propio partido no eran por sí mismos hostiles al régimen. Los sistemas totalitarios deben destruir todos los lazos de solidaridad común (lazos familiares, religiosos, culturales, etc.) deben eliminar las actividades autónomas. Lo anterior es fundamental porque el totalitarismo no domina por medios externos (Estado y violencia) sino que domina y aterroriza desde dentro, elimina la distancia entre dominados y dominadores hasta tal punto que el líder totalitario no es más que el funcionario de las masas a las que conduce y por ello, tanto depende el líder de la voluntad de las masas a las que encarna como dependen éstas de aquel, ya que sin él solo serían una masa amorfa sin entidad ni representación. (Es famosa la frase de Rudolf Hess “Hitler es Alemania, Alemania es Hitler”). El conjunto formado por el líder, las élites y las masas conforma el movimiento, un movimiento continuo que nunca puede ser detenido ni alcanzar su objetivo final ya que de la existencia del propio movimiento depende la alianza entre el líder y las masas. Por eso estos movimientos van deshaciéndose de los elementos que tratan de limitar el propio movimiento alegando que los objetivos se han alcanzado. Los movimientos totalitarios no tienen realmente ningún objetivo político que constituya el final del movimiento, en todo caso se trataría de la dominación mundial.

Ni el nacionalsocialismo ni el bolchevismo llegaron a proclamar una nueva forma de gobierno o afirmaron que sus objetivos habían quedado logrados con la conquista del poder y el control de la maquinaria del Estado. Su idea de dominación era algo que ningún Estado, ningún simple aparato de violencia, puede lograr, sino que solo puede conseguir un movimiento que se mantiene constantemente en marcha: es decir, la dominación permanente de cada individuo en cada una de las esferas de la vida (Arendt, 2020, p. 456).

3.4 La expulsión de la comunidad de derecho.

La dominación total se logra, en primer lugar, por medio del aislamiento de los individuos y comienza como hemos ido viendo con la expulsión de las personas de la comunidad de derecho, convirtiéndolos en apátridas.

Las guerras civiles y los conflictos étnicos provocaron la aparición de un nuevo tipo de refugiados, los apátridas, refugiados que no tenían la cobertura de un país determinado ya que eran miembros de minorías perseguidas dentro de sus países de origen. Una vez que abandonaron sus países quedaron sin su protección, no tener país al que apelar

significa la privación de todos los derechos y se convirtieron en la escoria de la Tierra (Arendt, 2020, p. 386).

Existía la figura del asilo, pero este resultó inaplicable debido al número y naturaleza de los refugiados, el derecho de asilo se concebía como un hecho excepcional destinado a individuos particulares que fueran perseguidos por sus gobiernos por razones religiosas o políticas, pero no se aplicaba a los grupos de refugiados que habían migrado simplemente por pertenecer a la raza, la clase o incluso por haber sido alistados por el ejército del gobierno equivocado como ocurrió con los soldados del ejército republicano español (Arendt, 2020, p. 417).

Un refugiado solía ser una persona obligada a buscar refugio por algún acto cometido o por sostener alguna opinión pública. [...] Con nosotros, el significado del término <<refugiado>> ha cambiado. Ahora <<refugiado>> son aquellos de nosotros que han tenido la desgracia de llegar a un país nuevo sin medios y que han tenido que recibir ayuda de comités de refugiados (Arendt, 1943, p. 353).

Privados de los derechos por no ser reconocidos como miembros de ninguna comunidad política no existía ley para ellos, de hecho el problema de los apátridas fue tratado en toda Europa como un asunto policial en el que no importaba las ilegalidades que pudiera cometer la policía en su trato con estos, antes de los campos de concentración, los campos de internamiento fueron comunes en toda Europa.

Aparentemente nadie quiere saber que la historia contemporánea ha creado una nueva clase de seres humanos: la clase de los que son confinados en campos de concentración por sus enemigos y en campos de internamientos por sus amigos (Arendt, 1943, p. 354).

El problema de la pérdida de los derechos humanos no es la pérdida del derecho a la vida, a la libertad, a la búsqueda de la felicidad, etc., sino el de la pérdida de un lugar en el Mundo que haga significativas las opiniones y efectivas las acciones, a nadie le importan sus opiniones ni sus acciones vinculan a nadie y esto permite hacer con ellos lo que se quiera, incluso exterminarlos.

Pero esta calamidad no fue una consecuencia de la falta de civilización ni del atraso ni de la tiranía, al contrario se dio en el núcleo de la civilización occidental ya que en un

mundo “salvaje” serían migraciones como tantas que se han dado en la historia, pero en este contexto de una comunidad de naciones altamente organizada, donde no hay un lugar vacío donde migrar, es donde la pérdida del hogar y el estado político implica la expulsión de la humanidad (Arendt, 2020, p. 420). Así, la concepción de los derechos humanos quebró en el momento en que dentro de la comunidad de estados-nación que los habían creado surgieron personas que habían perdido todos los demás derechos vinculados a la pertenencia a un estado.

El mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano [...] Los supervivientes de los campos de exterminio, los encerrados en los campos de concentración y de internamiento, e incluso los apátridas relativamente afortunados podrían ver sin los argumentos de Burke que la abstracta desnudez de ser nada más que humanos era su mayor peligro (Arendt, 2020, p. 424).

4. BAUMAN: HOLOCAUSTO Y MODERNIDAD.

Si hay un autor que ha recogido el testigo de otros autores que han hablado sobre el Holocausto y sus consecuencias y nos ha refrescado la memoria de cara al siglo XXI ese es sin duda Zygmunt Bauman.

El Holocausto ocurrió hace medio siglo. Es cierto, sus resultados inmediatos se desvanecen con rapidez en el pasado. La generación que lo vivió casi ha desaparecido. Pero –y este es un “pero” siniestro- aquellas características de nuestra civilización, otrora familiares y que el Holocausto convirtió de nuevo en misteriosas, siguen formando parte de nuestras vidas: no han desaparecido y por tanto, tampoco ha desaparecido la *posibilidad* del Holocausto (Bauman, 2019, p. 109).

En primer lugar Bauman establece que para poder comprender las implicaciones que para el mundo contemporáneo supone el Holocausto hay que aceptar dos ideas básicas: la lógica racional que hizo posible el Holocausto no solo es compatible con la sociedad moderna sino que es propia de esta sociedad, la otra idea es que toda la compleja red de procesos civilizatorios creados para proteger a los seres humanos de la violencia fallaron, cuando se produjo el asesinato las víctimas se encontraron solas.

Para comprender el Holocausto hay que huir de una serie de ideas simplistas y comunes en el público general, a saber: que el Holocausto fue algo que les pasó a los judíos, una parte de la historia judía, es decir algo atípico, aislado e intrascendente para comprender el funcionamiento ordinario de la sociedad en la que vivimos. La segunda idea es el carácter pre-moderno del Holocausto, este no sería más que otro episodio de barbarie, uno de tantos que se han dado a lo largo de la historia humana y que por lo tanto lejos de ser una consecuencia de la sociedad moderna, sería la sociedad moderna el mecanismo llamado a reducir y finalmente evitar estos actos y por lo que, no sucedió nada que justifique revisar el modelo social moderno. Por último está la idea opuesta a la anterior, el Holocausto es un “paradigma” de la sociedad moderna, un producto natural y hasta habitual de la misma, una tendencia histórica de esa sociedad.

Pero el Holocausto no fue ninguna de las tres cosas anteriores, fue un hijo no deseado de proceso civilizador moderno, pero no fue una inevitabilidad, fue una posibilidad que se materializó debido a la combinación de un conjunto de circunstancias que

difícilmente se dan juntas pero que no son en absoluto aberrantes a nuestra sociedad. No fue una antítesis de la civilización fue una manifestación no esperada de la misma, fue un rostro distinto del que conocíamos pero ambas realidades coexisten cómodamente en la misma sociedad.

El Holocausto fue un hecho moderno porque fueron modernos todas las cosas que lo hicieron posible: la división moderna del trabajo, la eficacia burocrática, la tecnología necesaria, la justificación científica de su necesidad, etc. A diferencia de otras barbaries pre-modernas en las que los actos de violencia masiva han sido fruto de una violencia desatada, brutal y sin otro fin que la destrucción del enemigo, el genocidio moderno fue planificado y racional, la destrucción del ser humano no el fin en sí mismo sino un medio para conseguir un objetivo más elevado, la creación de una sociedad “mejor” y radicalmente diferente de la anterior, por ello la elección de la categoría humana a exterminar no dependía del comportamiento individual de las víctimas sino de su pertenencia a un grupo que debía ser eliminado de la ecuación establecida para crear una sociedad perfecta, ya fuese porque pertenecían a una raza que se consideraba que no podía ser asumida por el nuevo esquema social como los judíos o a una clase que se considera que no tenía cabida en el nuevo marco como los *kulaks*.

Por lo tanto, no fue un vestigio de una barbarie pre-moderna sino un producto de una sociedad moderna, industrial, burocrática y tecno-científica. Bauman se centra en dos aspectos interrelacionados, el papel de la ciencia y el papel de la burocracia para explicar cómo fue posible, pero sobre todo cómo estos elementos crearon las circunstancias que explican por qué fallaron los mecanismos propios de la sociedad moderna para limitar la violencia, es decir, el foco de atención principal de Bauman no es el Holocausto en sí mismo sino lo que nos enseña sobre la moral en las sociedades contemporáneas.

4.1 La modernidad del Holocausto.

Para explicar cómo se enviaron millones de personas a la muerte tradicionalmente se ha dicho que si en una sociedad se producen hechos que implican un comportamiento inmoral por parte de sus ciudadanos, esta “inmoralidad” será consecuencia de un fallo en el proceso civilizatorio. Por lo tanto, el Holocausto no sería consecuencia de la modernidad sino del déficit de la misma, déficit de desarrollo, que haría aparecer aspectos pre-modernos. Este fallo en el proceso civilizatorio puede tener múltiples

causas, un fallo en la dirección política o ideológica de la sociedad, una consecuencia imprevista o un fallo en el desarrollo de instituciones básicas como la educación, de la familia.

Pero en la historia contemporánea se han producido acontecimientos extraordinarios que nos obligan a replantearnos este esquema. Así, el Holocausto es un producto de la Modernidad, no se trataría de una necesidad histórica, pues no fue ni obligatorio ni inevitable, sino que fue fruto de la coincidencia de múltiples factores que se conjugaron para que fuese posible. Sin embargo, este conjunto de factores, que casi nunca actúan juntos, son por sí mismos elementos modernos, a saber: una burocracia estatalizada y fuerte; un desarrollo tecnológico; el surgimiento de los estados totalitarios con ingentes recursos y sin fuerzas socio-económicas que se puedan oponer al desarrollo de sus proyectos; la planificación; la racionalidad instrumental, etc.

Para sortear este problema se han propuesto una serie de respuestas *ad-hoc*, se ha dicho que el Holocausto fue responsabilidad exclusiva de una amplia conjunción de intereses entre individuos con una moral muy deficiente, individuos que, liberados de las restricciones de la moral social, crearon una ideología criminal e irracional. Se han creado categorías para desactivar este problema, se habla de prejuicios de ideologías, etc., o bien se ha optado simplemente por no afrontarlo, como si se tratara de un asunto exclusivo entre los nazis y los judíos que en nada afectase al estudio de la Modernidad.

Pero Bauman nos sitúa de frente al problema, no es que la Modernidad esté destinada a generar genocidios, es que los crímenes perpetrados en Treblinka o Auschwitz son tan modernos como la sociedad que los hizo posibles. No se puede tampoco intentar explicar el Holocausto a través de la analogía con otros episodios de violencia y barbarie de la historia de la humanidad.

El asesinato en masa no es una invención moderna: la historia está plagada de enemistades comunales y sectarias [...] a veces terminan en matanzas y en algunos casos exterminan poblaciones y culturas enteras. Esto, a primera vista, anularía la singularidad del Holocausto. Más específicamente, parecería negar el vínculo entre Holocausto y Modernidad [...] La modernidad ha fallado, pero no es responsable del episodio del Holocausto, toda vez que el genocidio ha acompañado a la vida humana desde el principio.

Esto no es, sin embargo así [...] tiene características que no comparte con ninguno de los anteriores genocidios. Estas características son las que merecen especial atención: tiene un aire claramente moderno. [...] De la misma manera que todas las cosas hechas en la modernidad (es decir, racional, planificada, científica, coordinada y eficientemente administrativa) el Holocausto superó y empequeñeció a todos sus posibles equivalentes premodernos dejándolos como primitivos, antieconómicos y poco efectivos (Bauman, 2019, pp. 113-114).

4.2 La moral en las sociedades contemporáneas.

Estas ideas nos permiten sostener a continuación la presencia de un cambio de paradigma en la concepción de la moral, según Bauman. Partiendo del paradigma tradicional, la distinción entre lo moral y lo inmoral la impone el grupo social, por lo que tenemos que asumir que un gran número de personas actuaron siguiendo la norma moral válida en la Alemania nazi, es decir, los autores tanto ideológicos como materiales no pueden ser tildados de inmorales ya que actuaron siguiendo la norma aceptada por el grupo. Por ello si Alemania hubiese vencido, sus acciones, lejos de merecer reproche hubieran sido premiadas. La pregunta que surge es si fue la derrota lo que hizo inmorales sus actos.

Millones de personas aceptaron el orden establecido y actuaron como si el asesinato premeditado y planificado de millones de personas por parte de las instituciones del estado al que pertenecían no fuese con ellos, pero al mismo tiempo, en todo el territorio del Reich de los mil años, surgieron individuos, que despreciando las consecuencias y actuaron siguiendo una moral interna. Estas personas, que arriesgaron su vida para salvar a los otros, lo hicieron en contra de lo socialmente aceptado, por lo tanto nos debemos plantear la idea de que en determinadas circunstancias la insubordinación es moral y la aceptación de la norma es inmoral. Los “justos entre los pueblos” actuaron insubordinándose frente a las normas que la mayoría aceptaba, su moral surge incluso cuando el grupo condena su acción individual.

El ser humano es gregario y social por naturaleza, está en nuestra biología incluso antes de que fuésemos Homo Sapiens. Bauman sigue a Lévinas en este aspecto:

Para Lévinas, el “estar con otros”, el más primario e inamovible atributo de la existencia humana, significa ante todo y sobre todo responsabilidad. “como el otro me mira, yo soy responsable de él sin haber asumido siquiera responsabilidades respecto a él (Bauman, 2019, p. 213).

Para establecer algunos de los mecanismos que permitieron la Shoah hay que analizar cómo la invisibilización, a través de la cadena de acciones propia de la tecnología moderna y el dominio de la burocracia pueden servir para explicar la destrucción de millones de personas. A este respecto reflexiona Bauman, la responsabilidad es la única forma en que el otro existe para mí. Este vínculo existe independientemente de mí, no importa si lo acepto, lo rechazo o simplemente no soy siquiera consciente de su existencia. La responsabilidad es la esencia de la intersubjetividad, pero es una responsabilidad existencial, no depende de mí, ni depende de si puedo hacer algo por el otro o no y mucho menos depende de cálculos de beneficio, ni busca reciprocidades. Soy responsable porque soy sujeto.

La moralidad estará en el sustrato de las relaciones intersubjetivas y el proceso de socialización comenzaría cuando las estructuras morales ya existen (la sociedad no crea la moral, la manipula). Siguiendo esta línea lo inmoral es la renuncia a la responsabilidad hacia el otro, pero esta inmoralidad no es consecuencia de un fallo en el proceso de socialización, puede ser consecuencia del propio proceso, por eso es el comportamiento inmoral el que debe ser estudiado. Es necesario saber cómo una sociedad puede establecer mecanismos supresores de la tendencia moral para crear comportamientos inmorales mayoritariamente aceptados. Como hemos visto con Arendt a través del uso de los mecanismos para la dominación total, estos son la destrucción de la persona jurídica, la de la persona moral y la aniquilación de la espontaneidad individual.

El último aspecto es la invisibilización que permitió hacer con los grupos de excluidos actos que de otra manera se hubieran visto como intolerables. La cercanía al otro y la responsabilidad existencial forman un vínculo indisoluble, el otro es aquel al que veo, el que está dentro de mi campo sensorial, es hacia él hacia quien se dirige la responsabilidad. Por lo tanto, desactivar la responsabilidad implica alejar, invisibilizar a la categoría social que queremos segregar. La distancia permite la supresión de las relaciones morales. “La responsabilidad queda silenciada cuando se erosiona la

cercanía. Con el tiempo, se la puede sustituir por el resentimiento una vez que el prójimo queda transformado en el Otro” (Bauman, 2019, p. 215).

4.3 Mecanismos de la segregación.

Bauman establece que en las sociedades modernas la creación de la distancia es posible gracias a los logros de la burocracia y de la tecnología que posibilitan la separación. La separación del cuerpo social permite que se piense que el destino que pueda afectar al Otro es indiferente a la población en general. Lo que puede provocar rechazo, que es el sufrimiento del congénere, no provoca ninguna reacción cuando afecta a una categoría abstracta y estereotipada. Para esto hay que definir expresamente a la víctima, categorizarla hasta un punto en que no haya posibilidad de malos entendidos, de categorías mixtas, tiene que estar bien claro quiénes son los “otros” y quienes “nosotros”. Por ello se crea un grupo estereotipado, responsable de todos los males de la nación y este grupo es aislado, definido y conceptualizado para dejar claro que lo que se aplica a este grupo no es de aplicación al resto. Son ellos frente a nosotros, el grupo conceptualizado se convierte en destinatario de un trato exclusivo. La contemporaneidad ha creado una serie de elementos que favorecen la invisibilización y deshumanización del otro. Así, la división burocrática del trabajo y la longitud de la cadena de actos que va desde la actuación individual al resultado final liberan al ser humano de la esclavitud del escrutinio moral.

Existen en nuestra sociedad personas como los funcionarios, los policías, etc., que por sus funciones específicas no pueden permanecer alejados, pero con respecto a ellos actúan otras formas de supresión de la moral, otras formas de mantener las distancias a falta de distancia física. Así por ejemplo, está la división del trabajo, la responsabilidad recae sobre el superior en una cadena de mando, también encontramos el recurso al dominio de la técnica (legal, burocrática, política, etc.). La responsabilidad no recae en el individuo que realiza el acto sino en la técnica que domina, los autores son simples peones, portadores del conocimiento que justifica el acto, el orgullo de todo burócrata es el dominio de los procedimientos y las técnicas.

Entre los logros societales en la esfera de la administración de la moral debemos mencionar; la producción social de la distancia, que o bien anula o bien debilita la presión de la responsabilidad moral; la sustitución de la responsabilidad moral por la técnica, que oculta de hecho el significado

moral de la acción, y la tecnología de la segregación y separación, que fomenta la indiferencia ante la situación del Otro que, de otro modo, estaría sometido a la evaluación moral y a una respuesta moralmente motivada. También debemos tener en cuenta que todos esos mecanismos que socavan la moralidad se ven reforzados por el principio de soberanía de los poderes del Estado (Bauman, 2019, p. 231).

Se produce una deshumanización del ser humano convirtiéndolo en un objeto de acción burocrática y el individuo se convierte en un dato, una cifra, que debe ser tratada racionalmente. A esto hay que añadir que la existencia de una burocracia especializada y el aislamiento físico del individuo lo privan de cualquier marco de referencia fuera de la propia burocracia, el individuo solo puede apelar al propio sistema que lo aísla.

De igual modo podemos remitir al concepto de lo monstruoso que expone Günther Anders en *Nosotros los hijos de Eichmann* por supuesto esto que resulta monstruoso es sin duda la aniquilación de millones de personas de manera industrializada y ordenada por el estado, y que hubiese seres humanos que llevaran a cabo estas tareas excusándose en el cumplimiento de órdenes superiores, que se sirvieran de estos cargos para medrar en la posición social y obtener poder, que a su vez estuvieran dispuestos a perder su humanidad participando en la aniquilación de millones de personas y aceptando como excusa que había en juego un bien mayor. Todo esto, decimos al igual que Anders, resulta monstruoso y esta monstruosidad solo puede servirnos de alguna ayuda si nos hace tomar conciencia de que puede repetirse y si nos hace estar dispuestos a intentar evitar que monstruosidades parecidas tengan lugar. Para Anders, esto fue posible porque el mundo ha quedado oscurecido y este oscurecimiento tiene que ver con que vivimos en un mundo tecnificado.

En sí misma nuestra capacidad de producir en muy grandes cantidades [...] no es algo monstruoso, sino grandioso. ¿Cómo y por qué motivo puede conducir a lo <<monstruoso>>? Respuesta: porque el triunfo de la técnica ha hecho que nuestro mundo, aunque inventado y edificado por nosotros mismos, haya alcanzado tal enormidad que ha dejado de ser realmente <<nuestro>> en un sentido psicológicamente verificable (Anders, 2017, pp. 33-34).

Como vimos Bauman y Anders coinciden en cuanto a apreciar este efecto de la tecnificación de nuestro mundo y nuestra capacidad de ser conscientes de nuestra incapacidad de representación de los procesos.

[...] los objetos que hoy estamos acostumbrados a producir con la ayuda de nuestra técnica imposible de contener, así como los efectos que somos capaces de provocar, son tan enormes y tan potentes que ya no podemos concebirlos, y menos aún identificarlos como nuestros. [...] Tan pronto como se nos da un empleo para que ejecutemos una de las innumerables tareas aisladas [...] perdemos no sólo el interés por el mecanismo en tanto que totalidad y por sus efectos últimos, sino que, además, se nos arrebató la capacidad de crearnos una representación de todo ello (Anders, 2017, p. 34).

Esto no es solo adecuado para referirnos a nuestra capacidad de representación, sino también de percepción, pues cuánto más complejos son los procesos en los que estamos inmersos tanto más complejo se nos vuelve ser conscientes de los mismos y entender cuál es nuestro papel en ello o lo que implican. Si nuestra capacidad de representación y de percepción, han quedado mermadas por tanto también lo está nuestra capacidad de sentir, nos tornamos seres indiferentes.

Ya afecte esta <<desmesura>> a proyectos, logros productivos o acciones realizadas, el <<demasiado grande>> nos deja fríos, o mejor dicho, ni siquiera fríos (pues la frialdad sería también una forma de sentir), sino completamente indiferentes: nos convertimos en <<analfabetos emocionales>> [...] Seis millones no es para nosotros más que un simple número, mientras que la evocación del asesinato de diez personas quizá cause todavía alguna resonancia en nosotros, y el asesinato de un solo ser humano nos llene de horror (Anders, 2017, p. 38).

Estas palabras pueden parecernos habituales en un mundo en el que es fácil escuchar noticias de víctimas de todo tipo de violencia y en las que a menudo aparecen cifras elevadas, víctimas de asesinatos, de muertos por conflictos armados, víctimas del hambre, etc., lo que no deja de resultar también actual es el corolario al que nos lleva Anders la merma de todas estas capacidades, la de recepción, la de percepción, la de la capacidad de sentir, nos lleva también a la merma del sentimiento de responsabilidad. Y según él, hace más fácil que lo monstruoso se repita.

Porque este desfallecimiento hace posible la repetición de lo peor, facilita su incremento; [...] Pues entre los sentimientos que desfallecen no sólo está el de horror, el del respeto o el de la compasión, sino también el sentimiento de responsabilidad (Anders, 2017, p. 38).

Se trata pues de que todas estas capacidades junto a la de responsabilidad se nos vuelven borrosas o <<desfallecen>> en cuanto sobrepasan cierto umbral. Nuestro mundo se nos ha vuelto tan grande y complejo de comprender como meros individuos que nos vuelve impotentes e incapaces para hacernos responsables de nuestra acción en el mismo. Pero esto no debe dejarnos derrotados sino que debemos tomarlo como advertencia, que nos sirva para reexaminar nuestras decisiones, representarnos el efecto de nuestras acciones y si no somos capaces replantearnos nuestras acciones, rechazarlas o combatir las. Todo esto nos sitúa ante un idea perturbadora, la inmoralidad del Holocausto no procedería tanto del hecho en sí sino de la derrota de los nazis, una sospecha que se acrecienta con la falta de autocrítica histórica que se ha demostrado ante otras barbaries como el bombardeo sistemático de las ciudades alemanas o japonesas, incluyendo bombas incendiarias de fosforo o napalm o el uso de las bombas atómicas en septiembre de 1945.

5. PRIMO LEVI Y JEAN AMÉRY O LA IMPORTANCIA DE LOS TESTIMONIOS.

5.1 Los testigos como testimonio de la nuda humanidad.

Una vez explicados los mecanismos de dominación totalitaria a través de Hannah Arendt y Zygmunt Bauman nos centraremos en exponer los diferentes testimonios de Primo Levi y Jean Améry, como punto de conexión con la última parte del trabajo en la que se analizará la pervivencia de ciertas herencias totalitarias en nuestras sociedades contemporáneas.

Jean Améry fue superviviente del campo de Auschwitz-Monwitz, el mismo campo en que estuvo internado Primo Levi, y fue un pensador que se definió como un nómada sin patria ya que la ocupación alemana de Austria y la aceptación complaciente de esta por los propios austriacos le priva de sus raíces que a partir de entonces serán las raíces históricas y culturales de sus verdugos. Se define como judío únicamente porque es necesaria una identidad, pero es plenamente consciente que los propios judíos nunca lo reconocerían como tal ya que no estaba integrado en su comunidad, no comparte ni su cultura ni su tradición, es decir, es judío por “obligación”, obligado por los otros, por los nazis.

Améry es un pensador crítico con el valor de la filosofía, llega a decir que lo único que aprendió en los campos de concentración es que la filosofía y la cultura en general no sirven de nada dentro del campo, que allí comprendió que su vida intelectual anterior solo era un juego: “a partir de entonces hemos adquirido la firme certeza de que el espíritu es, en gran parte, efectivamente, un *ludus* y nosotros no somos, mejor dicho, antes de nuestro internamiento no éramos más que *homines ludentes*” (Améry, 2013, pp. 79-80).

Todos aquellos problemas que, según una convención lingüística denominamos metafísicos, se tornaron superfluos. [...] De vez en cuando, alguno se acordaba de aquel desagradable mago del país de los alemanes que había dicho que el ente se aparecería a los humanos solo mediante la luz del Ser, pero que al fijar su reflexión sobre el primero se habían olvidado del segundo (Améry, 2013, p. 77).

En el fondo los temores de Scheler y Nietzsche no estaban justificados. Nuestra moral de esclavos no triunfará. Los resentimientos hontanar de la

moral auténtica, que fue siempre una moral para derrotados, tiene escasa o absolutamente ninguna oportunidad de amargar a los dominadores en su malvada obra (Améry, 2013, p. 166).

El valor de la intelectualidad como herramienta de acción dentro del campo de concentración era escaso, para Améry nulo, no así para Primo Levi, que aunque limitado sí le concedía un cierto valor y así Primo Levi achaca a Jean Améry que su definición de intelectual es demasiado restrictiva.

Un ser humano que vive en el sentido de un sistema de referencia espiritual en el sentido más amplio. El campo de las asociaciones es fundamentalmente humanístico y filosófico. Posee una conciencia estética muy cultivada. Tanto por inclinación como por aptitud se orienta al razonamiento abstracto (Améry, 2013, p. 52).

Por otro lado ambos están de acuerdo que el conocimiento intelectual dentro del campo no solo era inútil sino que era hasta peligroso. Peligroso porque en un lugar donde se seleccionaba a los prisioneros en función de sus capacidades y conocimientos para los trabajos manuales, el intelectual era indefectiblemente enviado a los trabajos más duros, desagradables y rutinarios ya que carecía de capacidades para los trabajos artesanales. Pero más allá de eso, el intelectual tiene una desventaja fruto de su propia formación, el “inculto” se adapta pero el “intelectual” trata de comprender y esto le lleva a percibir la humillación y la degradación de una forma mucho más profunda.

Para Levi hay un resquicio para la vida intelectual dentro del campo, hubo momentos en que fue un soporte espiritual, un elemento que le permite atarse al pasado y reforzar su identidad. No debemos olvidar que Primo Levi continuó siendo “italiano” dentro del campo pero Jean Améry perdió su identidad austriaca cuando sus compatriotas se convirtieron en sus enemigos, en cambio el fascismo italiano no comenzó realmente a perseguir a los judíos hasta la ocupación de Italia por Alemania tras la caída de Mussolini en 1943. El autor italiano sostiene que su bagaje cultural le permitió, en algunas escasas ocasiones, establecer un vínculo con la cordura anterior, incluso embellecer algunos momentos, pero Améry niega esta posibilidad, para él dentro del campo la literatura y la poesía se convirtieron en banalidad sin sentido.

El poema ya no trascendía la realidad. Estaba allí y no era más que una descripción de hechos objetivos [...] Sencillamente ya no creía en la realidad del mundo espiritual y se negaba a adoptar un juego de lenguaje intelectual, que en tal lugar carecía de todo referente social (Améry, 2013, pp. 61-62).

Conviene añadir que Améry no solo manifiesta la inutilidad del pensamiento estético, también reniega de la capacidad del pensamiento analítico como herramienta dentro del mundo concentracionario. El pensamiento racional-analítico no solo no servía como soporte del intelectual sino que conducía a una dialéctica autodestructiva. Esto era debido al propio entrenamiento intelectual, como ya hemos dicho el intelectual, por formación y condición trata de comprender, por ello al principio se negaba a aceptar que aquello que estaba sucediendo estuviese realmente sucediendo, era una barbarie que superaba todo lo humanamente concebible. Pero una vez que aceptaba que existía aquello que no debía de existir, la cuestión empeoraba, ya que la propia aplicación de la duda metódica, le llevaba a cuestionarse si acaso aquellos que lo estaban exterminando no estaría legitimados por el hecho indiscutible de que eran los más fuertes. “El principio de tolerancia espiritual y la duda metódica del intelectual se volvieron factores de autodestrucción” (Améry, 2013, p. 66).

Otro factor a tener en cuenta es que el intelectual es tributario del poder, lo pone en duda, lo somete al análisis crítico pero acaba capitulando ante el mismo dice Améry. Para Levi esta es una característica del intelectual alemán.

Tampoco por otra parte y por suerte, estuve expuesto a otro peligro al que justamente se refiere Améry, el intelectual (alemán, me permitiré añadir a su enunciado) tiende a convertirse en cómplice del poder, y en consecuencia a aprobarlo (Levi, 2013, p. 408).

Por último hay que referir que para ambos pensadores el mundo intelectual tampoco era de utilidad a la hora de enfrentar el destino manifiesto de todos los prisioneros del campo: la muerte. “En Auschwitz no había espacio alguno para la muerte en su forma literaria, filosófica o musical” (Améry, 2013, p. 74) o “la Muerte en Auschwitz era trivial, burocrática y cotidiana. No era objeto de comentarios, no era “confortada con llanto” (Levi, 2013, p. 410).

Tras la quiebra de la representación estética de la muerte el prisionero intelectual se enfrentaba inerme. Si no obstante, intentaba restablecer una actitud intelectual y metafísica, se estrellaba de nuevo contra la realidad del campo, que frustraba cualquier tentativa en este sentido [...] Salta a la vista que ante tal extremo la gente casi no se preocupaba de si había que morir, sino solo de cómo sucedería (Améry, 2013, p. 75).

Desde otro punto de vista Primo Levi, al contrario de Jean Améry, sostiene que su experiencia en el campo no se centró en la muerte, dice que fueron las necesidades de la supervivencia las que evitaron que cayera en la desesperación de Améry. “Los objetivos de la vida son la mejor defensa contra la muerte: no sólo en el Lager” (Levi, 2013, p. 410).

5.2 El testigo como relator de la barbarie.

Vamos a tratar una segunda perspectiva del papel del testigo, ya no como testimonio de la nuda humanidad del campo sino como relator de la barbarie al mundo que subsiste al campo. Es en este aspecto donde se manifiestan más profundamente las diferencias entre ambos autores.

Primo Levi escribe como un testimonio, una enseñanza, dirigida fundamentalmente a los escolares, un recordatorio de lo que pasó para que no se olvide. Sin embargo, Améry levanta el dedo acusador de la víctima contra sus verdugos y sus descendientes, se niega a perdonar y hace del resentimiento el *leitmotiv* de su pensamiento, a pesar de ser plenamente consciente de que eso le acarrea la condena general de las no-víctimas que lo consideraran un amargado, vil y vengativo. Pero para Améry solo el resentimiento de las víctimas puede obligar a los autores a asumir plenamente su culpa y así restañar las heridas.

A pesar de renegar tanto de la filosofía como de la identidad germana, lanza un imponente alegato filosófico y moral contra la idea de la “reconciliación” y reclama el valor del “resentimiento de las víctimas” como el único elemento que permitiría superar la ignominia que el Holocausto significa para el pueblo alemán. En primer lugar, partimos de que la moderna República Federal Alemana no solo ha sido aceptada como un miembro honorable de las naciones occidentales sino que actualmente se ha convertido en una de las naciones dirigentes de nuestro mundo. Esta circunstancia ha

puesto a Alemania en una posición de superación de su pasado histórico mediante un proceso de “reconciliación” y negación de la vinculación entre la moderna RFA y el régimen Nazi y es contra esto contra lo que Améry lanza el resentimiento de las víctimas. El resentimiento es una cuestión contradictoria porque ancla a la víctima en el pasado y bloquea su acceso al futuro, como reconoce el propio Améry, pero también como se dice en la introducción a la obra, merma los anticuerpos contra la infamia de la vida. Tal vez esta sea la causa que llevó a Améry, un hombre torturado tanto física como espiritualmente, a poner fin a su vida en 1978. Pero el resentimiento es imprescindible, porque la reconciliación equipara a la víctima y al verdugo y esto no puede ser aceptado por las víctimas que se consideren a sí mismas como individuos morales. La víctima que esté dispuesta a la reconciliación solo es entendible si renuncia a su individualidad, reniega de su experiencia, y se convierte en un sujeto embotado e indiferente que solo actúa en función de lo social (Améry, 2013, p. 152). Améry es consciente que su postura no será compartida por la inmensa mayoría de las no-víctimas, que estos sostendrán que refleja un odio sempiterno, que el tiempo justifica el perdón y el olvido. Pero Améry dice que todo perdón y olvido forzados por la presión social son inmorales, que el tiempo no debe servir como elemento que justifique el perdón, al contrario, el hombre moral debe exigir la “suspensión” del tiempo ya que es la única forma de relacionar al verdugo con sus víctimas como semejantes, situar al responsable frente a las consecuencias de sus actos.

El resentimiento de Améry se dirige contra la totalidad del pueblo alemán, sobre el que establece una “culpa colectiva” ya que si bien es cierto que hubo unos pocos, muy pocos, alemanes que se opusieron al nazismo, los muchos fueron los que apoyaron el régimen. Es esta diferencia cuantitativa, entre los muchos que ya sea por acción o por omisión permitieron que el régimen nazi fuese una realidad, frente a los pocos que se opusieron o simplemente se avergonzaron, lo que justifica la existencia de una culpa colectiva sobre el pueblo alemán.

Obreros, pequeños burgueses, académicos, bávaros, habitantes del Saar, sajones: se volvían indiscernibles. La víctima se veía empujada, lo deseara o no, a creer que Hitler encarnaba realmente al pueblo alemán. Mis Willy Schneider y Herbert Karp y Meister Matthaus no podían sostenerse contra esa concentración popular (Améry, 2013, p. 157).

Sostiene la existencia de una culpa colectiva a pesar de saber que el mundo ha proclamado la inocencia colectiva de los alemanes. Por ello sostiene que el peso de la culpa colectiva recae realmente sobre las víctimas ya que el mundo los ha condenado por mantener el resentimiento mientras ha perdonado a los que consintieron que los asesinaran.

El resentimiento se extiende a todo el pueblo alemán, no exclusivamente a la generación del Tercer Reich sino también alcanza a sus descendientes, al menos mientras no renuncien totalmente o acepten la totalidad de su historia, ya que ningún pueblo se puede postular como heredero de las partes positivas de su historia y al mismo tiempo negar cualquier vinculación con la parte negativa. “La juventud alemana no puede apelar a Goethe, Mörike o a Freiherr von Stein y olvidarse de Blunck, Wilhelm Schäfer y Heinrich Himmler” (Améry, 2013, p. 159). Hitler y sus crímenes también son parte de la historia y la tradición alemana. Así, Améry nos sitúa ante el conflicto nunca resuelto entre las víctimas y el pueblo que las convirtió en víctimas. Para intentar resolver este conflicto este tiene que exteriorizarse y actualizarse para que los responsables y sus herederos puedan comprender y asumir el peso de su pasado. El resentimiento mantenido de las víctimas sería el elemento que obligaría a despertar la conciencia moral de los otros, obligarles a asumir que no se puede neutralizar una parte de su pasado, que deben asumirla íntegramente. Solo el resentimiento de las víctimas puede obligar a los alemanes a aceptar que no fueron ellos los que vencieron la infamia, que, al contrario, la apoyaron y la toleraron. Deben aceptar su connivencia con el régimen nazi como una parte de su historia al mismo nivel que las partes positivas, reclamar su patrimonio negativo al igual que se reclama el positivo, solo esto “revocaría” a Hitler y extinguiría la ignominia.

Si no se llega a esto y todo se mantiene bajo la óptica de la “reconciliación” que equipara a víctimas y verdugos, el fenómeno del régimen nazi y sus crímenes degenerará en un simple hecho histórico, un objeto de estudio objetivo, sin relevancia moral, homologado e incluido con el resto de los hechos sangrientos que han tenido lugar en la historia humana. Sería algo que ocurrió en Alemania pero que podría haber ocurrido en cualquier lugar si se hubiesen dado las condiciones adecuadas, “todas las diferencias se desvanecerían al incluirse en un sumario “siglo de la barbarie”. Nosotros, las víctimas, quedaremos como los realmente incorregibles hostiles a la historia” (Améry, 2013, p. 164).

El siguiente capítulo tratará sobre la pervivencia de características en nuestra sociedad y sobre todo de la memoria, como mecanismo para estar alerta ante nuevos episodios de barbarie, por lo que queremos terminar este capítulo con la reflexión de Améry al respecto de una reintegración del judío en la Alemania actual. Karl Jaspers proponía la reintegración del judío en la nueva nación alemana (cultural y espiritualmente) y, sin embargo, Améry no podría estar más en desacuerdo con esta idea y dijo literalmente refiriéndose a la defensa que hizo Thomas Mann alegando que donde estaba él estaba la cultura alemana:

El judío-alemán internado en Auschwitz no habría podido defender una tesis tan audaz, ni aún si por ventura hubiera sido un Thomas Mann [...] en la emigración una pequeña minoría podía constituirse como cultura alemana, aunque Thomas Mann precisamente no formase parte de ella. En Auschwitz, sin embargo, el individuo aislado tenía que ceder al último de los SS la totalidad de la cultura alemana, incluido Durero y Reger, Gryphius y Trakl (Améry, 2013, p. 62).

6. PERVIVENCIA DE CARACTERÍSTICAS TOTALITARIAS EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO. LA IMPORTANCIA DE LA MEMORIA.

6.1 Características que persisten.

Si bien hasta el momento se ha prestado atención a algunos elementos como la invisibilización que se produce a través del aparato administrativo, se trata ahora de acercarnos al estudio de otros aspectos de gran interés para la presente investigación, como el uso de la violencia o el papel representado por la memoria.

La violencia.

Podemos comenzar hablando de la pervivencia del uso de la violencia y el desprecio por la vida humana. Aunque tal cosa no es nueva en la historia de la humanidad, sí lo es cómo se justifican los costes humanos, cómo se ven como parte del cálculo por los que resultan beneficiados, se asumen como costes inevitables y necesarios en pro del progreso, esto acaba generando resentimiento en las víctimas que lo ven como inaceptable, como quedó ya esbozado cuando hablamos de Benjamin. Tener en cuenta este aspecto es clave para encaminarnos hacia una teoría de la justicia que tenga en cuenta a la memoria, como ya veremos. Un ejemplo de violencia en nuestro mundo es el surgimiento del integrismo islámico como respuesta a la frustración que el sistema neocolonial generó al desmentir las promesas de progreso en los países descolonizados, otro es la persistencia del terrorismo como respuesta, la justificación de la guerra para lograr objetivos, al respecto en estos momentos en que se termina este TFM se podría hacer alusión a la justificación que por parte de la Federación Rusa se hace al ataque a Ucrania como necesario en virtud de intentar alcanzar un objetivo como es la supuesta seguridad en sus fronteras, en sintonía con lo que decíamos con Benjamin, que las víctimas civiles de operaciones como las llevadas a cabo en Irak o las que vemos hoy en día en Ucrania son tratadas como números, cómo víctimas colaterales pero asumibles en el costo de un ataque.

Uso masivo de la mentira.

Una pervivencia aún más clara es el uso masivo de la mentira, es una herencia directa del totalitarismo. El desprecio por la argumentación, por el tiempo reposado para analizar las ideas, contrastar y debatir, y el recurso a la información masiva y la obsesión por su actualidad, frente a posturas como la de Edgar Morin que defiende el

pensamiento complejo, nuestra sociedad actual muestra, como hicieron las sociedades de entreguerras, una preferencia por la simplificación antes que por la complejización de los temas, cuanto más sencillo sea el eslogan y más fácil parezca de entender o analizar mejor, esto promueve ese uso tan en boga de la llamada postverdad, la apelación a las emociones antes que al análisis de los datos. También hay que tener en cuenta la facilidad con la que los temas o problemas son olvidados y canjeados por otros. Como hemos dicho esto refleja un desprecio por escuchar, sopesar y argumentar y un desprecio por atender a los hechos acaecidos. En esto nuestro tiempo actual tampoco es novedoso como podemos seguir de la reflexión de Victor Klemplerer acerca de las formas de matar la verdad, que ya apreció que utilizaban los nazis, como expone en los dos volúmenes de sus diarios *Quiero dar testimonio hasta el final 1933-1941 y 1942-1945* donde recogió anotaciones que posteriormente darían lugar a su trabajo filológico *La lengua del Tercer Reich*. Tal como expone de manera resumida Timothy Snyder en el capítulo 10 de su opúsculo “Sobre la tiranía” estas formas de matar la verdad que nos legó Klemplerer son las siguientes.

La primera es presentar las mentiras y ficciones como si fuesen hechos reales, por tanto, se trata de mostrar “hostilidad declarada a la realidad verificable”. La segunda es una suerte de “encantamiento chamánico” es decir, la repetición de la mentira constantemente unido al uso también constante de descalificativos hacia el rival haciendo que la repetición de la mentira y el descalificativo se conviertan en eslóganes que son repetidos por el público sin pensar. A esto se le une el tercer rasgo, que es el pensamiento mágico, que se basa en la aceptación de las contradicciones, contra toda razón, ejemplificado con lo que Klemplerer decía de un soldado que cuando ya se acercaba el final de la guerra y cuando la debacle era manifiesta aún afirmaba “hasta ahora, Hitler nunca ha mentado. Yo creo en Hitler”. En cuarto lugar está la fe ciega en aquellos que se proclaman como salvadores únicos, como los únicos capaces de arreglar los problemas o llevar a cabo acciones para enmendar la situación, a lo que se le puede unir lo que el escritor rumano Eugène Ionesco dice acerca de la propaganda en su obra “Rinoceronte” o como la gente es capaz de rendirse a la propaganda aun cuando resulta

que no se basa en argumentos coherentes o razonables, es el abandono en el mito y la fantasía antes que seguir argumentaciones (Snyder, 2017, pp. 77-81)².

El individualismo.

Otra característica es el individualismo exacerbado y la tendencia al aislamiento. Las sociedades alimentan el consumo hedonista y la importancia del individuo mientras se queda este cada vez más solo. El desarrollo de una sociedad líquida, como diría Bauman en *Modernidad líquida* un texto que no vamos a tratar en este trabajo, la sociedad ha roto con las formas tradicionales de identidad comunitaria que son sustituidas por las nuevas comunidades líquidas formadas por las simples agregaciones de individuos que son consumidas como productos de mercado. Así surgen individuos aislados e imposibilitados para la creación de lazos de solidaridad conjunta y en su lugar la sociedad queda como un conjunto de individuos atomizados. Y como podemos decir siguiendo a Adorno la autonomía aparece como una exigencia al individuo cuando menos capacidad de acción tiene, pues las personas en solitario no tienen capacidad de acción relevante.

Sin embargo, hay mucho de falsedad en las consideraciones que parten del sujeto acerca de cómo la vida se tornó apariencia. Porque en la fase actual de la evolución histórica, cuya avasalladora objetividad consiste únicamente en la disolución del sujeto sin que de ésta haya nacido otro nuevo, la experiencia individual se sustenta necesariamente en el viejo sujeto, históricamente sentenciado, que aún es para sí, pero ya no en sí (Adorno, 2004, p. 18).

Este individuo que se afirma aparece mermado en su propia capacidad de actuar en el mundo. El sujeto sigue presentándose atómico, solitario, dueño en apariencia de sí mismo pero arrojado a la necesidad de valerse en su autonomía, pero como avisa Adorno, la nulidad que a los sujetos les supone el campo de concentración es muestra de lo que significa la subjetividad: “la visión subjetiva, aun críticamente aguzada contra sí misma, tiene algo de sentimental y anacrónico: algo de lamento por el curso del

² Estas estrategias pueden resultar familiares porque sobreviven en nuestra sociedad de la información, no en vano Snyder hace referencia a ellas en la obra citada publicada en 2017 al calor de las elecciones de Estados Unidos de las que Donald Trump salió presidente.

mundo” (Adorno, 2004, p.18). Esta idea sigue vigente el individuo ante la inconmensurabilidad, azarosidad y violencia del mundo no puede más que volverse insensible. Esta insensibilidad se muestra en la incapacidad de empatizar con otros, también en el remanente cosificador del mundo y de las otras personas en cuanto que estas aparecen construidas por la conciencia que analiza o como meros objetos del mundo que reaccionan ante el individuo actor. Del mismo modo aparece en la frialdad con la que el sujeto comprende su propio padecimiento, como algo a lo que hay que acostumbrarse y algo que hay que soportar. En este sentido queda reflejado ese aislamiento atomista, el individuo queda paralizado de una parte y enseñoreado como el único sujeto pleno que, ejerciendo su autonomía, es capaz de actuar en el mundo. Por tanto, el sujeto contemporáneo queda atrapado en esta contradicción.

El exceso de confianza en el desarrollo tecnocientífico.

Otra característica es la autocomplacencia en el desarrollo tecnocientífico desdeñando los posibles efectos perniciosos y la tendencia a reconocer las virtudes como ilustradas y negar el carácter también moderno de la tecnificación de la matanza y el peso socioeconómico del complejo tecno-militar. Se produce una deshumanización del ser humano a través de ver a este como un objeto de clasificación burocrática. Para Bauman la deshumanización comienza con el distanciamiento, los seres humanos pasan a ser objetos de la operación burocrática y se reducen a medidas cuantitativas, pierden su carácter específico. Una vez deshumanizados dejan de ser sujetos con exigencias morales, no pueden tener una “causa” ni tampoco “intereses”, no pueden apelar a la subjetividad, en consecuencia la burocracia tal como ha sido desarrollada en el proceso de civilización contiene los elementos que permiten el genocidio. La burocracia moderna se rige por los principios de racionalidad y eficiencia, es decir, por el dominio de la técnica burocrática, se supone que hace falta un conocimiento específico que justifica la posición del burócrata y a su vez esta posición exige que quien tenga este conocimiento sea responsable de que las cosas se hagan de la manera más eficiente posible. Con ello como dice Bauman la responsabilidad no reside en los expertos sino en las técnicas que representan. La responsabilidad personal se disuelve en la autoridad abstracta de los conocimientos técnicos.

Acaso el fracaso más espectacular fue la ciencia, en tanto conjunto de ideas y como red de instituciones para la mejora de los conocimientos y de la

educación. El mortífero potencial de los logros y principios más referenciados de la ciencia moderna quedó al descubierto. Desde sus mismos comienzos, la ciencia defendió la libertad de la razón por encima de las emociones, de la racionalidad por encima de las expresiones normativas y de la efectividad por encima de la ética. Una vez logradas estas libertades, sin embargo, la ciencia y las formidables aplicaciones tecnológicas que habían producido se convirtieron en dóciles instrumentos en manos de un poder sin escrúpulos (Bauman, 2019, p. 134).

También en este sentido debemos comprender la defensa de la humanidad entendida como una condición que solo ostentan en su forma más plena los pocos elegidos que viven en el mundo occidental y la defensa de una nueva humanidad solo para unos pocos como se puede desprender de ciertas concepciones transhumanistas. Debería sorprendernos que ya habiendo vivido la experiencia del lado más terrible de la barbarie y aunque nuestro mundo no es del todo inmune a sus consecuencias, no podemos decir que seamos tan bisonños en nuestra confianza hacia el progreso y la tecnología, sigan sin embargo, sirviéndonos de advertencia las palabras que Stefan Zweig nos dejaba al comienzo de sus memorias.

En efecto, hacia finales de aquel siglo pacífico, el progreso general se fue haciendo cada vez más visible, rápido y variado. De noche, en vez de luces mortecinas, alumbraban las calles lámparas eléctricas [...] el hombre podía recorrer grandes trechos a nuevas velocidades en coches sin caballos y volaba por los aires [...] El confort salió de las casas señoriales para entrar en las burguesas [...] la higiene se extendía, la suciedad desaparecía. Las personas se hicieron más bellas, más fuertes, más sanas, desde que el deporte aceró sus cuerpos [...] También hubo avances en el ámbito social; año tras año, el individuo fue obteniendo nuevos derechos [...] ¿Es de extrañar, pues, que aquel siglo se deleitara con sus propias conquistas y considerara cada década terminada como un mero peldaño hacia otra mejor? Se creía tan poco en recaídas en la barbarie- por ejemplo, guerras entre los pueblos de Europa- como en brujas y fantasmas (Zweig, 2021, pp. 19-20).

Aun hoy este discurso está vigente, la tecnología se vende siempre con la promesa de su versión más actualizada a la que podemos acceder, y si no es lo suficientemente barata

para la adquisición en poco tiempo se busca abaratarla o garantizar métodos de crédito o pago aplazado, el consumo se impone. Pero además vivimos con la promesa permanente de la mejora continua de la vida y de la esperanza de vida y mejora de la salud, sin embargo, muchos autores de los que no vamos a dar cuenta, ponen el aviso en la desigualdad en el acceso a las mejoras y en los costes de las mismas en muchos sentidos y en el de la justificación de la destrucción del medioambiente en aras de una supuesta inevitabilidad del desarrollo tecnológico. La ciencia además sigue haciendo gala de una irresponsabilidad contraria a los propios valores en los que se funda.

La importancia de la memoria.

La última característica que vamos a abordar es quizás la que incluye el elemento más constructivo, no podemos olvidar que la reflexión acerca de cualquiera de los rasgos anteriores es una herramienta eficaz para pensar nuestro presente, pero es la memoria y su relación con la historia y sobre todo con la justicia, el elemento fundamental y sobre la que haremos un especial hincapié.

En primer lugar es preciso señalar que, frente a la tendencia al olvido del pasado cobra especial importancia la memoria. La memoria es un elemento clave para la construcción y marcha de las sociedades democráticas, pues la memoria de lo ocurrido, y en este caso de algo de tanta importancia como es el Holocausto, es fundamental para pensar los pilares sobre los que se asientan nuestras sociedades democráticas, para fortalecerlos. Nos permite reflexionar sobre nuestro presente a través de la visión del pasado, nos permite tener en cuenta el relato de aquellos que de otra forma quedarían como si no hubiesen existido, padecido, o que quedarían en silencio, un silencio que pareciera volverse cómplice de los perpetradores del crimen. El relato de las víctimas, el relato de los supervivientes y a través de ellos, el testimonio de aquellas víctimas por excelencia, aquellas que ya no pueden hablar, el musulmán o *muselman*. Estas víctimas y estos supervivientes del Holocausto y el relato de su sufrimiento nos sirven como culmen de la reflexión para el sufrimiento de cualquier otra víctima. Y es que la sociedad democrática precisa construir pilares de justicia social. Entre los valores que inspiran nuestro ordenamiento jurídico están, además de la libertad y la igualdad, la justicia y el pluralismo político, por tanto, como veremos, apoyándonos entre otros en Reyes Mate, necesitamos reflexionar acerca de lo que la justicia significa, y qué significa hacer

justicia. En este sentido la víctima y la memoria deben pasar a ocupar un lugar preeminente en el pensamiento del siglo XXI.

Ahora bien reconocer lo oculto u olvidado como parte del presente significa reconocer la actualidad de las injusticias causadas a las víctimas. Esas injusticias son nuestra deuda, son nuestro problema, nuestra responsabilidad. Es por esto que memoria es sinónimo de justicia y que su antónimo no es tanto injusticia cuanto olvido (Mate, “Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa”, 2003, p. 5).

Se trata de orientarnos hacia una cultura de la memoria. Como expone Reyes Mate en su conferencia *Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa*. Esta cultura debe pasar por una revisión del carácter epistemológico, político y moral. Epistemológico en tanto que el pasado forme parte de nuestras teorías del conocimiento, no aviniéndonos al relato cerrado que imposibilita la responsabilidad histórica sino reclamando las injusticias y las víctimas pasadas. En segundo lugar, el carácter político se expresa en el reconocimiento del campo de concentración como símbolo de la política moderna, el campo representa el que el estado de excepción se vuelva la regla, es decir, ese proceso de conversión de la víctima en el excluido de la moral, de las leyes, de la ciudadanía etc., que permite hacer con él lo que quiera el poder soberano, pues el individuo queda privado de su subjetividad y reducido a mero cuerpo. El tercer rasgo es el moral, pues la moral moderna queda invalidada ante la visión del *muselman*, la víctima en el estado más avanzado de deterioro, más muerta que viva, privada ya de pulsiones de supervivencia, privada de humanidad. Este era el objetivo de los nazis, privar a sus víctimas de humanidad antes de matarlas. Los judíos habían sido expulsados de la condición de seres humanos, de la Humanidad como colectivo, antes de ser aniquilados físicamente, como bien dejaron patente los testigos y también autores como Hannah Arendt.

Queda pues una tarea nueva que abordar, pensar una teoría de la justicia que nos permita enfocar nuestra sociedad democrática de forma más amplia y no en la estrechez de miras que provoca el aislamiento individualista, cómo huir de la indolencia social, la memoria de las víctimas, y más que ninguna otra la víctima del Holocausto, nos puede ayudar, en cuanto que nuestros juicios, nuestra argumentación, en definitiva, nuestra

razón, sea una que piense sobre aquello que se presenta como impensable o impensado y que esto impensable ya ha ocurrido, como nos dice Mate: Auschwitz, el Holocausto.

Si nos cegamos en la autocomplacencia o en la indolencia y nos negamos a reconocer los perjuicios históricos y las consecuencias del pasado en el presente, la historia nos alcanzará una y otra vez, y no porque el pasado se repita, sino porque se podrían reproducir episodios de crueldad a los que tal vez nuestros ideales no pudieran sobrevivir. La memoria nos permite acceder a los episodios de crueldad del pasado y mantenernos alerta contra la ceguera que el triunfo del progreso puede causar.

6.2 Historia, justicia y memoria.

6.2.1 Historia y memoria.

Al hablar de justicia, víctimas, memoria, se produce un entrecruzamiento entre varios temas, se relacionan historia y memoria, memoria y justicia. En primer lugar, ver cuál es la relación entre la historia y la memoria es de gran importancia si nos proponemos una teoría de la justicia anamnética siguiendo a Reyes Mate.

A este respecto Enzo Traverso nos sirve de ayuda en *El pasado, instrucciones de uso* nos dice acerca de la diferencia entre memoria e historia “la historia nace en la memoria de la que es una dimensión luego al adoptar una postura auto-reflexiva, transforma la memoria en uno de sus objetos” (Traverso, 2005, p. 21). La memoria es subjetiva, se ancla a los hechos vividos, pero dado su carácter subjetivo jamás queda fijada pues va siendo remodelada por los conocimientos y la reflexión posteriores y por otras vivencias que se superponen a las anteriores. Tanto historia como memoria se escriben siempre desde el presente pero la historia debe distanciarse de la memoria para poder emerger como un campo de conocimiento. La historia precisa de reconstrucciones de conjunto, de racionalizaciones globales de las que la memoria huye por ser excesivamente subjetiva. El trabajo del historiador precisa de usar la memoria para el aprendizaje pero ha de someter a aquella al escrutinio de los documentos, los hechos, y señalar las contradicciones cuando las hubiera. La memoria se ancla en la vida, en las experiencias, y la historia es una representación del pasado que, aunque nunca pueda ser plena, pretende ser objetiva y universal y se basa en la distancia. Y sin embargo, la memoria también es aquello que surge de lo que resulta incomprensible. Una memoria como la

del Holocausto es una memoria que surge de la necesidad de conocer algo que se presenta como incomprensible.

La memoria surge del hiato entre incomprensibilidad y conocimiento y es la categoría adecuada al carácter inaugural, originario, del acontecimiento. Si Auschwitz es lo que da que pensar, lo es debido a la presencia constante en nuestro presente de un acto pasado que está presente a la razón gracias a la memoria (Mate, 2003, pp. 118-119).

O como expone Enzo Traverso, el pasado se vuelve memoria colectiva una vez que es seleccionado por la cultura y los intereses políticos del presente.

El pasado se transforma en memoria colectiva luego de haber sido seleccionado y reinterpretado según las sensibilidades culturales, los dilemas éticos y las conveniencias políticas del presente. Así se configura el “turismo de la memoria”, con la transformación de los emplazamientos históricos en museos y lugares de visitas organizadas (Traverso, 2005, p. 14).

Pero puede que estemos ante un momento de exceso de memoria y que se dé un mal uso de la memoria, es posible que el auge de la preocupación por la memoria y los estudios de la misma hagan que se convierta en un artículo de consumo más, los lugares emblemáticos (“los lugares de la memoria” en palabras de Pierre Nora) se conviertan en lugares sacralizados y debido a esto, no debe pasarnos por alto cómo la memoria puede ser utilizada en función de las necesidades del presente, quedando episodios oscurecidos y otros siendo reinterpretados una y otra vez. El problema de un exceso de memoria y un mal uso de la misma queda ilustrado en las palabras de Traverso.

El temor al olvido ya no existe. Si hay temor, éste reside sobre todo, como muchos comentaristas lo han señalado, en los efectos negativos de un “exceso de memoria”. En resumen, el riesgo no consiste en olvidar la Shoah, sino en hacer un mal uso de su memoria, en embalsamarla, en encerrarla en los museos y en neutralizar el potencial crítico, o peor aún, en hacer un **uso apologético** del actual orden del mundo (Traverso, 2005, p. 77).

Hay que distinguir no obstante, en cuanto a la memoria, que podemos hablar de distintos tipos, no solo en sentido de la memoria individual, la memoria subjetiva la que pertenece a individuos concretos y sus vivencias y recuerdos, sino que también se puede hablar de memoria colectiva, aquello que es recordado por un conjunto de individuos, por una sociedad. Pero como ya dijimos, la memoria y la historia parecen ser dos dimensiones condenadas a encontrarse y a la vez antagónicas. En este sentido es sugerente lo contradictorio que parece el vocablo “memoria histórica” para Maurice Halbwachs.

Para Halbwachs, la historia comienza allí donde se acaba la tradición y se “descompone la memoria social”, ambas separadas por una solución de continuidad irreductible. La historia supone una mirada externa sobre los acontecimientos del pasado mientras que la memoria implica una relación de interioridad con los hechos que se relatan. La memoria perpetúa el pasado en el presente, mientras que la historia fija el pasado en un orden temporal clausurado, cumplido, organizado a partir de procedimientos racionales en las antípodas de la sensibilidad subjetiva de lo vivido (Traverso, 2005, p. 28).

Nos parece sugerente traer a colación esta cita y reiterar la importancia de la distinción entre la memoria y la historia, el matiz que separa a ambos no es baladí, la historia se distancia de los hechos concretos y de su recuerdo subjetivo para poder realizar explicaciones de conjunto que sean satisfactorias y en ese sentido cabe decir que ya desde la Antigüedad autores como Polibio hicieron ver la importancia de no dar prioridad al “ojo sobre el oído”, estar en el campo de batalla no significa conocer mejor la batalla o la guerra que aquel que conoce el relato y, sin embargo, el valor de los hechos vividos desde un punto de vista individual no debe tampoco pasarse por alto a pesar de la necesidad que tenga la historia de construir relatos generales, el dolor, el testimonio de la víctima individual queda abierto para siempre en el hecho de su misma existencia, es decir, creemos que es necesario que la concreción del sufrimiento de las víctimas no quede obnubilado por el número de la estadística o por el tiempo verbal utilizado, “eso ya pasó”.

Por otra parte hay que tener en cuenta que la historia también influye en el relato de la memoria, pues esta se remodela en función de la opinión social y los recuerdos se

reelaboran según las formas preponderantes de pensar en el conjunto de la población pero estos están a la vez influidos por cómo se representa oficialmente el pasado. De este modo la memoria y la historia se “complementan” y se corrigen una a otra, la memoria hace que la historia tenga en cuenta el exceso de sus generalizaciones y la historia ayuda a la memoria a volverse más autorreflexiva y crítica. Por tanto, se puede hablar de una labor de complementación entre historia y memoria.

En otro sentido la memoria puede aparecer como “fuerte” o “débil” en función de si es una memoria oficial o si es sostenida como contra-oficial, es decir, como memoria débil porque queda soterrada o incluso prohibida. La fuerza o debilidad de la memoria es algo que evoluciona con el tiempo. La memoria de la Shoah, ha alcanzado hoy el estatus de religión civil del mundo occidental, pero tuvo que realizar el viaje desde memoria débil a memoria fuerte. Según el estudio de Peter Novick, del que Traverso da cuenta, sobre la emergencia de la memoria de la Shoah en Estados Unidos se pueden diferenciar cuatro etapas fundamentales: una primera etapa durante la Segunda Guerra Mundial en la que la prioridad era vencer a Japón y donde la intervención en Europa no se quería que fuese vista como una guerra a favor de los judíos, (no olvidemos que el antisemitismo estaba presente en todos los países occidentales de la época). Una segunda etapa durante los años cincuenta y hasta mediados de los sesenta en la que en el contexto de la Guerra Fría, donde el enemigo era la URSS, evocar la Alemania nazi y sus crímenes podía desorientar a la opinión pública y también obstaculizar la alianza con la República Federal Alemana además, por entonces las autoridades judías se oponían al levantamiento de monumentos en recuerdo del judeocidio, pues los judíos prefieren integrarse como estadounidenses vencedores y rechazan aparecer como víctimas. Hay que esperar a los años sesenta y al juicio a Eichmann para empezar a ver un cambio, pues gracias al interés que suscita, la memoria del Holocausto empieza a emerger y luego se intensifica con la Guerra de los Seis Días en 1967. Es con esta guerra con la que dos memorias entran en conflicto, una parte de los judíos percibe el enfrentamiento judeo-árabe como otra amenaza de destrucción mientras que para los árabes los israelitas aparecen como un poder colonizador. El último estadio de la conversión de la memoria de la Shoah de débil a fuerte la constituye, según Novick, la difusión de la serie “Holocausto” en 1978, a partir de entonces pasa a ser un tema esencial para definir la conciencia histórica occidental y entender su pasado y pasa a formar parte inequívoca de la conformación de la identidad judía. Entonces aparece

“adornada con sus dogmas (su carácter único e incomparable) y encarnada por sus “santos seculares” (los supervivientes erigidos en iconos vivos)” (Traverso, 2005, pp. 54-56). Traverso hace también un relato parecido en su obra “La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales” en el subcapítulo titulado *El contexto: invisibilidad y acomodación*.

Aunque no debemos olvidar que también ha habido muchas críticas a la apropiación de la memoria del Holocausto por parte del Estado de Israel, entre los críticos por ejemplo, Norman G. Finkelstein. Además, aunque la mayoría de las víctimas fueron judíos, unos seis millones, se calcula que la cifra total de muertos ronda los once millones entre ciudadanos y prisioneros de guerra soviéticos (casi tantos como judíos), discapacitados, homosexuales, gitanos, etc. Por tanto, la fuerza o debilidad de una memoria se relaciona con la facilidad con la que ésta puede ser estudiada y ser atendida, tomada en cuenta. Cuanto más “fuerte” es, más fácil es que sea estudiada por la historiografía.

Pero qué relación guardan entonces la memoria y la historia con la verdad y la justicia. Traverso nos dice que la tendencia a “judicializar la historia” ha hecho también que se tienda a “judicializar la memoria” y a adoptar categorías propias del Derecho Penal y ello hace que la relación de la historia y la memoria con la verdad y la justicia sea más compleja, pues el hecho de que se enjuicie el pasado, ejemplos como los juicios a Klaus Barbie o Papon en Francia, se inscriben en el auge mundial de una opinión pública sobre el fascismo y el Holocausto. Lo cierto es que la tarea del historiador no es la del juez (Traverso, 2005, p. 73).

Por tanto, el historiador intenta ubicar los sucesos en su contexto, buscar sus causas y formular hipótesis que los expliquen. Pero hay que tener en cuenta que ante los mismos hechos se pueden generar distintas verdades. La justicia designa y condena a los culpables de los crímenes pero el historiador tratará de ver la relación entre víctima y verdugo, cómo se originaron, el contexto en el que ocurren los hechos, así como qué actitud tomaron otros que fueron testigos. A pesar de todo y recordando la exigencia de Améry de la necesidad de “moralizar la historia”, la relación entre todas estas categorías, memoria, historia, verdad y justicia no puede romperse pues pertenecen a la vida social y esta relación debe ser asumida a pesar de sus contradicciones.

No se trata de identificar justicia con memoria, sino que a menudo hacer justicia significa también hacer justicia a la memoria. La justicia fue, a lo

largo de todo el siglo XX [...] un momento importante en la formación de una conciencia histórica colectiva (Traverso, 2005, p. 75).

6.2.2 Una teoría anamnética de la justicia.

Siguiendo a Enzo Traverso hemos visto cómo pueden relacionarse historia y memoria, es importante establecer esta relación especial porque memoria e historia forman parte del camino, son compañeras de viaje de la justicia. Para ello trataremos de dar un paso más y acercarnos hacia una teoría de la justicia que tenga en cuenta a la memoria. Si historia y memoria tienen una difícil relación, más difícil nos parecería hablar de una relación entre memoria y justicia toda vez que la justicia suele ser entendida como algo que atañe al presente, tanto o más que la historia. Lo que se enjuicia son las injusticias del presente, hablar de injusticias pasadas parece algo inconcebible de entrada pero ya ahondaremos más ello.

Ya habíamos citado que en su conferencia *Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa*, Reyes Mate proponía orientar nuestro pensamiento hacia una cultura de la memoria y que esta orientación debía darse en el orden epistemológico, político y moral. Y hacia este mismo sentido pero de forma más amplia, nos lleva en su obra *Memoria de Auschwitz*.

Esta nueva orientación responde sin duda a la necesidad que ya Adorno hiciera patente al instituir el nuevo imperativo categórico, al impelernos a orientar el pensamiento y la acción para evitar que Auschwitz se repita, esto debe traducirse en que el pensamiento y la acción deben fundarse en el recuerdo de que la barbarie ha ocurrido y aquí el papel de la memoria es clave. Sin embargo, la memoria es débil, como planteamos con Traverso, presenta múltiples problemas sea esta individual o colectiva, las razones también quedan claras para Mate, también para él tiene que ver el olvido con la política que se hace de la memoria y lo que se hace con los lugares de la memoria.

Que hemos olvidado Auschwitz es innegable. Quien visite hoy en día el campo de exterminio de Belzec, donde en tres hectáreas mataron a más de medio millón de judíos en nueve meses escasos, puede hacerse una idea de lo que significa olvido: en ese lugar, que ahora es un bosque apacible, nada hay que le recuerde que la tierra que pisa es una mezcla de huesos molidos y grasa humana. [...] ¿Cómo ha sido posible? ¿por qué se ha olvidado? Las

razones son múltiples. Hay, en primer lugar una razón psicológica que aconseja a quien ha vivido experiencias traumáticas olvidar para seguir viviendo: Hay también razones políticas- las políticas de la memoria- que, conscientes del poder subversivo de la memoria, la administran en función de los intereses políticos presentes (Mate, “Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa”, 2003, p. 4).

Sin duda la importancia de la memoria nos remite a las víctimas porque sus reclamaciones nos permiten profundizar más en el conocimiento de nuestra realidad, la víctima nos sitúa en un plano distinto, en donde a modo de cláusulas *ceteris paribus* o como luces que iluminan zonas del mundo que no conocemos interceden en nuestras teorías y creencias aparentemente coherentes. De ahí la importancia de una nueva orientación epistemológica que tenga en cuenta el pasado, y una vez más Benjamin sirve de comodín. La memoria de los vencidos es la única que es capaz de traspasar la idea de lo natural, lo instituido y dejar ver la responsabilidad histórica, para ello usa la figura del alegorista barroco que encuentra la acción humana a través de lo que aparece como dado y natural. Se trata de enfocar más allá de teorías completas y ver la brecha que ha dejado abierta todo lo que ha fallado, todo lo que ha resultado en dolor y miseria. La mirada ante los fracasos de la historia, ante sus víctimas, es una mirada compasiva y de duelo porque nos hace conscientes de todos aquellos que han perdido la posibilidad de la felicidad.

Reyes Mate expone, en la citada conferencia, que hay que transformar la política poniendo al campo de concentración en el centro de la misma, pues el campo representa el estado de excepción, que ese estado de excepción pueda convertirse en la norma. Que se puedan vertebrar sociedades como ocurrió en la Alemania nazi donde haya individuos a los que, como exponía Arendt, se les haya privado de la condición jurídica de ciudadano, se le haya negado la condición de ser un ser moral y finalmente se hayan visto sometidos a la condición de mero cuerpo con el que se puede hacer lo que aquel que detenta el poder quiera, incluso exterminarlos, es por esto que los dos primeros pasos deben ser llevados a cabo primero, pues esto último ocurre fuera de la sociedad “normal”. Tenemos que orientarnos hacia una política en la que no solo aparezcan los relatos de los vencedores sino también los de los vencidos, si como dice Benjamin el estado de excepción es la regla para los oprimidos, hay que llegar a una teoría de la

historia en la que la historia de los oprimidos esté incluida, una teoría de la historia desde los oprimidos.

Si nos preguntamos en qué consiste esa autoridad o superioridad epistémica del oprimido hay que decir en su conciencia de peligro. El oprimido, en efecto, ha hecho dos experiencias: la de la injusticia física y la del olvido posterior (Mate, “Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa”, 2003, p. 9).

En último lugar está la transformación ética, la ética contemporánea debe fundarse en el hecho de los campos de concentración, se trata de que se produzca un desplazamiento de nuestra moral y no ya fundarse en una idea de dignidad humana sino en la inhumanidad del *muselman* y también la inhumanidad del verdugo que convierte en inhumano al *muselman*. Sin embargo, la inhumanidad del verdugo surge al reconocerse como humano digno aun cuando su trabajo consiste en aniquilar al otro en los campos o en negarle la humanidad (por ejemplo el resto de la población que no participando directamente en los campos de exterminio había asumido que aquellos que estaban en los campos no eran seres humanos). Pero nadie puede dar cuenta del sufrimiento del *muselman* pues este es la víctima absoluta, el que ha sido aniquilado, silenciado, por tanto, nos queda el más próximo a él, el que puede hablar porque ha sobrevivido, y este se erige en testigo.

Esto se enlaza con el concepto de responsabilidad absoluta, que se desprende del pensamiento de ciertas víctimas como Hillesum o supervivientes como Celan, la responsabilidad queda arrojada al ser humano frente a la impotencia divina que no actúa ante semejante barbarie, por tanto, el deber de que la injusticia no quede sin ser redimida no cae del lado divino sino del lado del ser humano. Por eso, el testigo no habla de lo que a él o a ella le ha sucedido sino viene a hablar en nombre de aquel que no puede hablar.

El silencio que alberga la palabra del testigo coloca ante la justicia humana una nueva dimensión. No se trata ya de recordar para que no se repita, se trata de responder de la injusticia causada. Del silencio nace la responsabilidad absoluta (Mate, “Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa”, 2003, p. 12).

La responsabilidad absoluta es la mirada del Otro, la única forma en que aparece ante mí es a través de la responsabilidad como decía Bauman, y este otro que se aparece ante mí me hace responsable, la responsabilidad nace del ser sujeto. Así, la figura del testigo se vuelve crucial pero también la figura del espectador, la de quien recoge, aprehende lo sucedido y da soporte a la memoria más allá de quien ha vivido. Así, si debemos pensar Auschwitz como nos sugiere Mate, como “lo impensado que da que pensar” y si la memoria surge del abismo que se da entre el conocimiento y la imposibilidad de comprender Auschwitz, de ahí que sea necesario un razonamiento anamnético. La razón anamnética pasa por este recordar y hacerse cargo, por esa responsabilidad absoluta por las injusticias causadas. Para remarcar la importancia de la memoria ha de hacerse hincapié en ese carácter anamnético, pues no es un mero volver a traer al recuerdo algo que se conoce sino precisamente aquello que no se conoce.

El poder de la memoria es el de traer al presente el pasado, pero no cualquier pasado, sino el pasado ausente. Ese pasado, al estar olvidado, no es considerado, ni valorado en el presente, un presente, sin embargo, que resulta inexplicable sin él. La memoria, al hacerlo presente, cuestiona la soberanía del presente así como la interpretación ideológica que da del pasado (Mate, 2003, p. 153).

Entendiendo esto así, más que el olvido lo que se opondría a la memoria sería la injusticia. Y es que la estrategia del olvido, la de la amnesia, ha sido preponderante desde hace mucho, desde la Antigüedad y desde que se creó la noción de amnistía. Frente a una política hecha desde el discurso de la amnesia, del olvido de lo acaecido por ser parte del pasado, se levanta el discurso, la razón, la política desde la memoria. Esta es un acto de escucha a los oprimidos, a su memoria. De nuevo Benjamin resulta un comodín, frente a la *violencia mítica*, aquella que se considera legítima para la prosecución de un fin o fines, que Benjamin refiere respecto al poder y al derecho y que siempre necesitará ejercer más violencia para mantener lo que se ha logrado por la misma, frente a esta se encuentra la *violencia divina*, que es un fin en sí misma y que lo que persigue es terminar con la *violencia mítica*. Se trata de tomar al ser humano y a su derecho a la felicidad como un absoluto y esto es lo que hace que las injusticias pasadas no se extingan, se trata de violencia porque se opone al establecimiento del estado de excepción, porque se opone al derecho como establecimiento de esa prerrogativa, es

violenta en el sentido de oponerse a la *violencia mítica*. Esta idea queda reflejada en las siguientes palabras.

En derecho, cuando se quita la vida a un inocente, se extinguen sus pretensiones de felicidad y, por tanto, caduca legalmente su exigencia de justicia. Queda, por supuesto, la posibilidad de castigar al criminal y a eso se reduce la justicia del derecho. Eso podrá satisfacer al derecho pero no a la víctima. Para ésta, hacer justicia comienza por reconocer la vigencia de la injusticia cometida contra ella (Mate, 2003, p. 159).

Y es que el que no está o no puede intervenir, no puede interpelar no puede hacer oír su voz y queda subsumido o negado en lo que los que sí están dicen de él o siquiera dicen. La única forma de que intervenga ese que queda marginado u olvidado es preguntando por la injusticia cometida. Para comprenderlo mejor la memoria de hechos como Auschwitz, nos aporta el recuerdo del olvido del sufrimiento sobre el que construimos el presente. Por lo que para levantar una política y una justicia de la memoria requieren tener en cuenta el sufrimiento, por eso es clave la memoria y el testimonio de los supervivientes y el estar atento de los espectadores, de los que recogen esa memoria, para que no se produzca lo que Vidal-Naquet decía que era lo más esencial del crimen cometido por los nazis, “la negación del crimen dentro del crimen” no dejar ni rastro. Pero si preguntamos en qué se basa esta nueva concepción de la justicia anamnética, en primer lugar, en el interés por la víctima, este interés se fundamenta en la conjunción de dos tipos de cultura, una reconstructiva y otra de la memoria.

En la primera, se entiende que la injusticia cometida ha roto un vínculo que ha de ser reparado, por tanto se incardina hacia la sustitución del castigo por la reparación a la víctima más acorde con un tipo de justicia típica de la Antigüedad como veremos. La segunda cultura es la cultura de la memoria y tiene que ver con la presencia en el arte, en los museos, etc., de la importancia que se da a los testimonios de injusticias para reconstruir la historia y, en el pensamiento que orienta a la historia hacia la centralidad de la memoria de manera que traspase la lógica dominante para poder ver la tragedia subyacente. Estas dos culturas actúan de forma complementaria, reconocen a la víctima y la necesidad de memoria de manera que la víctima del pasado es tenida en cuenta también, eso hace posible que hoy en día se vincule justicia y pasado.

Con anterioridad señalamos que en principio se presenta como inconcebible hablar de justicia como algo que tenga que ver con el pasado, esto se explica por cómo nuestra sociedad ha construido su noción de justicia, de presente y de pasado. La justicia en la Antigüedad tenía que ver con un acto directo de reparación del daño causado a la víctima, el referente era el otro, quien había padecido la injusticia. Sin embargo, para nosotros la justicia no se basa en el otro sino en el acto de libertad del “nosotros”. Este “nosotros” es el que dice qué es lo justo y lo injusto apoyándose en que los que toman la decisión lo hacen disfrutando del mismo grado de libertad. En este sentido, la justicia no buscaría reparar el daño causado sino asegurar la imparcialidad del procedimiento (Mate, 2003, p. 245). Sin embargo, este giro conlleva la pérdida de que no se puede hablar de injusticia hasta que entre todos no hemos decidido qué es la justicia. Cabría hablar de una justicia amnésica en cuanto que no se basa en el conocimiento de primera mano de una injusticia y no es el que sufre la injusticia el que inicia el proceso.

En el mismo sentido es amnésica toda justicia que rechaza el pasado por ser eso mismo, algo pasado. Este carácter que rechaza el pasado se funda en la visión de, partiendo como hace un autor tan relevante como Rousseau, que la sociedad se basa en la desigualdad frente a un estado de naturaleza ficcional en el que todos éramos iguales, en esta sociedad todo ser humano era igual e independiente pero la sociedad civil constituida habría terminado con tal igualdad, depravando al ser humano al forzarlo a convivir con otros, se crea la noción de propiedad y comienza la larga cadena de atropellos e injusticias. Si esta desigualdad es una injusticia pero ya es imposible volver a un “estado natural” igualitario y sin embargo, la sociedad ha permitido el desarrollo de una moral y de una razón, el único camino que puede optar el ser humano es el de enmendar ese estado de desigualdad desde el conocimiento del bien y del mal que ahora posee. En esto consiste la fundación de un contrato social, pero el contrato debe ser llevado a cabo entre iguales, pero con esto se troca justicia por igualdad, se olvida el pasado para hacer *tabula rasa* de forma que se entienda que las desigualdades pasadas quedan atrás.

Se trata entonces de preguntarnos por el lugar en el que aparecen las víctimas de injusticias pasadas, víctimas que como Améry quedan relegadas al papel del incordio, al del indignado, que se niega a dar por concluida la historia, que nos recuerda la importancia de la injusticia no satisfecha y peor, olvidada. Pero es que partiendo de la misma premisa rousseauiana de desigualdad presente como injusticia pasada podemos

plantear una teoría, como hemos venido apuntando, que tenga en cuenta el pasado. En este sentido son aclaradoras las palabras de Mate cuando expone cómo la memoria de Auschwitz viene a servir de guía aquí.

Cuando decimos que Auschwitz es lo impensado que da que pensar, lo que se está planteando de hecho es una revisión de la utopía moderna de la igualdad en favor de la justicia. Auschwitz, que fue un proyecto no solo de destrucción física, sino también de negación de la destrucción [...] cancela todo intento de responder a la injusticia desde la amnistía (Mate, 2003, p. 251).

Por tanto, una vez más, es clave para ello la figura del testigo y la del espectador oyente. Recordar es recordar la felicidad frustrada en todas las víctimas que sufrieron, este sufrimiento se nos hace patente gracias a la presencia de la ausencia de la víctima y en este sentido cada número no es un número más de una lista o de una estadística sino que deja una huella en la realidad que le subsiste, no solo porque la víctima o su familia quedan heridas sino que toda la sociedad con ella también adquiere una pérdida, pero por otra parte si no lo tenemos en cuenta, nuestra concepción de la realidad queda fragmentada pues le falta contenido, no podemos conocer la realidad si no tenemos en cuenta esta pérdida, ese asesinato, esa víctima.

Cuando hablamos de <<crimen contra la humanidad>> deberíamos pensar no sólo en genocidio [...] sino también en deshumanización, en atentado contra el proceso civilizatorio de la humanidad que ha ido generando virtudes y cualidades humanizadoras de la especie. Tanta violencia contra el hombre ha acabado por vacunarnos contra la compasión, la memoria o la justicia (Mate, 2003, p. 259).

Se trata de aceptar que nuestras teorías y visiones de la realidad no son completas, la víctima ofrece una mirada diferente que también forma parte de la realidad, desvela lo que ha quedado silenciado y que también ha constituido nuestra realidad. La amnistía no es suficiente si consiste en un cierre sin comprender cómo ha cambiado el mundo el hecho de todas esas pérdidas y sufrimiento, porque ese sufrimiento constituyen el presente, quedan como parte de él. En esto consiste una teoría de la justicia desde la víctima. Nos sirve para no perder nuestro potencial humano, para darnos cuenta de la capacidad de sufrimiento que podemos desplegar, como nos dice también Anders, el

desfallecimiento nos lleva a perder nuestra capacidad de tornarnos responsables si nos paralizamos por la costumbre de la violencia. Una teoría de la justicia que tenga en cuenta a las víctimas nos ayuda a no perder la capacidad empática ante la reiterada violencia del mundo, a vernos en el otro y por eso, puede ayudarnos a ser una sociedad mejor.

7. CONCLUSIONES.

Nuestra sociedad es una sociedad compleja, intercultural y mundial que se encuentra en la Edad Contemporánea desde que terminó la Segunda Guerra Mundial y hoy, ya entrados en el siglo XXI, hemos intentado recoger el testimonio de la herencia que nuestro mundo ha recibido del mundo precedente, porque fue construido sobre grandes avances de la técnica, el conocimiento, la moral y el humanismo. Pero también fue un mundo que experimentó la brutalidad de una forma nunca antes vista. Este doble carácter de luz y oscuridad, de progreso y barbarie es sobre el que se funda nuestra contemporaneidad y no podemos más que hacernos cargo de ello, máxime si aspiramos a construir un mundo mejor, más justo, más ecuánime, ¿cómo es posible hacer eso si no miramos más hacia donde se ha producido el fracaso que el éxito? Dice el refrán popular que “se aprende más de los errores que de los éxitos” y si miramos hacia lo que nos precede hay un mandato que nos está reclamando como si el pasado pudiera gritar: “¡mirad cuánta injusticia, cuánta violencia!”, pero como en el ángel que inspiró a Benjamin o en el grito de Munch hay un elemento petrificador que requiere volver la mirada e intentar conocer lo que sin palabras se nos dice. Si bien Arendt y Bauman nos han explicado los mecanismos que hicieron posible lo que en palabras de Hobsbawm se llama “la era de las catástrofes” (1914-1945), el relato de los testigos del Holocausto es valiosísimo porque es lo que nos permite conectar con la emoción de lo vivido, con la parte más humana y enriquece lo que de otra manera quedaría reducido a mero estudio historiográfico o reflexión filosófica, que por profundos que sean, no pueden dar cuenta de toda la riqueza humana que la experiencia supuso. En este mismo sentido la tarea del conocimiento del pasado, de la historia y la memoria se conectan con la necesidad que ese conocimiento humanizado implica de hacer justicia a todas las víctimas, que nos enseñan las víctimas del pasado acerca del mundo, cómo podemos orientarnos para que la barbarie no se repita, pero también cómo podemos honrar el sufrimiento de aquellos que han sufrido y comprender que su sufrimiento integra también cómo se ha llegado a configurar nuestro presente. La importancia de hacer justicia a las víctimas, como hemos visto con Traverso y Mate, no acaba solo en el relato que hagamos sobre el pasado, sino que tiene que ver con la idiosincrasia de nuestro presente, cómo afecta el pasado a nuestra sociedad actual, qué nos aporta al conocimiento y cómo actuar para no reiterar injusticias, y por eso vertebrar la memoria es fundamental.

Otro autor, Peter Burke, ha señalado en el texto “Historias y memorias: un enfoque comparativo” que hay tres estrategias para hacer frente a la memoria, tanto a nivel colectivo como individual, estas tres estrategias son las siguientes. La primera es la del olvido (tanto de víctimas como de verdugos), que es una forma de negación de lo ocurrido y que podemos decir que sería la estrategia usada en lo que con Mate llamamos una cultura amnésica. La segunda estrategia es la de la lucha, que podríamos identificar con la búsqueda de pasar de ser una memoria débil a una memoria fuerte que dijimos con Traverso, y que conlleva la lucha contra la memoria instituida oficialmente frente a la que se levanta una contra-memoria, porque a veces la memoria oficial oscurece a pueblos enteros, un ejemplo, los aborígenes australianos cuando se conmemora la llegada de los colonos británicos a Australia. En tercer lugar, se encuentra la estrategia del perdón y de la reconciliación que se ha materializado en la conocida Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica. Esta estrategia va más en la línea de una teoría anamnética, pero como decía Améry solo si eso incluye que el relato de las víctimas no sea cancelado y no se homologue víctima y verdugo. En este mismo sentido nos dice Primo Levi, no se puede homologar víctima y verdugo a pesar de que el verdugo pueda haber sentido duda, malestar o incluso haber sido castigado, esos sentimientos suyos no son suficientes para incluirlo entre las víctimas, de la misma manera que no son suficientes los errores de los prisioneros para ser asimilados a los guardianes.

Por tanto, es necesario que historia, memoria y justicia trabajen desde una concepción amplia que tenga en cuenta el pasado, para construir nuestro conocimiento, nuestra política y nuestra moral desde una visión poliédrica que tenga en cuenta todos los relatos, que no haya relatos de vencedores heroicos mientras que las víctimas queden en el olvido, que no haya una humanidad solo para unos y otros queden como apartados, inexistentes o como inhumanos.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor, *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Akal, Madrid, 2004.

ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Editorial Trotta, Madrid, 2009.

ANDERS, Günther, *Nosotros, los hijos de Eichmann*. Barcelona, 2017.

AMÉRY, Jean, *Más allá de la culpa y la expiación, Tentativa de superación de una víctima de la violencia*, Pre-textos, Valencia, 2013.

ARENDT, Hannah, *Escritos judíos*, Paidós, México, 1943.

ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2020.

ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*, ePUB r1.3 Titivillus, 2019.

BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Madrid, 2019.

BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad líquida*. ePUB r2.1 diegoan, 2017.

BURKE, Peter, “Historia y memoria: un enfoque comparativo”, *ISEGORÍA, Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 45, 2011, pp. 489-499.

FINKELSTEIN, Norman, G, *La industria del Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, ePUB r1.1, marianico_elcorto, 2014.

HOBBSAWM, Eric, *Historia del siglo XX*, Crítica, Buenos Aires, 1999.

LEVI, Primo, *Trilogía de Auschwitz. Los hundidos y los salvados*, ePUB r1.3 Yorik & Faro47, 2013.

MATE, Reyes, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Editorial Trotta, Madrid, 2003.

MATE, Reyes, “Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa” *Primera conferencia del III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March; lunes 7 de abril de 2003*.

PROCACCI, Giuliano, *Historia general del siglo XX*, Crítica, Barcelona, 2010, Edición original, Pravia Bruno Mondadori, 2000.

SNYDER, Timothy, *Sobre la tiranía. Veinte lecciones que aprender del siglo XX*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2017.

SNYDER, Timothy, *Tierra negra. El Holocausto como historia y advertencia*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015.

TRAVERSO, Enzo, *El pasado, instrucciones de uso*, Buenos Aires, Editorial Prometeo Libros, 2018.

TRAVERSO, Enzo, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Herder, Barcelona, 2001.

TRAVERSO, Enzo, “Guerra y memoria. Una mirada sobre el siglo XX desde el presente”, *Sociohistoria*, n° 13-14, Universidad Nacional de La Plata 2003, pp. 215-228.

ZAMORA, José Antonio, “Memoria e historia después de Auschwitz”, *ISEGORÍA, Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 45, 2011, pp. 501-523.

ZWEIG, Stefan, *El mundo del ayer*, Barcelona, 2021.