



## Sobrevivir a Auschwitz: la vergüenza y el sujeto

Julián Marrades

Julián Marrades es profesor del departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universitat de València. Es autor de *Sobre las condiciones de la comprensión transcultural* (1996), *Comprensión del sentido y normas de racionalidad* (1998) y *El trabajo del espíritu. Hegel y la razón moderna* (2001).

### I

Bastante de la literatura sobre Auschwitz que posee interés filosófico ha aparecido en el curso de los últimos diez o quince años. Esto pone de manifiesto que la herida dejada por aquella devastadora experiencia sigue sin cicatrizar, no sólo en el alma de quienes la padecieron y sobrevivieron a ella, sino también en la conciencia intelectual de nuestro tiempo. En esta conciencia se ha instalado cada vez con más fuerza la convicción del carácter singular y a la vez paradigmático de Auschwitz. La matanza metódica a gran escala causada por las bombas atómicas y los campos de exterminio no es una monstruosidad anecdótica, sino una experiencia crucial de la conciencia histórica y cultural de Occidente.

El significado filosófico de Auschwitz deriva, en buena medida, de su carácter de ruptura histórica. Adorno ya sentenció, en un texto célebre, que después de Auschwitz toda teodiceia, aunque se disfrace de dialéctica inmanente, está definitivamente condenada al ridículo. Rüdiger Safranski, por su parte, ha situado esa ruptura en su condición de mito fundacional negativo. «Desde Auschwitz, el progreso de la cultura se mide por la distancia que ésta marca frente a las posibilidades de horror inherentes a ella. Ya no se mide, pues, por una idea del ser perfecto, sino por la posible nada del infierno moral»<sup>1</sup>. De estas reflexiones quiero retener la idea de que está bajo sospecha cualquier tentativa de reintegrar Auschwitz a algún orden, de conferirle

algún sentido afirmativo. Un motivo de este ensayo es contrastar con esta idea un reciente texto del filósofo italiano Giorgio Agamben, publicado con el título *Lo que queda de Auschwitz*.

De los muchos semblantes que tomó la destructividad de la institución concentracionaria, hay uno que suele pasar desapercibido, quizás porque sus efectos no se manifestaron allí y entonces, sino después, y porque no lo hicieron de forma llamativa, pues actuaron más sobre el alma que sobre el cuerpo. Se trata de una manifestación de la destructividad que padecieron, no los deportados que sucumbieron en el *Lager*, sino precisamente quienes le sobrevivieron. Primo Levi ha reflexionado sobre la vergüenza que ha acompañado a muchos supervivientes de los campos de exterminio, como un síntoma del daño irreversible que aquella experiencia ha hecho a sus vidas. Agamben dedica también un capítulo de su libro a interpretar la vergüenza del superviviente, y lo hace a partir de las observaciones de Levi. Trataré de examinar en qué medida la reflexión de Agamben hace justicia a la experiencia de Levi, tal como aparece elaborada en su propio testimonio.

En *Los hundidos y los salvados*, Levi recuerda el momento en que, recién liberado, tomó conciencia de ser un superviviente, y cómo esa conciencia se le presentó con una irreductible ambigüedad. Por un lado, la liberación ponía fin a una existencia degradada en su humanidad, y abría la posibilidad de volver a ser hombre, de regresar a una forma de existencia en la que la mera ocupación con el propio sobrevivir quedara trascendida en la preocupación por vivir dignamente. Pero el despertar de esta preocupación trafa consigo nuevos sufrimientos y responsabilidades, abriendo un horizonte de desazón y angustia. Una de esas responsabilidades podría formularse así: ¿Cómo compatibilizar la voluntad de seguir viviendo con la determinación de no autoengañarse sobre la capa-

<sup>1</sup> R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona, Tusquets, 2000, p. 228.

ciudad de sanar de las propias heridas? En la medida en que la voluntad de verdad implica asumir la vida dañada, sobrevivir dignamente a Auschwitz depende, en buena medida, del modo como el superviviente elabore retrospectivamente su supervivencia en Auschwitz. En esta elaboración desempeña un papel importante el sentimiento de vergüenza.

En las primeras páginas de *La tregua*, Levi describe en los siguientes términos el primer contacto con la patrulla soviética que, al entrar en las dependencias de Buna-Monowitz, avistó a varios prisioneros llevando a la fosa común el cadáver de uno de ellos:

«No nos saludaban, no sonreían; parecían oprimidos, más aún que por la compasión, por una timidez confusa que les sellaba la boca y les clavaba la mirada sobre aquel espectáculo funesto. Era la misma vergüenza que conocíamos tan bien, la que nos invadía después de las selecciones, y cada vez que teníamos que asistir o soportar un ultraje: la vergüenza que los alemanes no conocían, la que siente el justo ante la culpa cometida por otro, que le pesa por su misma existencia, porque ha sido introducida irrevocablemente en el mundo de las cosas que existen, y porque su buena voluntad ha sido nula o insuficiente, y no ha sido capaz de contrarrestarla» ②.

Aquí se alude a un sentimiento de malestar experimentado ante el daño causado por otro, cuando el mal es de tal naturaleza que extiende su culpa al observador, e incluso a la propia víctima. Ese sentimiento de tener parte en el mal, y no simplemente de padecerlo; de estar presente en el modo objetivo de su producción, aunque no haya sido la consecuencia de una decisión propia, es la vergüenza. Levi la asimila a un sentimiento de culpa, pero de su relato se desprende que no se trata de una culpa subjetiva, pues es la culpa que siente quien no ha cometido el daño.

La imagen que el superviviente conserva de sí mismo como prisionero en el *Lager*, es la de un ser progresivamente deteriorado en sus fuerzas físicas y morales. No sólo debilitado por el hambre, el frío, el cansancio y los malos tratos, sino también mermado en su capacidad de decisión; privado de libertad, pero también de la fuerza necesaria para luchar por ella; desmotivado con

respecto a metas espirituales; dañado en su autoestima; desesperanzado. En esas condiciones de debilidad y desmoralización, el único resorte que parecía mantenerlo en pie era el impulso de supervivencia. Ese instinto permitió a Levi soportar situaciones de abatimiento y humillación que en condiciones normales no habría soportado. Pero, sobre todo, le indujo a adoptar una moral de excepción que ponía entre paréntesis normas y valores que hasta entonces habían sido importantes para él. Robarle el pan al vecino; olvidarse de todos y de todo lo que no tuviera una relación inmediata con el momento presente; aprovechar en beneficio propio la mayor debilidad o indefensión de otros compañeros; negarles ayuda en circunstancias comprometidas, siquiera fuera un gesto de solidaridad, una mirada de ánimo, un consejo. Todas estas acciones y omisiones pueden explicarse por la exigencia de observar la regla suprema de aquel lugar, que ordenaba ocuparse de uno mismo antes que de nadie. ¿No es acaso éste el primer deber moral del individuo? ¿Y no justificaba la situación extrema del *Lager* una interpretación restrictiva de este deber, según la cual el propio interés debía anteponerse a cualquier otra consideración?

Un juicio objetivo de los hechos —el de un observador ecuánime que intente ponderar los diferentes factores que concurren en la situación— quizás llegue a esa conclusión, y considere moralmente justificable tal modo de proceder. A fin de cuentas, se trata de una moral de circunstancias, orientada a sobrellevar la propia existencia en condiciones extremas. Todo ello es cierto. Sin embargo, el punto de vista de Levi no coincide con el del juez imparcial. Tal vez se deba a que él *no puede ser imparcial*. Quizás porque él sólo tiene *una* vida y necesita unificar aquella experiencia con su existencia anterior y posterior al *Lager*, es por lo que no le basta una explicación bajo la cual lo que hizo

② P. Levi, *La tregua*, Barcelona, Muchnik, 1968, p. 17

y omitió allí quede justificado. Por ello, tras cualquier explicación que otro o él mismo pueda dar, persiste en su conciencia un malestar por haber padecido una degradación en el núcleo de su personalidad. El sentimiento de haber consentido de algún modo a ello, es la vergüenza del superviviente.

## 2

A diferencia de otras partes del libro de Levi, que Agamben considera más logradas, el capítulo dedicado a la vergüenza le parece insatisfactorio, sobre todo porque Levi emparenta la vergüenza con la culpa y la dignidad. Todas las explicaciones que conectan de un modo u otro la vergüenza del superviviente con la pérdida de su dignidad son, en opinión de Agamben, equivocadas. Y lo son, en la medida en que confieren un significado moral a la vergüenza, al asociarla a algún error culpable en que supuestamente se ha incurrido. Para Agamben, por el contrario, la clave de ese malestar está en el recurrente retorno del *Lager* a la conciencia del superviviente, en su presencia inexorable. Con ello, apunta a una interpretación ontológica de la vergüenza, que encuentra precedentes en Levinas y Heidegger. Pero donde él cree hallar el paradigma de la vergüenza como estructura de la subjetividad, es en la experiencia de la enunciación lingüística. Partiendo de los análisis de Benveniste sobre la distinción entre *lengua* y *habla*, Agamben sienta la tesis de que el paso de la lengua al habla es siempre «un acto paradójico que implica, al mismo tiempo, una subjetivación y una desubjetivación»<sup>3</sup>.

Quien toma la palabra se halla, con respecto a la lengua, en una situación esencialmente ambigua. Hablar es adoptar la posición de sujeto con respecto a la lengua; pero, al tomar la palabra, ese sujeto se desubjetiva, pues, lejos de apropiarse de la lengua, es ésta la que se actualiza a través de él. La insalvable cesura entre lengua y habla revela la imposibilidad de unificar el momento de la conciencia con el de la voz, el lado de la subjetividad con el de la objetividad. La metafísica occidental es la historia de los sucesivos esfuerzos por articular ambos lados en un sujeto. Pero Auschwitz muestra lo vano de ese intento, y lo hace al materializar la separación

de aquellos dos momentos en dos individuos diferentes: el hundido y el salvado. El hundido representa el momento de la lengua —alguien que tiene mucho que decir, pero que no puede hablar, pues ha sido privado de subjetividad, reducido a no-hombre—; el salvado es el hablante —quien toma la palabra, pero no tiene nada que decir—. Sin embargo, para Agamben esta *différance* es la condición de posibilidad del testimonio, pues sólo porque la separación entre lengua y habla se ha llevado hasta el extremo de la disociación entre el hundido y el salvado, éste puede testimoniar acerca de aquél. Ahora bien, al hablar del no-hombre, el salvado da testimonio de la separación entre vida y conciencia y, en esa medida, atestigua la ausencia del sujeto. La vergüenza expresa lo inasumible de esa ausencia. Pero, en tanto que el lugar vacío del sujeto es ocupado por el testimonio, Auschwitz encierra un sentido: si bien no puede haber identidad perfecta entre hombre y no-hombre, tampoco es posible «destruir íntegramente lo humano; siempre resta algo. El testigo es ese resto»<sup>4</sup>.

Con razón nos precave Agamben en su libro contra quienes sitúan Auschwitz más allá de los límites de lo inteligible, y reclama frente a ellos la exigencia de una comprensión. En nombre de este principio, pregunto: ¿para qué nos puede servir su explicación de la vergüenza del superviviente? ¿qué nos permite comprender? Seguramente, responder directamente a estas cuestiones resultaría menos iluminador que tratar de dar una respuesta indirecta, a través de la pregunta inversa: ¿qué es lo que su explicación nos impide entender? Ante todo, nos impide entender la vergüenza del superviviente en su facticidad histórica. Al categorizar el testimonio del superviviente como un caso límite del acto de habla, su vergüenza queda sustraída a lo que hay de particular e irreductible en la experiencia ignominiosa del *Lager*, y es reconducida al nivel abstracto de una «estructura oculta de toda

<sup>3</sup> G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 122.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 141.

subjetividad y de toda conciencia»<sup>5</sup>. Con ello, se opera un desplazamiento desde el plano contingente de la experiencia al plano necesario de la estructura; desde el tiempo de la historia, al no-tiempo de la ontología. Tal desplazamiento tiene la perversa consecuencia de convertir en lo importante el hecho de que pueda hablar, no lo que realmente dice. La explicación se refugia, así, en el confortable plano de lo formal, poniéndose al resguardo de la miseria empírica.

Este desprecio por el contenido llega al extremo de omitir en la explicación toda referencia a las condiciones de opresión y terror en que surge la experiencia de la vergüenza. La relación entre el hundido y el salvado es abstraída de ese contexto y tratada como un mundo cerrado sobre sí mismo, obviando el hecho irrecusable de que sólo se constituye por referencia al verdugo que los oprime. El olvido deliberado de esta dominación permite a Agamben atribuir al superviviente, en cuanto testigo, la posición del sujeto con respecto al hundido, y pasar por alto la posibilidad de que el propio superviviente quede expuesto a un proceso de desubjetivación tan irreversible como la de aquél.

Es precisamente de la conciencia de que esta posibilidad esté cumpliéndose en su propia persona, de lo que habla Levi al conectar su supervivencia a un sentimiento de vergüenza. Pero ello implica cualificar ese sentimiento como una experiencia moral, es decir, como una experiencia que afecta al sentido que el individuo logra o no logra dar a su vida, y en función del cual ésta llega o no llega a ser algo importante para él. Agamben no renuncia a reconocer una dimensión ética en el testimonio del superviviente. Pero deja bien claro que su ética del testimonio no es una ética de la culpa ni de la responsabilidad. En su opinión, estos conceptos no pertenecen propiamente a la esfera de la ética, sino a la del derecho: sólo adquieren eficacia como categorías jurídicas. De modo que si cabe atribuir una responsabilidad al superviviente en relación con Auschwitz, no es en este sentido, sino en otro más alto, según el cual, al testimoniar por el hundido, el salvado *responde por*

*él*, donde esto significa estrictamente que puede «reivindicar su condición de inasumible»<sup>6</sup>.

Formulo algunas preguntas: ¿lo que lleva a Levi a atestiguar sobre los hundidos es reivindicar su

condición inasumible? ¿El significado de su vergüenza radica en su condición de hablante de una imposibilidad de hablar? ¿Es en este sentido en el que Levi da testimonio de la aniquilación del hombre perpetrada en Auschwitz? Si atendemos a lo que él dice, el motivo más inmediato fue la necesidad de liberarse del recuerdo de lo vivido, en la medida en que esa experiencia seguía pesando sobre su alma como una losa insostenible. Que el modo elegido haya sido el relato, indica que no se trata de la descarga propia del olvido, sino más bien de aquella que tiene la forma de una convivencia. Escribir, hablar, contar, han sido para Levi modos de convivir con la memoria, exorcizándola; una manera de conllevar el malestar que ha dejado en su alma el haber sobrevivido a Auschwitz. Esto parece aproximar y el propio Levi alguna vez lo ha sugerido así: la narración a una suerte de terapia. Pero él también ha dejado dicho que considerar ese malestar como una forma de neurosis sería simplista y ridículo, y que el psicoanálisis no puede dar cuenta de él. Ello se debe a la naturaleza más profunda de ese malestar, que es precisamente adonde apunta el concepto de vergüenza. El impulso a hablar responde a la necesidad de apaciguar un sentimiento de mala conciencia mediante la *confesión* de la experiencia que lo ha originado.

Pero el género de confesión elegido no es en modo alguno asimilable al sacramento de la penitencia. Levi no se reconoce reo de una culpa que busca expiar al declararla ante una instancia que lo juzga, sino que adopta más bien la posición del testigo. Conferir a su confesión el carácter de un *testimonio*, tiene un doble sentido. Por un lado, significa que el que toma la palabra reclama para sí la fiabilidad del que presenció lo que cuenta, pues habla en primera persona, que es como decir que el sujeto del habla no es un yo vacío de toda referencia extralingüística, sino, al contra-

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 20.

rio, un yo empírico cuya identidad concreta está mediada por la experiencia que constituye el objeto del discurso. Por otro lado, adoptar la posición del testigo también implica renunciar a la función de juez. Con lo cual Levi viene a decir que lo que busca con su relato no es «formular nuevos cargos, sino más bien proporcionar documentación para un estudio de algunos aspectos del alma humana»<sup>7</sup>. El testimonio de Levi consiste, pues, en reunir y presentar ante nuestros ojos, para que juzguemos, esos aspectos siniestros y oscuros del alma que han dado origen a los campos de exterminio, y cuyo relato debería ser entendido como una alarmante señal de peligro.

Así es como el testimonio se convierte en *denuncia* «de lo que el hombre es capaz de hacer de otro hombre»<sup>8</sup>. El alcance político de esta denuncia es insoslayable, desde el momento en que la capacidad de destrucción que la máquina del *Lager* ha desencadenado se inscribe en un sistema de dominación del hombre por el hombre.

### 3

Entender lo que un hombre es capaz de hacer de otro hombre tiene, en este contexto, un significado más palmario y otro menos obvio. En primera instancia, alude a la capacidad del verdugo, al poder destructivo que un hombre puede tener sobre la vida y el alma de otro hombre. A veces, sobre todo cuando la destructividad se ejerce con la frialdad y el orden con que la practicaron los funcionarios nazis, se siente la tentación de negar al verdugo la categoría de verdadero hombre y relegarle al ámbito indefinido de lo inhumano, de lo bestial, de lo monstruoso. Pero sucumbir a esta tentación es incapacitarse para entender el otro lado de la proposición de Levi, a saber: cómo el hombre puede hacer de otro hombre un verdugo. Tal comprensión exige descubrir los resortes de la mente humana que activan y son activados por el estado totalitario, bajo cuyas condiciones alguien como nosotros, una persona normal, como suele decirse, «puede llegar a la posición de un Höss [el comandante de Auschwitz]»<sup>9</sup>. Esta conexión entre el sistema concentracio-

nario y el estado nazi es un motivo recurrente del relato de Levi, y no puede ser esquivada.

El estado nacional-socialista tenía por principal objetivo el establecimiento de un sistema de dominación jerárquicamente organizado. Su cúspide debía formarla una minoría dirigente caracterizada por una mezcla de cualidades raciales y morales (la pureza de sangre, los valores de la supuesta germanidad, etc.), idealmente identificada con la mayoría —la nación alemana—, y dotada de un poder absoluto de disposición con respecto al resto de la población. Este amplio resto está integrado por grupos y estamentos que desempeñan tareas distintas a diferente escala: unos han de luchar por el sistema, otros están a cargo de la organización administrativa, mientras que la mayoría de la población, en tanto no ascienda al dominio de otros pueblos extranjeros subyugados, está destinada al trabajo ordinario. Por último, en la base de la pirámide se encuentran los enemigos del sistema, que se encuadran en dos grandes categorías: los miembros inferiores desde el punto de vista racial, que deben ser eliminados, y los enemigos políticos, que deben ser neutralizados y suprimidos. Mediante el establecimiento de esta organización estatal se pretende realizar los valores supremos del pueblo alemán, contener la decadencia de la civilización europea y edificar una verdadera comunidad de naciones, con Alemania a la cabeza como poder dirigente.

Dentro de la estructura de poder nazi, el órgano que se arrogó el papel dirigente en la construcción del estado fue la institución de las SS, que tenía un doble fin: por un lado, la formación de la nueva clase de dominadores; por otro, la eliminación de toda oposición. Los campos de concentración son el instrumento diseñado para llevar a cabo este último objetivo. Las SS los organizaron y dirigieron como un estado dentro del estado. Eso significa que el sistema de terror característico del estado nazi, que en su administración política general tendía a legitimarse ante la población

<sup>7</sup> P. Levi, *Si esto es un hombre*. Barcelona, Mladnik, 1995, p. 9.

<sup>8</sup> P. Levi, *Entrevistas y conversaciones*. Barcelona, Península, 1998, p. 65.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 195.

mediante la apariencia de derecho y la apelación al idealismo, en los campos se ejerció contra los enemigos y las razas inferiores sin mecanismos de disimulo o sublimación. Si el estado nazi realiza la fusión de dos cualidades aparentemente tan incompatibles y, no obstante, tan ligadas a la historia alemana como la brutalidad y el romanticismo, la institución del *Lager* presenta la administración del terror en su desnuda brutalidad, sin necesidad de enmascararse bajo coartadas ideológicas.

La continuidad entre estado y *Lager* es una llamada de atención sobre la dudosa excepcionalidad de Auschwitz. Sin pretender negar lo que hay de único y absolutamente nuevo en este hecho, lo cierto es que esa singularidad sólo puede ser comprendida a través de la conexión interna del *Lager* con el estado nazi. Uno de los aspectos más interesantes de esa conexión se pone de manifiesto en la estructura organizativa del *Lager*. En el interior de éste, la confrontación entre dominadores y dominados no se traduce en una estructura organizativa dual donde los dominadores asumen todas las funciones de control, vigilancia y castigo, sino que éstos delegan parte de esas funciones en un sector de la población reclusa que, sin perder la condición de víctima, se convierte en un instrumento de los verdugos para someter a los prisioneros más bajos. Esa capa de prisioneros «privilegiados» incluía desde funcionarios de bajo rango empleados en funciones suplementarias, hasta quienes ocupaban puestos de mando, como los *kapos* de las escuadras de trabajo y los jefes de barracón. Quienes desempeñaban esas funciones de mando tenían libertad para cometer las peores atrocidades contra sus subordinados, pues de lo contrario corrían ellos mismos el peligro de ser castigados o destituidos. «Se reproducía así, en el interior del *Lager*, en escala más reducida pero con características exacerbadas, la estructura jerárquica del Estado totalitario»<sup>10</sup>.

Poner los comportamientos de verdugos y víctimas del *Lager* en conexión con el sistema de terror del estado totalitario, permite contemplar bajo una nueva luz esos comportamientos. En lo que respecta a los verdugos, se ha apelado con frecuencia a características patológicas (sadismo, rasgos paranoicos, psicopatías) para explicar un modo de tratar a los prisioneros tan extrema-

damente cruel como metódico y desapasionado. Sin embargo, esta explicación no acaba de encajar con la interpretación que de sí mismos y de su comportamiento en el campo han hecho sus propios jefes. Levi reconstruye así la autodefensa que Rudolf Höss, penúltimo comandante de Auschwitz e inventor de las cámaras de ácido cianhídrico, presenta en sus memorias:

«Nos han educado en la obediencia absoluta, en la jerarquía, en el nacionalismo; nos han atiborrado de eslóganes, embriagado de ceremonias y manifestaciones; nos han enseñado que lo único justo era lo que favorecía a nuestro pueblo, y que la única verdad eran las palabras del jefe. ¿Qué queríais que hiciésemos? ¿Cómo podíais pretender de nosotros un comportamiento distinto del que hemos tenido y del de todos aquellos que eran como nosotros? Hemos sido ejecutores diligentes, y por nuestra diligencia hemos sido elogiados y ascendidos. Las decisiones no las hemos tomado nosotros, porque en el régimen en que hemos crecido no se permitían decisiones autónomas; son otros quienes han decidido por nosotros, y no podía ser de otra manera, porque se nos había amputado la capacidad de decidir. No sólo teníamos prohibido decidir, sino que habíamos llegado a estar imposibilitados para hacerlo. Por eso no somos responsables y no podemos ser castigados»<sup>11</sup>.

No cuestiono la posibilidad de que Höss haya puesto la dosis de mentira o de autoengaño necesaria para lograr un efecto exculpatorio ante un tribunal o para tranquilizar su conciencia. Tampoco pretendo que su razonamiento pueda justificar lo que hizo, ni eximirle en lo más mínimo de responsabilidades. Lo que me interesa destacar es que, si Höss cree verosímil su razonamiento, su creencia no es disparatada, pues descansa en la coherencia entre su comportamiento como jefe de Auschwitz y la lógica de las estructuras de dominación del estado totalitario. Ciertamente, hay

<sup>10</sup> M. Levi, *El hombre sin nombre*, Triluz, Barcelona, 1981, p. 100.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 25-26.

razones para condenar un sistema basado en la destrucción programática de ciertos valores definitorios de la civilización ilustrada, como la dignidad igual de todos los seres humanos, el juicio último de la capacidad crítica de la razón y la inviolabilidad de la libertad individual. Pero negar esos valores no es intrínsecamente monstruoso; o, dicho de otro modo, no expulsa necesariamente a quien los niega a las tinieblas exteriores de la irracionalidad y la barbarie. En la historia del Occidente civilizado, e incluso en el legado de la modernidad, pueden hallarse muchos elementos que contribuyen a hacer inteligibles alegatos como el de Höll, entre los cuales figura en primer plano la forma totalitaria del estado moderno.

Los testimonios que nos han llegado de las prácticas de humillación y opresión, de tortura física y moral, que los verdugos nazis realizaron sobre millones de seres humanos en los campos de exterminio, son sobrecogedores. Pero la indignación moral que provocan no puede ahogar la exigencia de comprensión. Y nada contribuye menos a satisfacer esta exigencia que atribuir esos crímenes a la condición inhumana o monstruosa de sus autores. Pues si bien es cierto que tales crímenes denegaban la humanidad a las víctimas, igualmente lo es que hace falta ser humano para atentar contra la humanidad de otro. Robert Antelme ha destacado la importancia de este lazo común que une al verdugo con la víctima como miembros de la misma especie. Sobre esa base, convertir a un hombre en un verdugo activo o pasivo puede ser el efecto acumulativo de una serie de pequeños cambios en su conciencia de la realidad.

Hannah Arendt ha señalado que «los asesinos no eran sádicos, ni tampoco homicidas por naturaleza, y los jefes hacían un esfuerzo sistemático por eliminar de las organizaciones a aquellos que experimentaban un placer físico al cumplir con su misión». Lo importante era conseguir que personas corrientes llegaran a realizar o a consentir las tareas encomendadas. Lo que llamamos esclavizar, matar, torturar— como quien carga sobre sus hombros un oneroso deber. Conseguirlo dependía, por una parte, de inculcar en sus mentes la idea de ser instrumentos de una misión

histórica grandiosa y única; pero más importante aún era eliminar la compasión instintiva que se experimenta ante el espectáculo del sufrimiento físico. En la realización de este doble cometido desempeñó un papel crucial el falseamiento sistemático del lenguaje. Es sencillamente escalofriante que las primeras cámaras de gas fueran construídas para dar cumplimiento a un decreto de Hitler que decía que «debemos conceder a los enfermos incurables el derecho a una muerte sin dolor». En una primera fase, entre diciembre de 1939 y agosto de 1941, este programa «humanitario» se aplicó a unos 50.000 enfermos mentales alemanes, generalizándose más tarde en los campos del Este al exterminio de pueblos enteros.

No se requiere suponer que todos los participantes en este plan de «eutanasia» fueran crueles y cínicos. La mayoría de ellos podían ser individuos dóciles e incluso bienpensantes, que habían llegado a convencerse de que gasear a locos, gitanos, judíos y comunistas era una forma de reconocerles el «derecho» a una muerte sin dolor que poseían en su condición de «enfermos incurables», y de contribuir, al mismo tiempo, a mejorar la salud de la humanidad, destruyendo una parte insana de la misma. No tiene, pues, nada de extraño que Eichmann permaneciera indiferente ante el tribunal que lo acusaba de haber enviado a millones de seres humanos a la muerte. La explicación adecuada, según Arendt, no es que Eichmann fuera un hombre insensible, sino que para él «el pecado imperdonable no era el de matar, sino el de causar dolor innecesario». Sencillamente, Eichmann había llegado a no ver en lo que hacía ni tortura ni asesinato.

No está de más apuntar que una explicación de este tenor no excusa la petición de responsabilidades. Podría hacerlo, si se supusiese que el falseamiento de la realidad y la disposición a creerse la pro-

10 Hannah Arendt, *Imperio y violencia*, ed. por el autor, Barcelona, 1984, p. 160.

11 Citado en Arendt, *op. cit.*, p. 64.

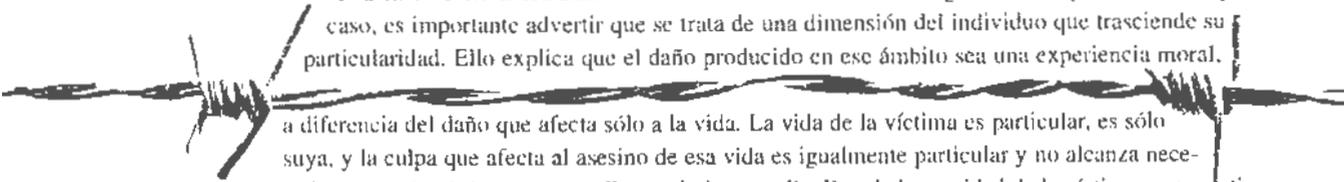
12 *op. cit.*, p. 161.

pia mentira como una verdad superior, constituyen en sí mismos solamente una equivocación, no un crimen. Pero hay que replicar a esto que quien ha aceptado ver a los gitanos o a los judíos como enfermos incurables, se ha puesto ya en el camino que conduce a liquidarlos. No hay aquí el error de razonamiento que consistiría en sacar conclusiones prácticas condenables a partir de premisas teóricas falsas. Pues hay creencias que son, no sólo falsas, sino *horribles*, por cuanto alimentan daño y ceguera culpable. Ese nexo difícil de advertir entre creencias aparentemente objetivas y actos inhumanos, es uno de esos lados oscuros del alma humana que Levi anima a investigar y su explicación ayuda a descubrir.

## 4

Entender lo que un hombre es capaz de hacer de otro hombre se refiere, en su sentido más inmediato, a lo que el dominador puede hacer del dominado. La literatura sobre Auschwitz ha enfatizado con razón el lado más destructivo de esta opresión, materializado en la matanza programada de millones de seres humanos inocentes. Lo destacado, entonces, es la capacidad del hombre, no sólo de matar a otro hombre por el hecho de ser «otro», sino, además, de hacerlo expoliándole de su humanidad, de aniquilarlo en cuerpo y alma. Sin embargo, contra lo que suele pensarse, en los campos de exterminio nazis esa forma de destructividad no alcanzó sólo a los exterminados, a los definitivamente hundidos, sino que también afectó a los salvados. La vergüenza del superviviente atestigua que, pese a haber conservado la vida, la experiencia del *Lager* produjo en su alma heridas que no han curado. Bajo esta perspectiva, comprender la vergüenza exige comprender la capacidad de dañar de tal modo a un hombre, que le resulte imposible integrar determinadas vivencias que lo han marcado en una dimensión moral de su personalidad.

Podemos describir esa dimensión en términos de humanidad, dignidad o integridad. En cualquier caso, es importante advertir que se trata de una dimensión del individuo que trasciende su particularidad. Ello explica que el daño producido en ese ámbito sea una experiencia moral.



a diferencia del daño que afecta sólo a la vida. La vida de la víctima es particular, es sólo suya, y la culpa que afecta al asesino de esa vida es igualmente particular y no alcanza necesariamente a la víctima, aunque ella consintiera en ello. Pero la humanidad de la víctima no es particular, y en la medida en que el daño que se le causa es padecido por la víctima como afectando a su humanidad, no le concierne sólo privadamente. La víctima puede disponer de su vida, pero no de su humanidad. Puesto que puede disponer de su vida, si ésta se ve dañada y la víctima no opone resistencia al daño, no asumirá ninguna culpa en el daño que le causa el verdugo al quitarle la vida. Pero, como no puede disponer de su humanidad, si la víctima es dañada en su humanidad por la acción del verdugo y no opone resistencia, entonces puede sobrevenirle un sentimiento de vergüenza por consentir que en ella se cometa ese daño, aunque no haya colaborado activamente a causarlo.

Agamben rechaza la interpretación trágica por considerar que la situación del deportado es la inversa del héroe trágico: así como éste asume una culpa objetiva por lo que ha hecho, aunque sea subjetivamente inocente, el deportado, aun cuando pueda sentirse subjetivamente culpable de ciertas acciones que ha cometido, no se responsabiliza de ellas, porque las ha realizado bajo la construcción de un estado de necesidad. A Agamben el recurso al modelo trágico llega a parecerle incluso sospechoso, desde el momento en que ha sido invocado también por los verdugos, y no siempre de mala fe, para tratar de construirse ante sí mismos una imagen más aceptable de lo que hicieron. Si hasta Fritz Stangl, el comandante del campo de exterminio de Treblinka, ha tranquilizado su conciencia mediante la confesión de que el verdadero castigo por los crímenes que cometió ha sido seguir vivo, entonces el conflicto trágico puede dar cobertura a la mayor indignidad, quedando

16 G. Agamben, *op. cit.*, p. 103.

inmediatamente desautorizado. La conclusión de Agamben es terminante: «Después de Auschwitz no es posible servirse de un paradigma trágico en la ética»<sup>16</sup>.

Sin embargo, el hecho de que pueda hacerse un uso falsificador del modelo trágico, no basta para volver éste sospechoso. Por de pronto, la autointerpretación del verdugo conforme a este modelo no tiene nada que ver con el conflicto trágico, como el propio Agamben reconoce. La suerte de Edipo es trágica, no sólo porque comete inconsciente e involuntariamente crímenes horrendos, sino porque los comete al tratar de evitarlos. Si ha cometido esos crímenes contra toda previsión y deseo, ello pone de manifiesto que los seres humanos no siempre son dueños de sus acciones, sino que su alcance y sentido más profundo depende de su inserción en un orden superior e inescrutable. A ese orden alude la noción de necesidad trágica, con la que nada tiene en común el *Befehlnotstand*. Si, como apunta Agamben, algún funcionario nazi ha podido invocar de buena fe el «estado de constrictión subsiguiente a una orden» para asimilar su comportamiento al destino del héroe trágico, entonces incurre en una parodia grotesca, aunque sólo sea porque, desde el momento en que cumple consciente y voluntariamente las órdenes que recibe, se hace subjetivamente responsable de la necesidad que invoca, no habiendo posibilidad de que se plantee el conflicto trágico entre culpa objetiva e inocencia subjetiva.

Pero aún hay otra razón por la que la sospecha arrojada por Agamben sobre el paradigma trágico resulta ella misma sospechosa. La vergüenza de la que habla Levi es un sentimiento del justo ante el daño cometido por otro, por lo que está fuera de lugar atribuirlo al verdugo. Ni siquiera es algo que vaya ligado a la condición de víctima, en general, sino algo que experimentan aquellas víctimas que se sienten objetivamente culpables de haber sido envilecidas, a pesar de no haberlo sido por voluntad propia. Podemos decir que es el sentimiento que experimenta el superviviente cuando advierte que ha comprado su supervivencia por un precio muy alto. ¿Cuál es ese precio?

Levi habla de la culpa retrospectiva del superviviente por «no haber hecho nada, o lo suficiente, contra el sistema por el que estábamos absorbidos»<sup>17</sup>. También alude a la conciencia

de haber fallado en el plano de la solidaridad humana, perjudicando a veces a los propios compañeros o negando ayuda a quienes la necesitaban más. Agamben considera «pueril» este examen de conciencia, que lleva a Levi a autoinculparse de faltas que «son, naturalmente, veniales»<sup>18</sup>. Pero lo único pueril aquí es este análisis. Pues del texto de Levi se desprende que si él se avergüenza de esas acciones u omisiones, es porque revelan un cambio ocurrido en un plano más profundo de su personalidad, que él describe así:

«Habríamos estado viviendo durante meses y años de aquella manera animal, no por propia voluntad, ni por indolencia ni por nuestra culpa: nuestros días habían estado llenos, de la mañana a la noche, por el hambre, el cansancio, el miedo y el frío, y el espacio de reflexión, de raciocinio, de sentimientos, había sido anulado. Habríamos soportado la suciedad, la promiscuidad y la desposesión sufriendo mucho menos de lo que habríamos sufrido en una situación normal, *porque nuestro parámetro moral había cambiado*»<sup>19</sup>.

Mientras estaba prisionero en el *Lager*, Levi padeció toda suerte de ultrajes y sufrimientos. Entre ellos no figuraba la conciencia clara de que, si había logrado soportarlos, había sido gracias, entre otras cosas, a haberse ajustado a un código de conducta que le hacía ser indiferente a requerimientos que en condiciones normales le hubieran importado, conforme a sus convicciones más profundas. Pero ahora, tras haber salvado la vida, ha tomado conciencia de que, sin haber traicionado en el *Lager* algo que formaba parte del núcleo de su identidad, no hubiera logrado sobrevivir.

Cabe preguntarse si la vergüenza inherente a esta percepción se explica por el hecho de haber antepuesto la supervivencia física a cualquier otra consideración. ¿Se reprocha Levi haber preferi-

16 P. Levi, *Los hundidos y los salvados*, p. 66.

17 G. Agamben, *op. cit.*, pp. 92-93.

18 P. Levi, *Los hundidos y los salvados*, p. 65. Subrayado mío.

do salvar su vida a salvar su alma? Nada encuentro en su relato que justifique una respuesta afirmativa a esta pregunta. Para afirmar algo así, habría que estar seguros de que para él la supervivencia física era incompatible con la salvaguarda de su dignidad moral. Pero esta conclusión parece precipitada, desde el momento en que Levi reconoce que haber soportado tantos sufrimientos y vejaciones no se debía al mero instinto de conservación, sino que era también una forma de oponer resistencia al mal. Ahora bien, si le era imposible separar esta resistencia de la inconsideración de otras convicciones y compromisos morales, entonces su supervivencia en el *Lager* adquiere un tono de ambigüedad. En efecto, por un lado, la lucha por vivir era un modo de resistirse a ser destruido o a ser rebajado a la mera animalidad, de oponerse a la cosificación a la que se veía empujado, y en esa medida la lucha por sobrevivir adquiría un significado moral: era un modo de afirmar la vida como algo humano o digno de ser vivido, frente a las potencias que trataban de aniquilarla, no sólo física, sino también moralmente. Pero, en tanto que oponer resistencia a la destrucción sólo le fue posible, en aquellas circunstancias, por haber postergado valores tan importantes para él como la solidaridad con sus compañeros de sufrimiento, Levi descubre que ha pagado por su vida el precio de un envejecimiento. Ese descubrimiento es la vergüenza del superviviente.

El novelista húngaro Imre Kertész, otro superviviente de Auschwitz, ha hecho la importante observación de que la convivencia humana civilizada se basa en un acuerdo tácito sobre el valor de la vida, y es civilizada mientras no sea necesario defender este valor contra cualquier otro valor profesado hasta entonces. Cuando, por el contrario, el terror obliga a tomar conciencia del valor de vivir, y ello día a día, hora a hora, minuto a minuto, entonces todos los valores se desmoronan frente a la mera supervivencia. Pero ello no quiere decir que ésta constituya el valor más importante, ni el único valor; más bien significa que todo ha quedado trastocado, y que la propia supervivencia ha quedado desvalorizada. Este pensamiento ofrece una pista para comprender la vergüenza experimentada por Levi. Podríamos decir que su lucha por sobrevivir en el *Lager* se le aparece, retrospectivamente,

como un valor, en tanto que afirmaba su vida, y como un disvalor, en tanto que sólo la afirmaba como vida, es decir, como vida desprovista de lo que para él la hacía verdaderamente valiosa.

La vergüenza provocada por la conciencia de esta ambivalencia, es un rasgo que aproxima al superviviente de Auschwitz a la experiencia trágica. Así como Edipo comete sus crímenes, de manera inconsciente e involuntaria, como consecuencia de haber tratado de evitarlos, y sólo llega a descubrir su culpa impulsado por su voluntad de verdad, así también el antiguo deportado que quiere sobrevivir sin ceder al autoengaño descubre que, al afirmar su vida y su dignidad contra las fuerzas de la destrucción, estaba inopinadamente causando un daño irreparable a esa vida y a esa dignidad. Y así como Edipo se sentía avergonzado porque, a pesar de no haber querido cometer ningún crimen, era culpable de que, a través de lo que hizo, hubiera quedado mancillado en él algo que no era suyo —las leyes inviolables de los dioses—, así también el superviviente de Auschwitz se avergüenza de haber asistido en su persona a un envejecimiento que, aunque sepa que no puede reprochárselo, sin embargo ha dañado en él algo que no le pertenece, porque es constitutivo de su identidad humana.

Hay, sin embargo, un punto en que la situación de Levi difiere de la de Edipo. Quien ha puesto a Edipo en la situación trágica es una necesidad ciega, a la que no cabe pedir cuentas. Levi, en cambio, es víctima de una violencia humana por la que cabe pedir responsabilidades. Lo que hay de trágico en el conflicto moral experimentado por Levi es que, haga lo que haga, tendrá razones para lamentarlo, pues cumplir cualquiera de las demandas en conflicto le impedirá cumplir la otra. Puesto en esa situación, el mal es inevitable. Pero haber sido conducido a esa situación no era necesario en ningún sentido, sino, por el contrario, algo que podía y debía haberse evitado, un daño del

© I. Kertész, *Un instante de silencio en el paredón. El halo causto como cultura*, Barcelona, Herder, 1999, pp. 33-34

que sólo los verdugos son culpables. Si el testimonio de Levi no es sólo una confesión, sino también una denuncia, es porque imputa a los verdugos la responsabilidad de haber causado a las víctimas el daño de no dejarles otra opción que la muerte o la vergüenza.

La tesis de Agamben de que la vergüenza del superviviente no puede ser categorizada en términos de culpa, es consecuente con su idea de que Auschwitz ha llevado a cumplimiento la catástrofe del sujeto, pues allí donde la autoconciencia libre ha sido aniquilada no queda espacio lógico para la imputación de responsabilidad. Que el sistema concepcionario tenía como objetivo destruir el alma de los prisioneros, es incontrovertible. Más dudoso es que lo lograra plenamente. El propio testimonio de Levi sobre la vergüenza del superviviente habla a favor de esta duda. De ese testimonio se desprende, ciertamente, la insuficiencia de la concepción moderna del sujeto para dar cuenta de un aspecto crucial de esa experiencia. Me refiero al hecho de que las acciones y omisiones que permitieron al deportado sobrevivir –y por las que esta supervivencia le resulta vergonzante– aparecen, ante sus propios ojos cuando las examina, como inevitablemente ambiguas, pues es vano todo intento de separar lo que hay en ellas de responsabilidad, de lo que hay de constricción; lo que el individuo eligió, de lo que le vino impuesto; lo que él hizo, de aquello que simplemente sucedió. Las éticas modernas presuponen, como condición necesaria del juicio moral, una idea del sujeto como plenamente autotransparente y autónomo. Y, de acuerdo con esta idea, otorgan al juicio moral la forma de un veredicto: o hay responsabilidad, o no la hay; y si la hay, o se es inocente o se es culpable.

En su elaboración de la vergüenza, Levi insiste en la dificultad de emitir un juicio moral respecto a las acciones que la han provocado. Cabría atribuir tal dificultad a la aniquilación del sujeto moral operada por el *Lager*, en virtud de la cual las nociones de responsabilidad y culpa serían intrínsecamente inadecuadas para conceptualizar aquella experiencia. Pero Levi no dice que estas nociones sean inaplicables. Lo que dice es que no se pueden aplicar conforme a «la imagen que tenemos del hombre coherente consigo mismo, monolítico»<sup>20</sup>, que es la imagen del sujeto pre-

supuesta en aquella interpretación del juicio moral. La *impotentia iudicandi* no radica en que el individuo no es culpable ni inocente de aquello, sino en que es inseparablemente ambas cosas, sin que haya manera de decidir hasta qué punto es más una cosa que otra. De ahí no se sigue que la vergüenza que siente no sea una experiencia moral, sino sólo que la concepción moderna de la subjetividad no es capaz de dar cuenta de ella. La experiencia de Levi es de naturaleza moral, desde el momento en que está elaborada con conceptos y razones que empleamos en la institución social de la moralidad. Al propio tiempo, el *novum* de esa experiencia se refleja en el carácter tentativo e impreciso de esa elaboración, pues Levi no dispone –ni quizá nosotros tampoco– de una concepción alternativa de la subjetividad que pueda hacerse cargo de ciertas experiencias morales *después de Auschwitz*. Apelar al modelo trágico del conflicto moral se justifica en la medida en que, al poner en juego una concepción más compleja y ambigua de la responsabilidad y de la culpa, pueda resultar útil para elaborar esas experiencias, pero en ningún caso debe servir para restaurar una concepción premoderna de la moralidad.

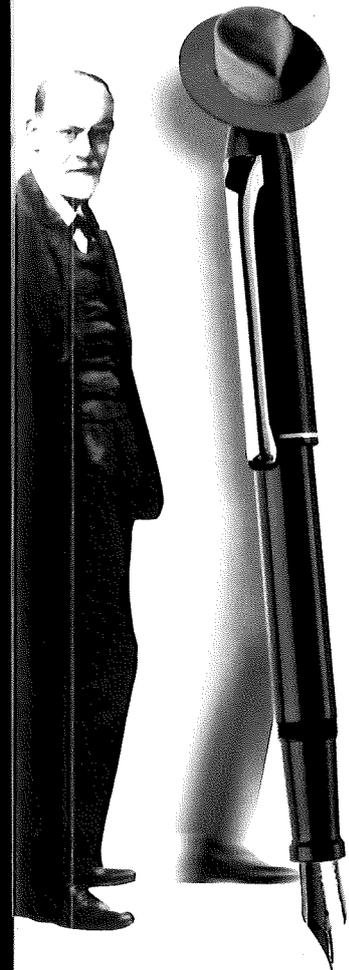
Bajo este punto de vista, el testimonio de Levi revela la negación perpetrada por Auschwitz, no tanto del sujeto, como de una determinada concepción de la subjetividad, definida en términos de autoconciencia libre. También revela la exigencia de construir una concepción más compleja, capaz de afrontar las consecuencias de Auschwitz –como concepto, no sólo como acontecimiento– en el ámbito de la moralidad. Y, por último, pone de manifiesto la importancia que tienen, de cara a ese trabajo teórico, reflexiones como las de Levi, pues, desde el momento en que la sistematización de la experiencia moral no constituye ésta, sino que sólo la articula conceptualmente, necesita anclarse en las formas de vida en que tal experiencia ha sido ya previamente constituida y elaborada.

<sup>20</sup> P. Levi, *Los hundidos y los salvados*, p. 49.

# PASAJES

REVISTA DE PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO  
Enero / Agosto 2001. Precio 1.500 pts. / 9€

5



	<i>Editorial</i>	3
PSICOANÁLISIS Y CULTURA CONTEMPO- RÁNEA	<b>Silvia Tubert</b> / Malestar en la palabra. Freud cien años después.	7
	<b>Mario Erdheim</b> / Acerca de la construcción psicoanalítica de la conciencia histórica.	23
	<b>Carlos Gómez Sánchez</b> / El lugar de Freud en la modernidad.	37
	<b>Jorge Alemán</b> / Freud y la antifilosofía.	47
	<b>Mariano Rodríguez González</b> / Psicoanálisis y hermenéutica. Una reflexión.	59
	<b>Joseba Arregi</b> / Psicoanálisis y política.	67
ENTREVISTA	<b>Jean Starobinski</b> entrevistado por Jenaro Talens. La presencia de Virgilio en Freud. Sobre psicoanálisis y literatura.	73
TEMAS	<b>Julián Marrades</b> / Sobrevivir a Auschwitz: la vergüenza y el sujeto.	81
	<b>Manuel Jiménez Redondo</b> / Filosofía y ciencias sociales en la obra de Habermas.	93
	<b>Jacobo Machover</b> / El mar es siempre el símbolo fundamental de la liberación. Una conversación con Reinaldo Arenas.	117
	<b>Joan Francesc Mira</b> / Los Borja: de la historia al mito.	137
LIBROS	<b>Justo Serna</b> / Paradiso. (Rosalind Minsky, Psicoanálisis y cultura).	145
	<b>Horacio Fernández</b> / Hablar de lo que no se puede hablar. (Ángel González, el Resto, Una historia invisible del arte contemporáneo).	151
	<b>Joan B. Llinares</b> / Una voz imprescindible. (Gottfried Benn, El yo moderno).	155
	<b>Josep L. Blasco</b> / ¿En los albores de una nueva era? (Manuel Castells, La era de la información).	161

# PASAJES

## PASAJES

Revista de pensamiento  
contemporáneo

Publicación cuatrimestral editada por la  
Universitat de València y la Fundación  
Cañada Blanch.

Pedro Ruiz Torres (*Rector de la Universitat  
de València*)

Carlos Pascual (*Presidente de la Fundación  
Cañada Blanch*)

### Consejo de Redacción:

Antoni Furió / Javier de Lucas / Vicent  
Llombart / Isabel Morant / Andrés Moya /  
Nicolás Sánchez Durá / Sergio Sevilla /  
Jaime Siles / Trinidad Simó

### Secretario de Redacción:

Gustau Muñoz

### Consejo Asesor:

Francisco J. Ayala / Seyla Benhabib / Juan  
Manuel Bonet / Juan José Carreras / Camilo  
José Cela Conde / Roger Chartier / Maria  
Ángeles Durán / Ramon Folch / Josep  
Fontana / Geneviève Fraisse / Wlad  
Godzich / Enrique González / Jon  
Juaristi / Ramón Lapiedra / Giovanni Levi /  
Tomás Llorens / Jacobo Muñoz / Sami  
Naïr / Juli Peretó / Juan Pérez Mercader / Paul  
Preston / Ismael Saz / Julia Varela / Ramón  
Villares / Luis Villoro / Jorge Wagensberg

### Diseño y maquetación:

Rafael Ramírez Blanco

### Redacción, administración y

#### suscripciones:

Publicacions de la Universitat de València  
El Batxiller 1, 1º / 46010 València  
Tel.: 96 386 41 15 / Fax: 96 386 40 67  
E-Mail: pasajes@uv.es

### Fotocomposición e impresión:

La Imprenta, Comunicación Gráfica, S.L.

### Distribución:

Sendra Marco (96 156 08 41)  
Gaia (96 511 05 16)  
L'Estaquirot (93 285 03 27)  
Breogán (91 431 43 88)

ISSN: 1575-2259

Depósito Legal: V-2137-1999

*Precio de este número: 1.500 pts. / 9 €*

### PORTADA:

Jean Arp. *Concha nube I, 1932*

