

Auschwitz, la vergüenza y el sujeto posmoderno*

JULIÁN MARRADES MILLET
(Universitat de València)

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.

El significado filosófico de Auschwitz deriva, en buena medida, de su carácter de ruptura histórica. Adorno ya sentenció que después de Auschwitz toda teodicea, aunque se disfrace de dialéctica inmanente, está definitivamente condenada al ridículo¹. 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»². De estas reflexiones quiero retener la idea de que está bajo sospecha cualquier tentativa cultural de reintegrar Auschwitz a algún orden, de conferirle algún sentido afirmativo. El motivo principal de esta comunicación —y la razón que pretende justificarla como un ejercicio de crítica cultural— es contrastar con esta idea un reciente texto de Giorgio Agam-

* Una versión ampliada de este texto ha sido publicada, con el título «Sobrevivir a Auschwitz: la vergüenza y el sujeto», en *Pasajes. Revista de Pensamiento Contemporáneo*, 5/6, 2001, págs. 81-91.

¹ Cfr. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, pág. 361.

² R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000, pág. 228.

ben, publicado con el título *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*.

De los muchos semblantes que tomó la destructividad de Auschwitz, hay uno que suele pasar desapercibido, quizá 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 quienes sucumbieron en el *Lager*, sino precisamente quienes sobrevivieron a él. Primo Levi dedicó un capítulo de su libro *Los hundidos y los salvados* (1986) a analizar el sentimiento de vergüenza que ha acompañado a muchos sobrevivientes 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 sobreviviente, 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 intelectualmente elaborada en su propio testimonio.

En *Los hundidos y los salvados*, Levi recuerda el momento en que, recién liberado, tomó conciencia de ser un sobreviviente, 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. Pero el despertar de esta esperanza conllevaba también asumir 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 capacidad 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 en que el sobreviviente elabore retrospectivamente su sobrevivencia en Auschwitz. En esta elaboración desempeña un papel importante el sentimiento de vergüenza. Levi apela al malestar que se experimenta ante un 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 la estructura objetiva de su producción, aunque no haya sido la consecuencia de una decisión propia, es la vergüenza.

A diferencia de otras partes de 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 sobreviviente 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 ha incurrido el individuo en relación con compromisos adquiridos consigo mismo y con los demás. Para Agamben, la clave de ese malestar está en el recurrente retorno del *Lager* a la conciencia del sobreviviente, en su presencia inexorable. Agamben apunta, con ello, 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 *langue* y *parole*, 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»³.

Quien toma la palabra se halla, respecto a la lengua, en una situación esencialmente ambigua, en un punto de encuentro entre una posibilidad de decir y una imposibilidad de decir. Agamben llama *testimonio* «al sistema de relaciones entre el dentro y el fuera de la *langue*, entre lo decible y lo no decible en toda lengua»⁴. Tomar la palabra es, bajo este punto de vista, actualizar una posibilidad de decir ínsita en la lengua; pero como esta actualización sólo puede darse mediante una relación con una imposibilidad de decir, quien habla siempre da testimonio de esa imposibilidad. ¿Qué significa Auschwitz en relación con esto? A juicio de Agamben, Auschwitz representa justamente la imposibilidad de testimoniar, la aniquilación del sujeto del testimonio como lugar de esta contingencia. Ese fracaso del testimonio toma presencia en el hundido, en el no-hombre. El hundido es el pri-

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

⁴ *Ibid.*, pág. 151.

vado de habla, aquel en quien la contingencia característica del sujeto —el poder no tener lengua— ha quedado reducida a necesidad, es decir, a una imposibilidad de tenerla. Si para Agamben el hundido encarna al no-hombre, no es por haber sido desposeído de voluntad y conciencia, de responsabilidad y dignidad, sino por ser el no-testigo, el no-hablante, que, paradójicamente, en su nada encierra la potencia de una imposibilidad de hablar de la que habla otro por él, a saber: el salvado, el sobreviviente.

Partiendo del principio que vincula la vergüenza al acto de habla en general, y que la hace consistir en la experiencia de que, al tomar la palabra, se advierte la imposibilidad de que queden definitivamente articuladas lengua y habla, la subjetivación y la desubjetivación, la vergüenza del sobreviviente de Auschwitz es la experiencia de que esta *différance* ha sido llevada hasta el extremo de que ya no hay 'yo', o sea, un sujeto de la voz, sino un vacío de subjetividad que resulta inasumible, porque ni el hundido ni el salvado pueden coincidir con él. Pero esta separación, al mismo tiempo que hace imposible *hablar* —entendiendo por tal el acto de un yo individual que toma la palabra y se responsabiliza de lo que dice—, es condición de posibilidad del *testimonio*, como única morada en donde el privado de voz puede refugiarse. De este modo, la catástrofe del sujeto que Auschwitz produjo no es más que la anulación del sujeto de la voz, del sujeto individual de la conciencia y la voluntad, vale decir, del yo moderno, pero esa anulación hace posible el acontecer del testimonio, que, al ocupar el lugar de aquel sujeto, llena de sentido el vacío que ha dejado.

III

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 sobreviviente? Seguramente, responder directamente a esta cuestión 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 sobreviviente en su facticidad histórica. Al categorizar el testimonio del sobreviviente 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 subjetividad y de toda conciencia»⁵. 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. Este desplazamiento, en virtud del cual la vergüenza del sobreviviente es desligada de lo que él personalmente ha visto, hecho y omitido, y vinculada a la condición delegada de testigo, 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 comfortable 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 dominación 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 si fuera un mundo cerrado sobre sí mismo, obviando el hecho irrecusable de que tal relación sólo se constituye por referencia al verdugo que los oprime. Sólo el olvido deliberado de esta dominación permite a Agamben atribuir al sobreviviente, en cuanto testigo, la posición del sujeto respecto al hundido, y pasar por alto la posibilidad de que el propio sobreviviente quede expuesto a un proceso de des-subjetivación tan irreversible como la del hundido. Pero es precisamente de la conciencia de que esta posibilidad esté cumpliéndose en su propia persona, de lo que habla Levi al vincular su sobrevivencia a un sentimiento de vergüenza.

Formulo algunas preguntas: ¿El significado de la vergüenza que siente Levi radica en su condición de hablante de una imposibilidad de hablar? ¿Es en este sentido en el que él da testimonio de la aniquilación del hombre perpetrada en Auschwitz? Si atendemos a sus palabras, el motivo más inmediato de su testimonio fue la necesidad de liberarse del recuerdo de lo vivido, no para olvidarlo, sino para tratar de convivir con la memoria, exorcizándola; contar lo ocurrido era una manera de conllevar el malestar que había dejado en su alma el haber sobrevivido a Auschwitz. El impulso a hablar respondía, en última instancia, a la necesidad de apaciguar un sentimiento de mala conciencia mediante la confesión de la experiencia que lo había originado.

⁵ *Ibíd.*, pág. 135.

Si Levi considera esta confesión como un testimonio, es porque reúne y presenta ante nuestros ojos, para que juzguemos, los aspectos siniestros y oscuros del alma humana que han dado origen a los campos de exterminio, y cuyo relato debería ser entendido como una inquietante señal de peligro. Así es como el testimonio se convierte en denuncia «de lo que el hombre es capaz de hacer de otro hombre»⁶. El alcance moral y 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 político de dominación y terror.

IV

Entender lo que un hombre es capaz de hacer de otro hombre, se refiere, en su sentido más obvio, a lo que el dominador puede hacer del dominado. La literatura sobre Auschwitz ha enfatizado con razón el lado más destructivo de esta dominación, materializado en la matanza metódica 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 expropiándole 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 sobreviviente atestigua que, pese a haber salvado 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 elaborar e integrar determinadas vivencias que le han marcado en una dimensión moral de su personalidad.

Agamben rechaza la interpretación trágica de la vergüenza 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 responsa-

⁶ P. Levi, *Entrevistas y conversaciones*, Barcelona, Península, 1998, pág. 65.

biliza de ellas, porque las ha realizado bajo la constrictión de un estado de necesidad. Su conclusión es terminante: «Después de Auschwitz no es posible servirse de un paradigma trágico en la ética»⁷.

Hay, al menos, una razón por la que la sospecha arrojada por Agamben sobre el paradigma trágico resulta ella misma sospechosa. La vergüenza de la que habla Levi no 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. Podríamos decir que es el sentimiento que experimenta el sobreviviente cuando advierte que ha comprado su sobrevivencia, sin saberlo ni quererlo, por un precio muy alto. ¿Cuál es ese precio?

Levi habla de la culpa retrospectiva del sobreviviente por «no haber hecho nada, o lo suficiente, contra el sistema por el que estábamos absorbidos»⁸. También alude a la conciencia de «haber fallado en el plano de la solidaridad humana»⁹, perjudicando a veces a los propios compañeros o negando ayuda a quienes la necesitaban más. Agamben considera «pueril»¹⁰ este examen de conciencia, que lleva a Levi a auto-inculparse de faltas que «son, naturalmente, veniales»¹¹. Pero lo único pueril aquí es este análisis. Pues del relato de Levi se desprende claramente que él no se avergüenza de aquellas acciones u omisiones, respecto a las cuales reconoce que «en el plano racional, no se podría encontrar nada de qué avergonzarse»¹², sino más bien de un cambio que había ocurrido en un plano más profundo de su identidad personal: el de sus convicciones morales más arraigadas. Lo que Levi se reprocha es que, sin haber traicionado en el *Lager* algo que formaba parte del núcleo de su identidad, no hubiera logrado salir con vida. Pero, entonces, el haber sobrevivido en el *Lager* se le presenta, ante su mirada retrospectiva, como algo ambivalente. Por un lado, la lucha por la sobrevivencia 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

⁷ G. Agamben, ob. cit., pág. 103.

⁸ P. Levi, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 1989, pág. 66.

⁹ *Ibíd.*, pág. 67.

¹⁰ G. Agamben, ob. cit., pág. 92.

¹¹ *Ibíd.*, pág. 93.

¹² P. Levi, *Los hundidos y los salvados*, pág. 67.

veía empujado, y en esa medida ese afán adquiriría 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 envilecimiento. Ese descubrimiento es la vergüenza del sobreviviente.

La vergüenza provocada por la conciencia de esta ambivalencia, es un rasgo que aproxima al sobreviviente de Auschwitz a la experiencia trágica. Así como Edipo comete sus crímenes, de manera imprevista 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 retrospectivamente 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 sobreviviente de Auschwitz se avergüenza de haber asistido en su persona a un envilecimiento que, aunque sepa que no puede reprochárselo, sin embargo ha dañado en él algo que no le pertenece, porque es constitutivo de su propia identidad humana.

Razón y Sociedad

Joan B. Llinares

Nicolas Sánchez Durá [Eds.]

Ensayos de filosofía de la cultura

BIBLIOTECA NUEVA

© Los autores, 2002
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2002
Almagro, 38.
28010 Madrid (España)

ISBN: 84-9742-042-X
Depósito Legal: M-43.223-2002

Impreso en Rógar, S. A.
Printed in Spain - Impreso en España

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Índice

<i>La idea de cultura</i> , por Gustavo Bueno	9
<i>La cultura es más radical que la razón</i> , por Jacinto Choza ..	41
<i>El concepto de cultura en el pensamiento griego</i> , por Tomás Calvo Martínez	59
<i>Historia subalterna. El giro culturalista en los márgenes del discurso histórico</i> , por Enrique Gavilán	81
<i>El concepto de cultura en la antropología social y cultural</i> , por Josep R. Llobera	113
<i>Los tres tipos básicos de cultura y su ordenación jerárquica</i> , por Javier San Martín	131
<i>El ser humano como acontecimiento mediático</i> , por Ernst Wolfgang Orth	151
<i>Cultura para la convivencia</i> , por Salvador Cabedo Manuel ..	165
<i>El mito de la Edad de Oro y el Paraíso Celestial en el marco de la filosofía de la cultura</i> , por Octavi Piulats Riu	183
<i>El De Homine de Bacon como antropología filosófica</i> , por Elena Ronzón	199
<i>El concepto de «cultura» en el joven Herder</i> , por Joan B. Llinares	219
<i>El rostro cambiante de la cultura. Para una definición sociológica</i> , por Antonio Ariño	239
<i>¿Hay un fenómeno cultural más allá de lo biológico?</i> , por Antoni Arrufat Mateu	257
<i>Biología y cultura. Darwin como antropólogo</i> , por Mayte Miravet y Vicente Sanfélix	263
<i>Sobre algunas raíces particulares de la razón universal</i> , por Jorge V. Arregui	271
<i>La construcción de Europa y el Espacio Público. Nostalgia de Europa</i> , por Manuel E. Vázquez	287

<i>Guerra y humanidad. A propósito de Das Antlitz des Weltkrieges y Hier Spricht der Feind de Ernst Jünger, por Nicolás Sánchez Durá</i>	305
<i>¿Podemos juzgar las culturas? Diversidad cultural, filosofía de la cultura y punto de vista moral, por José A. Pérez Tapias</i>	333
<i>La liberación de la mujer como sexualización del pensamiento, por Gemma de Vicente Arregui</i>	359
<i>Género y sexo en la teoría feminista contemporánea, por Elvira Burgos Díaz</i>	369
<i>Evolución de la diversidad cultural en la sociedad global informacional, por Pedro Gómez García</i>	395
<i>Auschwitz, la vergüenza y el sujeto posmoderno, por Julián Marrades Millet</i>	425
<i>Valores, ideal y conflicto, por Josep E. Corbí</i>	433