

Un dedo admonitorio.

Los alemanes y su monumento

Jürgen Habermas

Jürgen Habermas (Düsseldorf, 1929), filósofo y teórico social, es uno de los intelectuales europeos más influyentes de este siglo. Ha sido director del Max Planck Institut (Starnberg) y Catedrático de Filosofía de la Universidad de Frankfurt. Es autor de una vasta obra, en su mayor parte traducida. Sus últimos libros son *Facticidad y validez*, *La inclusión del otro* y *La constelación postracional*.

En noviembre de 1989 cayó el muro de Berlín. En esas mismas fechas se inscribió en el registro de asociaciones un «Grupo promotor para la construcción de un monumento a los judíos asesinados de Europa». Esta iniciativa es la que ha conseguido poner por fin en marcha a un Parlamento largamente sumido en la duda. Hasta casi una década más tarde, tras convocar dos concursos, tras innumerables rondas de debate, tras la parálisis del pasado otoño, no ha comenzado la correspondiente Comisión del Bundestag a sondear opiniones en torno al por qué, el dónde y el cómo de ese monumento fundamental sobre el holocausto. El debate puesto en marcha por Walser ha permitido pasar página. El disparo apuntaba al pasado. Por fin la opinión pública ha podido liberarse de los eructos provocados por un pasado mal digerido que suben a intervalos regulares del estómago de la República Federal y ello ha sido posible gracias exclusivamente al coraje –he aquí lo más inquietante– de un judío prominente.

Antes de que se inicie el descanso estival del Bundestag habrá de tomarse una decisión definitiva sobre este proyecto. No nos engañemos. En los 50 años de historia de la República Federal este es el primer momento en que entra en el ámbito de lo posible la celebración de una votación parlamentaria sobre el símbolo, profundamente hincado en el futuro, de una identidad colectiva depurada de los alemanes. Sin embargo, también parece ser la última oportunidad de hacerlo posible. Una República instituida en Berlín y consagrada a un pasado falso, monumental, comienza ya a arrojar sus sombras.

Un observador avisado habla de una coalición integrada por Michael Naumann y Wolf Jobst Siedler, Antje Vollmer y Hanna Renate Laurin, Ferdinand von Bismarck y Wolfgang Thierse «que querría enmascarar nuestra necesidad de símbolos nacionales» (FR, del 3-III-99). Pero no sólo está Baring, también está Bahr. El nacionalismo de izquierdas del círculo de Willy Brandt reacciona ante una frustración que ha asumido ahora el rostro de un Oskar Lafontaine en retirada. Por una vía meramente administrativa y careciendo de alternativas suficientemente claras no resultará posible abrir el camino a transformaciones que vayan más allá de la simple adecuación a los imperativos del mercado. En lugar de aspirar a una polarización social en la que ya no confía, esta izquierda desengañada trata ahora de anudar los vínculos nacionales. En este ambiente preñado de sentimentalismo se mueve un canciller al que tiene sin cuidado lo normativo si eso le exige una argumentación pública en vez de «solucionar» la cuestión con el sencillo recurso a un *talk-show*. A través del camino banalizador y meramente telegénico le es posible neutralizar con unas cuantas observaciones un pasado que Kohl ya falseó en Bitburg con su estilo pomposo e historicista.

Schröder, que desearía haber bautizado con el nombre de «Reichstag» al Reichstag berlinés, sede prevista del Bundestag, rechaza ese «vicio de mostrar al pueblo el dedo admonitorio», mientras que otros hablan ya de «policía del discurso». Cierto es que de Heuss y Heinemann a Herzog y Rau se ha ido generando no sólo un nivel diferente de discurso, sino también un gradiente que

funciona como filtro lingüístico entre la opinión publicada, el lenguaje oficial y del discurso formal, de un lado, y el sano prejuicio popular y de las charlas de tertulia, de otro. Filtro del que se han convertido en víctimas, pobre Jenninger, también quienes no debían. Pero ese filtro era una condición indispensable para la construcción paulatina de una cultura liberal disputada a lo largo de las profundas trincheras de la política interna. De ahora en adelante, pues, y no sólo en el lenguaje popular, se asimilará la institución al edificio, el «Bundestag» al «Reichstag» –y de este modo, a una institución del Kaiserreich. El canciller actual está empeñado en pasar como trivializador a la posteridad de una República que, por fortuna, había sido capaz aprender en vez de imponerse sin más. Preferiría a este monumento, destinado a convertirse en aguijón, un agradable palacete urbano –un decorado muy apropiado para simbolizar la disolución de todas aquellas diferencias que confluyen en algo muy diferente.

Esta apasionada controversia acerca del proyectado monumento se ha venido desarrollando desde hace años seriamente y a un alto nivel. Ha conducido a clarificaciones en cuanto a la forma de proceder, pero también en lo relativo a la cuestión de fondo. En este momento existe un amplio acuerdo acerca del significado y la función de este monumento. Por el contrario, lo que concierne a su configuración estética continúa siendo objeto de discusión por razones de peso. Sigue abierta una cuestión de la máxima importancia: si este monumento ha de ser dedicado únicamente a los judíos asesinados. Comencemos preguntándonos acerca del sentido de este proyecto: ¿quién desea expresar algo con este recordatorio? Y preguntémonos también qué objeto tiene: ¿para qué ha de servir y a quién se dirige su mensaje?

Construcción del nuevo
Bundestag



El sentido del monumento

La historia repleta de catástrofes del siglo xx ha privado en todas partes a las tradiciones nacionales de su inocencia. La identidad colectiva de los estados nacionales se está reformulando también en otros lugares. A partir de circunstancias más o menos contingentes –escándalos y procesos judiciales, proyectos de ley sensibles, exposiciones históricas, películas, series de televisión, etc.– se suscitan debates públicos que afectan a cuestiones relativas a la autoconsciencia política. Se discute, así, qué imagen tienen de sí mismos los ciudadanos de un país –quiénes son y quiénes querrían ser. En los inicios de la República Federal se dieron muchas circunstancias de este género –la política de rearme, el caso del asesor ministerial Globke, el rodaje de las películas de Veit Harlan, el secuestro del Presidente del Tribunal Constitucional John, la cuestión de la prescripción de los delitos del periodo nacional-socialista, la exhibición de la Orden del Tercer Reich, el equipamiento del Bundeswehr con armamento nuclear, evidentemente también el primer gran proceso sobre Auschwitz en Frankfurt, que motivó la obra *La indagación* de Peter Weiss.

Estas circunstancias se han multiplicado hasta el día de hoy, con la exposición sobre la Wehrmacht, con el debate Goldhagen, con la cuestión de la implicación de los bancos y grandes empresas en las prácticas de exterminio del nacionalsocialismo. Al mismo tiempo, estas discusiones se han centrado cada vez más intensamente en un problema. Pese a que su virulencia ha ido en aumento, esta cuestión ha revestido desde el principio una fuerza demoledora, capaz de configurar las mentalidades: ¿acaso debemos nosotros, que en tanto ciudadanos de la República Federal Alemana somos los sucesores políticos, jurídicos y culturales del Estado y la sociedad de aquella «generación de ejecutores», asumir la responsabilidad histórica que se deriva de las consecuencias de sus actos? ¿Debemos convertir explícitamente la memoria autocrítica de Auschwitz –la reflexión alerta sobre los acontecimientos vinculados a ese nombre– en elemento constitutivo de nuestra autoconsciencia política? ¿Aceptaremos la inquietante responsabilidad que incumbe a los nacidos después, derivada de la quiebra de la civilización perpetrada, sustentada y tolerada por los alemanes, como elemento de una identidad nacional rota? «Rota» en la medida en que esta responsabilidad significa la voluntad de establecer una discontinuidad con modos de pensar extraviados en la continuidad de nuestras propias tradiciones. Siendo como somos los herederos de esa tradición nos decimos «nunca más» a nosotros mismos. La quiebra en la continuidad de nuestras tradiciones fundamentales es la condición indispensable para alcanzar ese respeto por nosotros mismos que reivindicamos.

Si el monumento que se proyecta construir ha de ser la respuesta a esa cuestión no puede tener como sentido primario el de recordar a las víctimas judías también en el país de sus ejecutores –y, además, el de recordarlas del mismo modo que lo han hecho los descendientes de las víctimas en Israel y en EEUU, el de recordarlas como todos los monumentos que hay en el mundo. No se trata de «que nosotros los alemanes levantemos un monumento del holocausto para los judíos». En el contexto de nuestra cultura política esto habría de tener otro sentido. Con este monumento las actuales generaciones de descendientes de los ejecutores vienen a manifestar una autoconsciencia política en la que aquellas acciones –los crímenes contra la humanidad cometidos y tolerados durante el nacionalsocialismo– y, con ellas, la conmoción por lo indecible que se perpetró contra las víctimas, se inscriben como permanente señal de advertencia y admonición. En las deliberaciones se habló también del sentido del monumento como símbolo de aquellos «actos y autores».

¿ Quién erige el monumento ?

Con esto se cierra el círculo de los promotores, de quienes podrían querer un monumento así. Es importante que reparemos en la dimensión no estatal de una iniciativa que ha surgido de la sociedad y los ciudadanos y que, por tanto,

permite contemplar a los implicados con algún detalle. Ni los judíos alemanes, ni los gitanos que viven aquí, ni los inmigrantes que han ido nacionalizándose desde el final de la Segunda Guerra Mundial están en condiciones de decir lo que debe expresar este monumento. Sus impulsores son aquellos ciudadanos que se consideran los herederos directos de una cultura en la que fue posible *eso* –una cultura inscrita en una tradición que comparten con la generación de los ejecutores. Con su monumento conectan al mismo tiempo con los autores, con las víctimas y con sus descendientes.

Puesto que ignoramos cómo nos habríamos comportado nosotros, es lógico que exista una cierta prevención a la hora de condenar moralmente las faltas de nuestros propios padres y abuelos y no sólo como consecuencia psicológica de una cierta inhibición frente a los parientes más próximos. En tanto que ciudadanos de este país, nos sentimos interesados por uno de los capítulos más sombríos de nuestra historia –por la conducta criminal de los ejecutores y por el problemático modo de hacer y de dejar hacer de la generación de éstos– especialmente de cara a una apreciación crítica de la propia identidad política. En cualquier caso, la predisposición a reconocer y aceptar desde la perspectiva histórica las auténticas dimensiones de la propia culpa y complicidad varía en función de nuestra actual forma de entender la libertad –de nuestra idea de nosotros mismos como personas responsables y de lo que estamos dispuestos a exigirnos en cuanto que sujetos que actúan políticamente. Cómo vemos distribuidas retrospectivamente la culpa y la inocencia –tal era el meollo ético-político de la controversia Goldhagen– se refleja en las normas a las que queremos atenernos hoy colectivamente como ciudadanos de esta República.

Lo que le interesa a quien considera Auschwitz como «nuestra vergüenza» es la imagen que otros tienen de nosotros.

Por otra parte, este recordatorio de las víctimas no debe ser sencillamente focalizado en un «nosotros» particular. Sin duda, el recuerdo del genocidio guarda relación con la conciencia política de las generaciones actuales. Sin embargo, centrarnos exclusivamente en lo que aquellos actos y sus autores significan para nosotros podría socavar el núcleo moral de nuestra compasión hacia las víctimas. El imprescindible impulso moral de recordar no debería quedar relativizado por esa necesidad de aceptación de nuestra identidad. Si somos serios, no debemos honrar la memoria de las víctimas –y con todo merecimiento– más que por ellas mismas. Ésta era la intuición correcta, aunque incompleta, que guió a los promotores del monumento en su iniciativa.

El valor de un impulso débil, e incluso vano, de solidaridad amnésica se borra por completo cuanto la autorreferencia se torna independiente en un sentido narcisista y el monumento conmemorativo se convierte en un «monumento a la vergüenza». Quien considera Auschwitz como «nuestra vergüenza» es que lo que le interesa es la imagen que otros tienen de nosotros, no la imagen que se forman de sí mismos los ciudadanos de la República Federal cuando contemplan retrospectivamente la quiebra de civilización a fin de poderse mirar a sí mismos a la cara y de respetarse mutuamente.

Con este monumento a los judíos asesinados intentamos ajustar cuentas con nosotros mismos. No pretendemos con ello responder a las expectativas de otros, en Alemania o fuera de ella. El pasado separa a los descendientes de los autores de los crímenes de los de las víctimas. Este pasado escindido no conseguirá bloquear formas conjuntas de actuación de los ciudadanos en el presente sólo si una de las partes aboga sinceramente por unas relaciones que hagan por fin posible, y tal vez soportable, para la otra parte una vida común. Un monumento dedicado al holocausto es igualmente expresión de esta consideración civil hacia los descendientes de las víctimas.

Sin perder de vista lo delicado de ese reparto de papeles, algunos conciudadanos judíos se han implicado activamente en este debate. No están directamente implicados los inmigrantes que han ido nacionalizándose durante todo este tiempo y que no pertenecen a ninguna de las dos partes. Sin embargo, con su decisión de nacionalizarse han aceptado una cultura política cuyas hipotecas

históricas conocían. Es posible que consideren más relevantes otras cosas y que algún día dejen sus propias huellas en la memoria cultural de la nación. Pero hoy por hoy tan sólo pueden hacer oír su voz en la realidad presente. Pues en un estado constitucional de derecho sólo es posible transformar de forma legítima los parámetros del discurso público desde dentro.

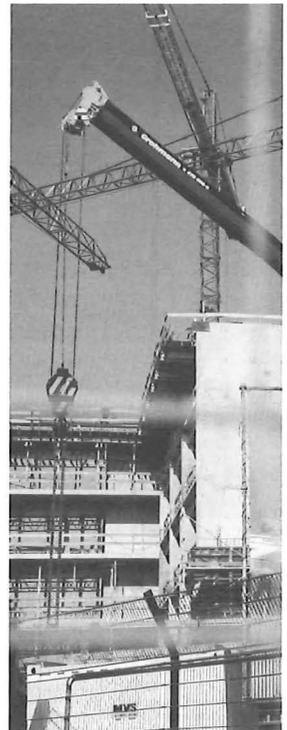
Finalidad y destinatarios

En su condición de ciudadanos de este país, los alemanes actuales buscan una expresión simbólica de su identidad política profundamente marcada por su vinculación histórica con Auschwitz. Con ello pretenden reforzar la identidad de una nación comprometida con los derechos civiles desde una lectura adaptada a nuestra historia. Esta interpretación del sentido del monumento, sin embargo, no nos permite una lectura unívoca acerca de cuál es su finalidad y a quién está dedicado, dónde ha de erigirse y qué aspecto ha de tener. El sentido de este monumento no puede ser el de convertir el holocausto en «mito fundacional de la República Federal».

Es cierto que la nación cultural de los alemanes sólo estableció un vínculo arraigado en la convicción con los principios constitucionales universales después de y gracias a Auschwitz —a partir de una reflexión pública, largamente aplazada, acerca del hecho, inimaginable hasta ese momento, de que desde los primeros días del régimen nacionalsocialista se puso en marcha abiertamente, sin tapujos, la marginación y el extrañamiento de judíos y comunistas, de extranjeros, de los débiles, de quienes pensaban y vivían de otro modo, de los «enemigos internos» definidos como tales por el Estado. Este triste hecho no constituye una «obsesión», sino un hecho. De ningún modo ha de conducirnos a anclarnos en las rampas de Auschwitz de forma que nuestra memoria cultural quede bloqueada y no nos permita ir más allá de la época nazi: Strauss y Degger han venido atizando este temor desde hace tiempo argumentando que la historia milenaria del Reich no debería quedar reducida a los breves doce años del «Reich milenario».

A raíz del debate Walser, Karl-Heinz Bohrer (NZZ del 12/13-XII-98) ha intentado constantemente aclarar ese confuso sentimiento con un buen argumento: «la memoria sólo surge cuando existe una memoria de muchos». Nadie discute eso. Pero la referencia histórica a Auschwitz no debería fijar la mirada de los ciudadanos (y quede claro que de lo que aquí se habla es de su identidad política, no de la investigación histórica) en «una sola cosa» que deje en sombras el resto. Cualquier asunción medianamente razonable de la tradición presupone una percepción histórica que incluya múltiples perspectivas. En cualquier caso, cuando de lo que se trata es de construir la identidad de «muchos», el recuerdo de Auschwitz funciona como una especie de señal que nos incita a explorar, ya que después de Auschwitz sólo conseguiremos construir una conciencia nacional a partir de las mejores tradiciones no de una historia aceptada sin reparos, sino asumida críticamente.

Pese a que el reforzamiento oficial de ese género de identidad implica un deseo de perpetuación, las generaciones actuales sólo podrán exigir su revocabilidad para sí mismas. No podrán ligar a las generaciones venideras a este compromiso y, además, no deberían pretenderlo. Evidentemente, este acto de autoconvencimiento que fluye simbólicamente hacia el monumento y que marcará, no por casualidad, la puesta en marcha de la República de Berlín, está dirigido a los alemanes del



mañana. El monumento tiene como objetivo el de obligar a las generaciones del futuro a tomar postura. Habrán de tomar postura respecto a lo que expresa el monumento –lo que Auschwitz significa para la identidad de los alemanes medio siglo después. No deberían eludir esa toma de postura, sea cual sea su punto de vista acerca de este monumento, mirando hacia otro lugar o desde la indiferencia. En este sentido, el monumento (*Denkmal*) –por lo demás, el término «monumento» (*Denkmal*) no tendría hasta el siglo XVII el significado estricto de «monumento» (*Monument*)– es un monumento admonitorio (*Mahnmal*).

Qué aspecto debería tener

A la vista de la finalidad perseguida queda claro que ni la autenticidad de los restos que han podido llegar hasta nosotros o de los lugares de conmemoración, que documentan un acontecimiento pasado, ni, menos aún, el contenido explicativo de museos, colecciones o archivos pueden sustituir a un monumento. Sólo un monumento puede atestiguar la voluntad y el mensaje de quienes lo erigieron. Y sólo un arte libre, sin ataduras, puede proporcionar el lenguaje adecuado para ello. Si hay alguien que desee algo más amable o discursivo es que no ha comprendido el sentido y la finalidad del proyecto. El dedo admonitorio que supone la pedagogía de los museos y de los lugares históricos es bien distinto del que vemos en el Juan del retablo de Matthias Grünewald.

Desde luego, una política radicalmente secularizada no puede seguir apoyándose en referencias religiosas. En la modernidad tardía no existe ya un contexto compartido por todos en el que determinadas formas expresivas simbólicas y prácticas rituales legadas por la tradición puedan suscitar sin más la adhesión colectiva. El efecto producido por un monumento, siempre que no sea estéticamente fallido, se sigue nutriendo aunque pase el tiempo del cúmulo de motivos que llevaron a erigirlo. Por otra parte, la memoria cultural de una nación, que no debe ser confundida con el recuerdo privado, no puede difundirse sólo a través del medio discursivo de la historiografía, la literatura o la enseñanza. Sigue teniendo necesidad de representación simbólica y de la ritualización, a pesar de que las formas y las ideas que inspiren el proyecto hayan de ser despojadas de cualquier asomo de ingenua naturalidad por el baño ácido de un discurso público implacable.

Representar una ruptura de civilización con los medios del arte es difícil, acaso imposible. Pero para el acto para el cual buscamos una expresión simbólica no existe otro medio más adecuado que las artes plásticas –que el abstracto lenguaje formal del arte moderno, cuyo rígido hermetismo nos previene con máxima intensidad de cualquier tentación de detallismo o trivialización. Toda referencia a lo concreto conduce a la trampa de las falsas abstracciones. Por ejemplo: desaparecería tras la frase universal del «No Matarás» el sentido inexorable-específico de lo impensable si se repitiese el mandamiento en hebreo y luego se reprodujese en los diferentes idiomas de los que murieron asesinados. Convivimos desde que el hombre tiene memoria con transgresiones del quinto mandamiento, con el holocausto desde un periodo de tiempo inferior a la vida de un hombre. No cabe duda de que se podría haber imaginado otro lugar y otra configuración para el monumento distinta al campo de estelas de Serra y Eisenmann, como por ejemplo la propuesta por Salomon Korn de la «fisura abismal» situada ante los accesos al edificio del Parlamento de Berlín y que debería atravesar todo aquel que entrara o saliera del Bundestag. Pero contemplado como un reflejo de la grieta que se abre en la fachada de la Casa de la Comunidad Judía de Frankfurt, ese proyecto habría aparecido sin duda como una especie de plagio.

Los discursos estéticos no permiten, desde luego, alentar la esperanza de una «única respuesta correcta». Partiendo de esa premisa debe bastarnos el hecho de que no exista ninguna alternativa claramente superior que el proyecto sobre el que parece haberse centrado el debate político. Ni la

elección de la obra, ni en todo caso la elección de un arquitecto judío de los EEUU permite albergar la más mínima sospecha de que el jurado haya intentado descargarse imperceptiblemente de una responsabilidad que, en lo que a esta cuestión se refiere, han de soportar los alemanes solos. Así sea. Para exhortar a las generaciones venideras a tomar postura, el monumento debe ser de gran formato, pero no conviene que capte la atención sólo por su monumentalidad. El «monumentalismo» es la manifestación pétreo de una arquitectura de dominación triunfante. Es evidente que el discreto pathos de lo negativo que caracteriza a «Eisenmann II» escapa por completo a ese reproche. Las ondas levemente irritantes de esas columnas que se alinean en silencio, que se yerguen desnudas, acaso produzcan en el visitante sensación de aislamiento. Pero, si no me equivoco, no creo que su angustia se derive únicamente de su solemnidad.

La exigencia Conviene tomar en serio el temor expresado, entre otros, por György Konrád de que el resentimiento de una población que reaccionase frente a la dureza de este desafío no se dirigiría contra sus bienintencionados promotores, sino contra los propios judíos. Pero esta reserva, que no hay que echar en saco roto, es del mismo tenor que ese otro temor, más trivial, de quienes pronosticaron el vandalismo de los *skinheads* y demás con tanta agudeza como pusilanimidad. Su pusilanimidad coincide exactamente con esa otra mentalidad contra la que se levanta el monumento. Si deseamos un monumento como este debemos contemplarlo también como un barómetro de los estados de ánimo que deseamos desterrar –en caso contrario traicionaríamos el sentido mismo del proyecto. Mientras la integridad del monumento sólo pueda garantizarse mediante una masiva vigilancia policial durante las veinticuatro horas del día, nuestro país no habrá alcanzado justamente el tipo de normalidad ambivalente que –*for the time being*– es la única posible aquí.



Por otra parte, habremos de aclararnos acerca del tipo de exigencia que deseamos plantear. «No es posible erigir un monumento a la vergüenza propia»: Hermann Lübbe, Rudolf Augstein, Martin Walser, expresan un sentimiento que muchos comparten. Hablan desde la tradición de un culto a las víctimas que –todavía cuando yo era joven– aludía a la muerte heroica, al sacrificio presuntamente voluntario por los objetivos presuntamente elevados de la propia colectividad. La Ilustración comprendió muy bien por qué era necesario suprimir el sacrificio. Más tarde, la época del nacionalismo europeo quedó festoneada de monumentos de guerra que servían para recordar triunfalmente a las víctimas activas que habían luchado por una nación que se afirmaba a sí misma. Si hoy en día los descendientes de los ejecutores de unos actos sin paralelo posible y monstruosos levantan un monumento a las víctimas extranjeras o extrañadas, habrá de cambiar nuestra perspectiva.

De lo que se trata, tanto antes como ahora, es de la auto-identificación de los alemanes. Pero el monumento proyectado no servirá para atraer la atención respetuosa de los visitantes hacia los propios muertos. Eso es lo que sigue ocurriendo con el monumento a los caídos en Vietnam que se levanta en Washington y que, empero, ya no tiene ni rastro de triunfalismo. Pero ahora la mirada pública ha de dirigirse a las víctimas que la acción y la omisión de los propios padres y abuelos convirtieron una vez en extranjeros, marginaron como enemigos, humillaron tratándolos de infra-hombres, de seres humanos que no merecían serlo, y a los que vejaron y exterminaron. Este paso autocrítico más allá de los límites aceptados se exige además de una nación que, con turbación bien

El holocausto exige que los alemanes delimiten la responsabilidad moral de la sociedad civil democrática.

comprensible, tiene mala conciencia frente a sus muertos en la guerra, unos muertos más o menos privatizados. El sentimiento de culpa del superviviente frente al hermano caído ha jugado un papel importante, aunque no explicitado, en los debates correspondientes sobre la propia identidad que han venido desarrollándose en la República Federal hasta el día de hoy.

La exigencia consistiría, pues, en no utilizar de forma selectiva y de acuerdo con criterios de pertenencia unos puntos de vista morales que llevan largo tiempo jurídicamente anclados en los principios de igualdad civil que caracterizan a las relaciones internas de las sociedades occidentales. El holocausto exige que los alemanes delimiten espacial y temporalmente la responsabilidad moral de la sociedad civil democrática, lo cual es incompatible con las formas convencionales del culto nacional a los muertos. ¿Acaso ello implica un «nacionalismo negativo» como opinan muchos?

Helmut Dubiel y Bernd Giesen, ninguno de los cuales es historiador, refuerzan con ejemplos de otras naciones la tendencia común a crear una identidad colectiva descentrada, que incluya a los otros, a los ofendidos. En España, en Suráfrica y en EEUU, por ejemplo, vienen desarrollándose debates sobre el reverso de la historia colonial que, aunque no guardan relación directa con nuestro «*Historikerstreit*» en cuanto al tema, se le asemejan en la estructura. Franceses, italianos, holandeses, incluso suizos y suecos, vuelven sobre la época de la colaboración, en la que aparecen implicados. En todos estos casos puede afirmarse que «el pasado nacional de cada cual ya no (constituye) un material adecuado para una apreciación positiva del *status quo*. Se ha convertido más bien en un elemento de contraste frente a las tendencias del presente. Su memoria pública habrá de asumir la tarea de romper con esa obligación mítica de repetir sin cesar una historia lastrada por la culpa y la injusticia» (H. Dubiel, *Niemand ist frei von der Geschichte*, Hanser, 1999, p. 292). A partir de la mutación acaecida en la identidad colectiva, el universalismo propio de los estados constitucionales democráticos asume el particularismo de la conciencia nacional íntimamente relacionada con él, reestructurándola por así decirlo desde dentro. Las naciones comienzan de ese modo también a percibir el inicio de una época postnacional.

Una cuestión abierta:
¿Para quién?

El universalismo moral que se deriva de respetar a todos por igual no siempre se compadece sin tensiones con el particularismo ético de aquellas referencias históricas en las que los ciudadanos de un país se reconocen. La tensión existente entre una conciencia centrada en los autores y una conciencia centrada en las víctimas aflora también en el debate acerca de si el monumento proyectado ha de ser dedicado a los «judíos asesinados» o a todos los otros grupos de víctimas. Reinhart Koselleck y Christian Meier no han cesado de recoger el clamor de esa intuición universalista por la que nos oponemos a cualquier «jerarquización de los grupos de víctimas». No debemos clasificar de nuevo en la memoria a las víctimas de acuerdo con unos puntos de vista históricos según los cuales éstos fueron seleccionados y sometidos a una serie escalonada de torturas por los esbirros. Ahora, cuando el hecho de dedicar la Neue Wache a las «víctimas de la guerra y de la tiranía» pone sobre el tapete una abstracción inaceptable que iguala a los autores con las víctimas, la referencia exclusiva a los judíos asesinados supone un particularismo que ignora a las víctimas de otros grupos, caídas a menudo en los mismos lugares. Al menos implícitamente parece inferir una injusticia a los gitanos, a los presos políticos, a los enfermos mentales, a los homosexuales, a los testigos de Jehová y a los desertores, y esa injusticia exige una reparación. Diepgen, tan poco sospechoso de sensiblería, teme que la consecuencia de ello sea el surgimiento de una «Milla monumental dedicada a las vícti-



mas»; en cualquier caso, esa expresión tan burdamente cínica llama la atención sobre los problemas sin solución que se derivarían del trato igualitario que se reclama justamente.

Alguien como Hermann Cohen también habría apoyado el argumento universalista. Salomon Korn, Micha Brumlick y algunos judíos de este país comparten el punto de vista de Koselleck y Meier. Sin embargo, no deberíamos pasar por alto el elemento que sirve para explicar por qué, para nosotros, «Auschwitz» está tan intensamente imbricado con el holocausto de los judíos europeos. La intuición moral a la que apelan con razón los universalistas se entrecruza con otra intuición que acaso podríamos considerar ética y que alude al propio colectivo. ¿Acaso no contribuiríamos a construir de nuevo una falsa abstracción si dejáramos de lado la singular relevancia que los judíos han tenido para la vida social y cultural de los alemanes, la cercanía y lejanía específicas de esos dos polos desiguales tan trascendentales para nuestra historia?

Un tratamiento diferencial de unas víctimas que al final acabaron compartiendo todas el mismo destino no sería moralmente justificable. Pero hay algo más que inclina moralmente la balanza. En toda la matizada gama de crueldades que los autores y sus cómplices, quienes lo aprobaban y los espectadores impasibles cometieron en su día contra judíos y no judíos se refleja una escala de motivos en la que, como dice Saul Friedländer, aflora el «antisemitismo redentor» de los alemanes y de sus élites. Sin la especial relevancia que los judíos alcanzaron en su entorno alemán –tanto en lo bueno como en lo malo– no habría existido al final ni una motivación ni apoyo alguno para esa clase de actos. Eso se hace visible, por ejemplo, en la interacción cultural que se produjo tras la apertura de los ghettos. La simbiosis judeo-alemana, que –como decía Scholem– fue desde el principio una simbiosis asimétrica, llena de tensiones, pero por ello también productiva y espiritualmente enriquecedora, tuvo su reverso. En especial entre las capas de formación universitaria y entre los intelectuales (que en la época de Weimar aún se llamaban «personas de espíritu») se habían generalizado los comentarios preñados de antisemitismo cultural. Sin esa mentalidad no podría explicarse la aceptación escandalosamente pasiva de esos hechos por parte de la burguesía culta, así como la corrupción moral de las tradiciones dominantes hasta ese momento.

La percepción de la profunda relevancia social y cultural que los judíos tuvieron para nosotros, los alemanes, no debe neutralizar el irreprochable mandato moral de tratar a todos por igual a la hora de recordar a todas las víctimas. El sentido de este monumento «centrado en los autores y sus actos» no debe dejar al margen su sentido de rememoración «centrada en las víctimas». Por otra parte, si menospreciáramos su singular relevancia, ignoraríamos fatalmente aquella marginación y exclusión antisemitas que nuestra memoria cultural debe asumir crítica e inapelablemente. Por razones de justicia con nosotros mismos sería deseable que esos diferentes grados de relevancia se tradujeran en una dedicación no exclusiva del monumento.

No estoy muy seguro de que el «monumento sobre Auschwitz» pueda expresar ambas cosas. El propio monumento carece de nombre, también de inscripciones, si dejamos a un lado el nombre del campo de exterminio grabado en algún lugar. En cualquier caso necesitará un nombre por razones administrativas, para las guías, pero sobre todo de cara a la conciencia colectiva. Hoy en día utilizamos el nombre colectivo de «Auschwitz», mucho más generalizado desde el principio, casi como un sinónimo del término más tardío de «holocausto». Sin embargo, el monumento no hace referencia sólo al destino que corrieron los judíos. En cuanto que *pars pro toto* alude al complejo proceso de exterminio en su totalidad.