

Qué dice el testigo: escritura y responsabilidad histórica

Álex Matas

Álex Matas Pons es profesor de Literatura Comparada en la Universidad de Barcelona. Ha publicado diversos trabajos (entre los cuales «La modernitat fragmentada de Walter Benjamin», L'Espill 23 y «Escriptura i ciutat dels signes», Literatures 4).

A ella, la palabra arrancada al silencio
¿pues, dónde
amanece, di, sino en ella,
que en el cauce de su lágrima
muestra una y otra vez la siembra
a soles que se hunden?

Argumentum e silentio, PAUL CELAN

LA MEMORIA DEL MAL

Los totalitarismos que han marcado la historia de Occidente durante el siglo XX exigen una memoria capaz de dejar atrás definitivamente la amenaza de su repetición. Este riesgo será difícil que desaparezca de forma irrevocable mientras Occidente piense «en idealista», pues la «política fabricará sistemas en los que todo puede ser justificado en nombre de algún Todo, llámese raza, clase religión,...».¹ Sólo el darse cuenta del modo en que este mismo Occidente –según el dictum adorniano– ha colocado «el progreso como horizonte de la humanidad y no la humanidad como horizonte del progreso» alejaría tales amenazas y riesgos.

En realidad no es justo afirmar que dichos totalitarismos han caído hoy en el olvido. Y más si pensamos, por ejemplo, en la memoria que se conserva de Auschwitz, empleado aquí como sinécdoque capaz de resumir el universo concentracionario. Ahora bien, es igualmente injusto, si no una ingenuidad, pensar que esta misma memoria desvela el significado del exterminio y el totalitarismo. Es en este contexto que hay que interpretar las palabras de alerta de Ph. Gurevich cuando afirmaba, refiriéndose al museo del Holocausto de Washington, que «ser puesto ante la barbarie no es un antídoto contra ella».

Hoy todavía contamos con el testimonio vivo de la *última* generación de supervivientes, y es sobre todo su voz la que recuerda que Auschwitz demanda una incesante tarea moral que pasa necesariamente por la memoria. El problema está, sin embargo, en que, como ha advertido Tzvetan Todorov, la actual y común *memoria obligada* de Auschwitz de la cultura europea conjuga siempre dos formas, la banalización y la sacralización, que bajo sus aparentes diferencias esconden unos idénticos efectos neutralizadores. El crítico búlgaro explica que la primera de ellas, la *banalización* de Auschwitz, consiste en la «asimilación abusiva del presente al pasado»² y, como resulta obvio, las sociedades industrializadas poseen los recursos necesarios para su realización. Entre estos recursos está el ya aludido de la museización del *horror*. Pero el museizar puede significar también deshistorizar. Por lo menos así lo piensa el filósofo francés Baudrillard, para quien la museización evidenciaría el intento patológico de la cultura contemporánea de dominar y controlar lo real para esconder el hecho de que lo real agoniza o desaparece debido a la

1. «Los avisadores del fuego: Rosenzweig, Benjamin y Kafka», Reyes Mate y Juan Mayorga en *La filosofía después del holocausto*, Barcelona, Riopiedras, 2002, pág. 82.

2. Tzvetan Todorov, *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Barcelona, Península, pág. 195.

extensión de la simulación. De este modo, pese a la proliferación de ceremonias conmemorativas y tantas otras iniciativas inspiradas bajo la supuesta finalidad de la pedagogía política, una simple anécdota parlamentaria acontecida no hace tantos años muestra cuán lejos estamos de comprender la lección de Auschwitz. La anécdota es la que protagonizó Silvio Berlusconi, el entonces primer ministro del democrático gobierno italiano, cuando descalificó en el parlamento europeo a un rival político, un representante de un partido político alemán, tildándolo de «nazi», como si equivaliera a canalla. Este es un claro ejemplo de que la presencia del *horror* en nuestra cotidianidad nada tiene que ver con su cancelación y de que la *banalización* de Auschwitz, como la de la misma política, sólo se explica en el contexto de una sociedad de mercado propia de nuestra época. De ahí que no sea arriesgar mucho señalar que no es Auschwitz lo que está presente en esta forma de memoria obligada que es la banalización, sino un «artefacto Auschwitz». El artefacto se construye siempre sobre estrategias comunes, como la de la identificación con las víctimas, pero éstas distan mucho del análisis crítico que requiere la difícil anatomía de la estructura totalitaria. Una vez Auschwitz ha sido asimilado por la industria, en una época mediática como la nuestra significa que este acontecimiento histórico será reconstruido según las formas de ver y pensar del gran público, que en muchos casos no son otras que las de verse implicado emocionalmente.

Por otro lado, la otra forma común de la memoria obligada de Auschwitz es la de su sacralización, descrita por Todorov como el «aislamiento radical del recuerdo». Es en realidad un gesto muy común la pretensión de protegerse de toda aquella criminalidad que nos desagrada calificándola de «locura» o «irracionalidad». Como si uno pudiera alejar todo aquello que le amenaza llevándolo más allá de los márgenes de la humanidad.³ Cuando se afirma que Auschwitz es irrepresentable, incomprensible o indescriptible –dice Todorov– estamos de hecho reclamando una singularidad que lo aísla de cualquier otra forma de destrucción. Al subrayar su unicidad, sin embargo, prohibimos también «tocar» Auschwitz por *sagrado* y, por lo tanto, estamos prohibiendo o impidiendo aprender cualquier lección de Auschwitz. La verdad, en cambio, es que Auschwitz no sólo es que admita comparación, sino que ésta es necesaria para comprender su sentido específico, una particularidad que será sin duda mejor comprendida en la medida que nos preguntemos acerca de las posibles conexiones con otros acontecimientos de la escena de nuestra época como la tortura oficializada en la independencia argelina o los desaparecidos argentinos durante la dictadura militar. Es en este sentido que deben interpretarse las palabras de Maurice Blanchot en *La escritura del desastre* cuando proponía que Auschwitz es un «acontecimiento absoluto de la historia». Estaba afirmando, precisamente, que es un «absoluto que sirve para juzgar los demás derechos y los demás deberes».⁴

Ninguna entonces de las dos formas de memoria obligada, ni la asimilación ni el aislamiento irreflexivos derivados de la banalización y la sacralización, parece responder satisfactoriamente a aquella tarea moral que pasa, como se decía antes, por la memoria. Es necesario hallar una forma de memoria que impida que la civilización europea se convierta, como dice el superviviente Kertész, en una «civilización averiada»,⁵ sin viabilidad futura. Que contradiga también la indiferencia, la resignación o el escepticismo de los tiempos posthistóricos en los que no existe ya horizonte futuro alguno.

3. *Ibidem*, pág. 95.

4. Maurice Blanchot, *Los intelectuales en cuestión. Esbozo de una reflexión*, Madrid, Tecnos, 2003, pág. 109.

5. Imre Kertész, «El Holocausto como cultura», en *Un instante de silencio en el paredón*, Barcelona, Herder, 2002, pág. 85.

¿POR QUÉ EL TESTIGO DE AUSCHWITZ?

Si Auschwitz admite comparación, si debe de hecho ser comparado, es porque en gran medida no deja de ser una radicalización de la matriz fundacional de la política moderna, de la que también son fruto el Gulag soviético e incluso la bomba de Hiroshima. La lección que han brindado a la sociología los ya clásicos estudios de Hannah Arendt y Zygmunt Bauman⁶ permite hoy establecer dicho justificado paralelismo al haber sido descrita ya cuál es la lógica de todo régimen totalitario, cómo proceden todos ellos de un idéntico modo cuando organizan su acción en torno a un objetivo prioritario y ponen a su disposición toda la estructura política del Estado. Es este proceder el que permite hablar del *novum* histórico que se desprende de la organización política moderna: obligarnos a pensar al unísono el mal radical y el mal social al extender el universo totalitario a su alrededor la pasividad y, consiguientemente, normalizar tanto en un nivel individual como colectivo el mal. Éste es el hallazgo teórico que debemos a Hannah Arendt y que conocemos como el fenómeno de la *banalización del mal*.⁷

Ahora bien, aquella especificidad que permitía hablar del «mal absoluto de la historia» hay que buscarla en el epicentro mismo del universo totalitario: el universo concentracionario. En el hecho de que sólo en los campos de concentración alemanes la muerte se convirtió en un fin en sí misma. Sólo el nacionalsocialismo ideó campos o secciones de campos dedicados expresa y exclusivamente al exterminio, a la «fabricación de cadáveres». La singularidad de Auschwitz consistiría entonces en una forma de exterminio que requiere una organización burocrática, una dirección administrativa y una ejecución industrial. Pero más allá de todo esto, es también en el hecho de que esta ejecución programada y sistemática afecte a un pueblo cuya identidad es indisoluble de la identidad de Europa –el pueblo judío– y que sea la raza, vista como principio y único fin de la nueva sociedad, donde reside la singularidad de Auschwitz.

Una cosa es lo que las autoridades nazis quisieran hacer creer y cómo emplearan ese poso o sedimento de antisemitismo secular,⁸ pero otra cosa es el porqué del judío como víctima y el papel que juega el racismo en la realización efectiva del «mito nazi». Esta reflexión es la que han llevado a cabo Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy y para ello han tomado la noción de ideología de Hannah Arendt, quien sostenía que «ideología es muy literalmente lo que su propio nombre indica: la lógica de una idea. Su objeto es la Historia, a la que es aplicada la *idea*. Se supone que el movimiento de la Historia y el proceso lógico de esta noción se corresponden entre sí, de forma que, pase lo que pase, todo sucede según la lógica de una *idea*.⁹ Este es el modo por el que una explicación del mundo se quiere total, sin tacha ni defecto alguno. La singularidad del nacionalsocialismo no reside en realidad ni en su antisemitismo ni en su racismo, sino en el papel que éstos desempeñan: son el veredicto *ideológico* por el que se desencadena aquel movimiento del que habla Hannah Arendt por el que se reorganiza la realidad. Un movimiento en el que todo es necesario porque «todo está escrito en la Naturaleza y predeterminado en la Historia», en el que los hombres tienen la conciencia de ser ejecutores objetivos de un proceso ineluctable. Así cuando el nazismo propone su «propio movimiento, su propia ideología y su propio Estado como la realización efectiva de un mito, o como un mito vivo»¹⁰ diseña una modalidad criminal que quiere escapar a cualquier análisis moral.

6. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2001 y Zygmunt Bauman, *Modernidad y holocausto*, Madrid, Seixtú, 1997.

7. Vid. Además del referido *Los orígenes del totalitarismo* el libro de Hannah Arendt titulado *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Barcelona, 1999.

8. Imre Kertész explica en «El holocausto como cultura»: «El antisemitismo del siglo XIX difícilmente podía o quería imaginar la solución final. Así Auschwitz no puede explicarse con los conceptos del antisemitismo vulgar, arcaico, por no decir clásico: es esto precisamente lo que hay que entender», *op. cit.*, pág. 80.

9. *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, pág. 596 y siguientes.

10. Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El mito nazi*, Barcelona, Anthropos, 2002, pág. 38.

Esta potencia mítica reside en el principio de la raza, el sueño por el que uno se identifica con la imagen proyectada de una identidad, un tipo, contra el que se opone la del judío, el no-tipo por excelencia. ¿Por qué el judío y no cualquier otra de las razas consideradas secundariamente «degeneradas»? La respuesta hay que buscarla en las características de un pueblo que para la conciencia europea siempre significó el «otro» irreductible al «universalismo de la razón cristiana-ilustrada».¹¹ Según George Steiner la misma fundación del Occidente cristiano ya prefiguraba la eliminación del judío: «con su renuncia al Mesías los judíos toman como rehén, hasta el final de los tiempos, a la humanidad entera, algo que se convierte en su condición histórica. El hombre no puede evitar la rueda de la fortuna de la Historia mientras el pueblo judío se niegue a entrar en la *ecclesia*».¹² El judío aparece como el responsable de que la Historia no culmine con la llegada del paraíso a la tierra. Desde ese momento, según explica Steiner, el judío es el *huésped* –jugando con la ambivalencia semántica de la palabra que se refiere tanto «al que acoge» como «al que es acogido»– que aparece ante Occidente como el que es «como» y «diferente» a la vez. Este es el modo en que se inicia la senda del judío como *extranjero* que determinará finalmente su –para seguir con la metáfora de George Steiner– *desalojo*.

Antes, sin embargo, aún debía padecer un último y determinante episodio en la Europa de los Estados-Nación, porque como *huésped* el judío sólo puede ser al mismo tiempo nacional y universalista. Como explica Reyes Mate «el destino del pueblo judío iba a depender de su ubicación en el epígrafe de minoría sin Estado».¹³ El lugar imposible del judío –el apátrida y desterritorializado– en una Europa que pretendía ser «de los pueblos» es el último capítulo de la historia de este pueblo en el seno de una civilización que revela en el desenlace de esta historia su incapacidad para mostrarse –para acabar ahora con la metáfora de George Steiner– *hospitalaria*.

Este es el modo por el que el judío devino el no-tipo por excelencia que se opone al «tipo» de la raza aria: es el «otro». Para el nazismo, que quiere promover el sentido de la raza y una idea de identidad completa en lo concreto, el judío es el hombre universal que encarna el rechazo de los mitos. Es el judío Dreyfus quien mejor ilustra esa condición de hombre liberado de los mitos, ese hombre sin mito, al que Hitler quiere eliminar. Es él quien apela «a la humanidad a secas, no para renegar del judaísmo, sino para volverse a encontrar con él en el derecho racional, inseparable de la conciencia moral».¹⁴ Dreyfus encarna aquí al sujeto-víctima-universal y su gesto es el del reconocimiento estricto de un orden ético que es el de la ley. Por este motivo Imre Kertész explica que el nazismo se da en la forma de la vulneración de un contrato legal y es por eso que el primer paso en la tarea deshumanizadora del *Lager* es el de acabar con la persona jurídica, a la que sigue su total y completa desaparición.

Para que devenga el «tipo» ario hay que acabar con el «no-tipo» judío. En el *Lager* la persona jurídica desaparece porque, obviamente, el interno es desposeído de sus derechos, pero desaparece también cuando es progresivamente desposeído de los hábitos o costumbres sociales propios de la vida en común: se pierde «la sensible acción de amortiguación que ejerce la ley, y el sentimiento moral, que es una ley interior; en efecto –explica Primo Levi– un país se considera tanto más desarrollado cuánto más sabias y suficientes son las leyes que impiden al miserable ser demasiado miserable y al poderoso demasiado

11. «Después de Auschwitz. La persistencia de la barbarie», Ricardo Forster, en *La filosofía después del holocausto*, op. cit., pág. 184.

12. George Steiner en diálogo con Ramin Jahanbegloo, Madrid, Anaya Mario Muchnick, 1994, pág. 122.

13. Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz*, Madrid, Trotta, 2003, pág. 206.

14. Maurice Blanchot, *Los intelectuales en cuestión*, Madrid, Tecnos, 2003, pág. 90.

15. Primo Levi, *Si esto es un hombre*, Barcelona, Ediciones de Bolsillo, 2002, pág. 151.

16. Imre Kertész, *Sin destino*, Barcelona, Acantilado, 2001, pág. 84.

17. Robert Antelme, *La especie humana*, Madrid, Arena Libros, 2001, pág. 181.

18. Jean Améry, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia, Pre-Textos, 2001, pág. 101.

19. *El mito nazi*, op. cit., pág. 54.

20. Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik editores, 1989, pág. 47.

poderoso». ¹⁵ Así, ante la mirada deshumanizada del preso, aquel miserable demasiado miserable, aparece el icono propio de la mitología del hombre-tipo, el SS, aquel poderoso demasiado poderoso. Es desde esta perspectiva que debe interpretarse la descripción del SS que hiciera la mirada fascinada del ingenuo niño-narrador de *Sin destino*, la novela del superviviente Imre Kertész, tan sólo llegar al campo. Recién llegado es recibido por un grupo de prisioneros judíos, compañeros del campo, que se le aparecen como «sospechosos» y «extraños». Pero divisará más adelante la presencia de soldados alemanes cuyos «gorros y solapas verdes», «sus gestos expresivos y decididos» llegan, dice él, «a tranquilizarme un poco puesto que como iban bien vestidos y arreglados, eran los únicos en medio de todo aquel caos que inspiraban firmeza y tranquilidad». ¹⁶ O según las palabras del narrador de otra novela, *La especie humana*, obra de Robert Antelme, otro superviviente: «Caminan a lo largo de la columna. Los Dioses. Ni un botón de su vestido, ni una uña de su dedo que no sea un trozo de sol: el SS quema. Somos la peste del SS. No nos acercamos a él, no dirigimos la mirada hacia él. Quema, ciega, pulveriza». ¹⁷

Se comprueba así cómo para que unos tengan u obtengan la identidad soñada es necesario que otros la pierdan. Así cree también entenderlo el superviviente Jean Améry cuando razona que «quien es capaz de reducir a un hombre completamente a cuerpo y a quejumbrosa presa de la muerte ¿no se asemeja tal vez a un dios o al menos a un semi-dió?» ¹⁸ Este fenómeno sólo puede entenderse en el contexto de las disposiciones tradicionales de la metafísica del sujeto occidental y, en particular, aquella voluntad o deseo mimético por el que adherirse a un sujeto absoluto. Un sujeto soñado proyectado ahora –más allá de las posiciones tradicionales del individuo, fueran estas cognitivas, espirituales o especulativas– en la raza aria. El mundo representado de este modo mítico deviene, por un proceso natural de la Historia, ario y para ello, como vimos, es necesario eliminar al no-tipo, el judío, opuesto al ario. ¹⁹

Es la voz de los testigos de Auschwitz y su presentación de la compleja anatomía de los campos la que muestra la naturaleza de este fenómeno descrito. Ahora, a las palabras ya escuchadas, hay que sumar también la voz de Primo Levi, en este caso sobre todo debido a la valoración que hace de aquella escena del campo que tanto rentabilizó Giorgio Agamben en su conocido ensayo *Lo que queda de Auschwitz* y que resume también aquella «fraternidad de la abyección» que es para David Rousset la gran lección de los campos: el amistoso partido de fútbol que enfrentó a una representación de los SS encargada de vigilar los crematorios contra una representación de los «Sonderkommando», eufemismo con el que se referían los SS a los presos integrantes de la «Escuadra especial» encargada de gestionar las cámaras de gas y los hornos crematorios.

Nada semejante ha ocurrido nunca, ni habría sido concebible, con las demás categorías de los prisioneros; pero con ellos, con los «cuervos del crematorio», las SS podían cruzar las armas, de igual a igual, o casi. Detrás de este armisticio podemos leer una risa satánica: *está consumado, lo hemos conseguido, no sois ya la otra raza, la antirraza, el mayor enemigo del Reich Milenario; ya no sois el pueblo que rechaza los ídolos: os hemos abrazado, corrompido, arrastrado en el polvo con nosotros: también vosotros como nosotros y como Caín, habéis matado a vuestro hermano. Venid, podemos jugar juntos.* ²⁰ (El subrayado es mío)

El partido de fútbol da cuenta de lo que Primo Levi entiende por la «zona gris». Concepto pensado para designar a aquellos que no podían clasificarse según las categorías de «detenidos» y «guardianes». El partido de fútbol que une y separa al mismo tiempo

a víctimas y victimarios (al no-tipo y al tipo) asombra al preso hasta entonces persuadido de una identidad basada en una imagen del hombre como un sujeto monolítico, coherente consigo mismo. Pero este hombre ya no existe y lo que introduce el encuentro deportivo en el *Lager*, y el *Lager* en el mundo, es la sospecha.

Si uno conoce la obra de Primo Levi no dejará pasar por alto el hecho de que estas reflexiones sean sugeridas por el último de sus libros, *Los hundidos y los salvados*, cuya publicación apenas precedió en un año el momento de su muerte. Es un dato relevante porque él mismo ha explicado cómo sus primeras obras fueron escritas desde la urgencia del testigo «judicial», como voluntaria y objetiva aportación del que ha sido testimonio del «mal particular». En su último libro, en cambio, testimonia cómo el «mal» se ha instalado insidiosamente en todas partes, piensa acerca de qué es lo que queda de Auschwitz en nosotros, reflexiona acerca de la ruptura de la civilización occidental. La figura del testigo en la obra de Primo Levi debe entenderse en el contexto de un proyecto que quería, según una dialéctica característicamente benjaminiana, vincular la experiencia vivida y la rememoración colectiva y tratar así de que el recuerdo deviniera memoria. Su herencia debe abrir las puertas a una forma de memoria que, como quería Walter Benjamin, sea la visión del mundo con los ojos de las víctimas. Una concepción de la historia de acuerdo con la tradición de los oprimidos.

Una visión cuya mirada sí desvelara en qué consiste ese movimiento ideológico ya descrito según las palabras de Hannah Arendt y descubriera «tras la apariencia de *naturalidad*, la historia real, y por tanto la responsabilidad histórica».²¹

21. *Memoria de Auschwitz*, op. cit., pág. 218.

EL TESTIGO: ENTRE EL RECUERDO PERSONAL Y LA MEMORIA COLECTIVA

La concepción común del testigo ha sido asociada tradicionalmente a la «verdad». La experiencia, el hecho de haber vivido unos determinados acontecimientos, es una forma de garantía. Según esta concepción tradicional el testigo es un espléndido aliado del historiador y asume con él el compromiso del restablecimiento de los acontecimientos tal como sucedieron. De este modo, no es extraño que una determinada forma de memoria le haya rendido culto, a la «huella de lo vivido».

Sin embargo, allá donde el testimonio del superviviente de Auschwitz cobra relevancia es precisamente allá donde se convierte en una figura sospechosa para el historiador, ya que el testigo cuando narra su experiencia trata también de dar un sentido a lo vivido y, por lo tanto, construirse o inventarse una identidad. Pero ¿qué sentido hallar o qué identidad construir tras la experiencia en un lugar cuyo único fundamento, como vimos, es la usurpación de la condición humana?

¿Estamos realmente aquí? La calma puede extenderse hasta aquí también, necesito hacer un esfuerzo para comprobar que es verdad que estoy aquí, exclusivamente aquí y no en otra parte. No cesaré de intentar reconstruir el mismo principio de identidad que ese SS quería establecer ayer al pedirme que respondiese *sí* a mi nombre, para asegurarse de que soy realmente yo el que está aquí. Pero esta evidencia huirá siempre como huye ahora.²²

22. *La especie humana*, op. cit., pág. 38.

Estas palabras de Robert Antelme dan cuenta de que el testigo de Auschwitz carece de ese sabor anacrónico tan habitual en el testigo según su acepción común. De hecho, la aparición del testigo de Auschwitz certificó la puesta en crisis de una de las figuras —la de un testigo que había sido interpretado de forma abusiva como el nexo entre persona

y verdad— preferidas por la metafísica del sujeto occidental, en cuanto encarnación de aquellos caracteres «fuertes» propios de la tradicional concepción del ser. Si las palabras antes transcritas carecen de «sabor anacrónico» es precisamente porque no asoma en ellas ningún sujeto «fuerte» que contradiga la oleada impersonalista vivida por el pensamiento contemporáneo durante las últimas décadas.²³

Gianni Vattimo ha creído reconocer la raíz de este clima «impersonalista» de la filosofía y la cultura actual en Nietzsche y Heidegger. Lo que es más relevante es que lo ha hecho indagando en las propuestas de uno y de otro acerca del modo en que es el problema del testimonio el que dicta el «ocaso del sujeto». Para Nietzsche el hombre había sido pensado hasta entonces en términos de conciencia, olvidando la personalidad estratificada del individuo en pasiones que sólo encuentran equilibrios siempre provisionales. Heidegger, por su parte, preconiza la superación de la subjetividad como carácter constitutivo del hombre y reconoce la insuficiencia de la tradicional noción burguesa y cristiana del sujeto para explicar la experiencia histórica del hombre actual. Ambos, siempre según Gianni Vattimo, al colocar el problema del testimonio en el primer plano del pensamiento plantean la necesidad de revisar el sentido de la acción del hombre, pues este sentido «no se juega sobre el plano de nuestras decisiones individuales conscientes: ya sea porque ellas encubren y esconden decisiones y elecciones ya hechas y de las cuales no somos conscientes pero que nos guían, ya sea porque en las mismas decisiones que creemos nuestras, juega nuestra pertenencia a un mundo histórico, a una clase, a un lenguaje que nos condiciona».²⁴

La paradójica naturaleza del testigo reside precisamente en su «pasión por la verdad». Es esta pasión la que hará entrar en crisis la creencia en el conocimiento como instancia hegemónica sobre las otras instancias. Es en este sentido que hay que interpretar la figura del testimonio del superviviente de Auschwitz, en la medida que está condenado a no ser sujeto activo de las interpretaciones, sino objeto de interpretaciones ulteriores. No se desprende otra cosa de la constante tematización que hicieron ellos mismos de su propia condición histórica de «testigos» y su renuncia explícita, así lo escribió Primo Levi, a su supuesta condición de emisores de «verdad revelada». Algo que se entiende en función de una experiencia, la del *Lager*, que secuestra cualquier comodidad a un sujeto autosuficiente para abocarlo a una experiencia que necesariamente problematiza cualquier idea de identidad. La víctima, como hemos visto, sufre en el «campo» un proceso de extranjerización o ajenidad tras el que no podrá reconocerse como el sujeto que creía ser.

Son nuevamente las palabras de Primo Levi las que mejor ejemplifican la paradójica condición del testigo de Auschwitz. En el prólogo de su obra *Si esto es un hombre* justifica así su motivación testimonial:

Me doy cuenta, y pido indulgencia por ello de los defectos estructurales del libro. Si no en acto, sí en la intención y en su concepción, nació en los días del Lager. La necesidad de hablar a los «demás», de hacer que «los demás» supiesen, había asumido entre nosotros, antes de nuestra liberación y después de ella, el carácter de un impulso inmediato y violento, hasta el punto de que rivalizaba con nuestras demás necesidades más elementales; este libro lo escribí para satisfacer esta necesidad; en primer lugar, por lo tanto, como una liberación interior.²⁵

Durante los días de internamiento nace el «deseo» de contar, descrito como «impulso inmediato y violento». La forma de la pulsión no sólo resume el proyecto testimonial del propio Primo Levi, sino que resume también la inauguración de una tradición, la del tes-

23. Las evidencias de lo que no puede ser interpretado más que como una transformación generalizada en la concepción de la existencia hay que hallarlas en algunos de los más relevantes ejemplos brindados por las ciencias de la interpretación. Este es el caso de la hermenéutica gadameriana, cuya concepción del ser en base a caracteres «débiles» obliga a pensar la historia como transmisión de mensajes lingüísticos en los que el ser «acontece». Nace así una teoría de la interpretación que difícilmente puede asignar un papel determinante al «sujeto» o la «persona». Valga también como ejemplo la revisión de la noción de «sujeto» llevada a cabo por el estructuralismo y el postestructuralismo francés, para quienes la noción de «autor» no será más que una metáfora de una concepción de sujeto trascendental y consciente contra la que opondrán la desconfianza hacia la correspondencia entre el decir del enunciado y el «querer-decir» original.

24. Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, pág. 56.

25. Primo Levi, *Si esto es un hombre*, Ediciones de Bolsillo, pág. 10.

timonio de Auschwitz, cuya apertura es descrita aquí por la forma *urgente* del «deber» u «obligación». Es en este punto donde reside la singularidad del testigo de Auschwitz, pues como sostiene Giorgio Agamben, «sólo si el lenguaje no es siempre comunicación, sólo si da testimonio de algo que no se puede testimoniar, podrá experimentar el hablante algo como una exigencia de hablar».²⁶ Quien experimenta dicha urgencia no puede más que asumir la carga de dar testimonio de la imposibilidad de testimoniar: aquí reside su insalvable naturaleza paradójica en tanto que testigo de la supervivencia tras Auschwitz.

Esta argumentación defendida por Giorgio Agamben en su influyente libro *Lo que queda de Auschwitz* remite sin duda a una figura específica del campo de exterminio: el «musulmán». Quien haya leído más de un relato testimonial acerca de la vida en los «campos» de la muerte estará sin duda familiarizado con una figura que no es sólo que sea un lugar común en la literatura de Auschwitz, sino que resume por sí sola la paradoja del testigo. En el capítulo central de *Si esto es un hombre* Primo Levi los describe en los siguientes términos:

Los *Muselmänner*, los hundidos, los cimientos del campo, ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la última llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente. Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla. Son los que pueblan mi memoria con su presencia sin rostro...²⁷

Aunque no queda del todo claro el motivo por el que empleaban este término para designar en el campo a los «hundidos», vemos ya en estas líneas, y lo confirman el resto de testimonios conocidos, que es una fórmula con intención oximorónica con la que referirse a algunos presos como «cadáveres ambulantes» o «esqueletos vivos». Y si tiene algún sentido la mención a la figura retórica del oxímoron es el de subrayar que al fin y al cabo el «musulmán» representa aquel «no-lugar» en el que los binomios se deshacen y confunden, y para empezar se deshace y confunde el más importante de todos como certeza última de la existencia: el binomio vida-muerte. Con él la identidad del sujeto se vuelve indiscernible y elimina la posibilidad para siempre de distinguir al «hombre» del «no hombre».²⁸ Ante todo ello no es extraño que la coherencia testimonial de Primo Levi le invitara a retomar de nuevo la figura del «musulmán» veinte años más tarde, cuando escribió el ya mencionado libro *Los hundidos y los salvados*. Titula este último libro de idéntico modo a como había titulado antes el capítulo de *Si esto es un hombre* del que procedían las líneas antes transcritas y añade ahora:

Lo repito, no somos nosotros, los sobrevivientes, los verdaderos testigos. Ésta es una idea incómoda, de la que he adquirido conciencia poco a poco, leyendo las memorias ajenas, relejendo las mías después de los años. Los sobrevivientes somos una minoría anómala además de exigua: somos aquellos que por su prevaricación, su habilidad, o su suerte, no han tocado fondo: quien lo ha hecho, quien ha visto la Gorgona, no ha vuelto para contarlo, o ha vuelto mudo; son ellos, los *musulmanes*, los hundidos, los verdaderos testigos, aquellos cuya declaración habría podido tener un significado general.²⁹

Antes se narraba aquí el nacimiento de la figura testimonial del superviviente de Auschwitz según aquella fundacional paradoja por la que la «urgencia» del deber u obligación de hablar sólo se explicaba por la imposibilidad de testimoniar. Ahora, en el desenlace de su proyecto testimonial, Primo Levi, lejos de contradecirse confirma su premisa inicial: el testigo es el que habla por delegación y su voz debe ser la de aquel que no sobrevivió. La paradoja reside en el hecho de que según Primo Levi el único «testigo inte-

26. Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-Textos, págs. 66-67.

27. *Si esto es un hombre*, op. cit., pág. 154-155.

28. *Lo que queda de Auschwitz*, op. cit., págs. 48-49.

29. Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, op. cit., págs. 72-73.

gral» posible hubiera sido el «musulmán», aunque este jamás testimoniaría, y no sólo en cuanto a muerto en el campo, sino también dada su condición de no-humano.

El peligro está en caer en aquello contra lo que el mismo proyecto de Primo Levi nos advierte: la equiparación o la confusión de esta paradójica condición del testigo y su consiguiente imposibilidad de testimoniar con aquella «indecibilidad» que no era otra cosa que una de las clásicas estrategias –la de la sacralización– empleadas por las formas neutralizadoras de la «memoria obligada». ¿Cómo evitar, deberíamos preguntarnos hoy, que aquella descrita paradoja testimonial no reduzca el verdadero testimonio al silencio de un imposible testigo integral? ¿Cómo evitar, tal y como dice Reyes Mate, que la paradoja testimonial deje en «tan mal lugar a la palabra del superviviente»?³⁰ Hay que saber, quizás, interpretar qué dice la voz del superviviente. Aprender a escuchar y leer aquello que afirma la voz del testigo.

Merecería la pena recordar ahora aquel famoso episodio narrado por Primo Levi cuando en *La tregua*, su viaje de retorno a Italia tras su liberación del «campo», da cuenta de la existencia de Hürbinek, un niño de tres años probablemente nacido en Auschwitz que viaja junto a su grupo. Aquel niño, según nos cuenta, sólo era capaz de articular un único sonido, una palabra indescifrable –*massklo, matisklo*– cuyo significado nadie fue capaz de interpretar, y eso a pesar de que entre todos los miembros del grupo sumaban una amplia representación de la mayoría de las lenguas europeas. Levi concluye: «Hürbinek murió en los primeros días de marzo de 1945, libre pero no redimido. Nada queda de él: el testimonio de su existencia son estas palabras mías».³¹ La mediación de Levi explica el fracaso al que está abocada la escritura testimonial, pues es cierto que asume el compromiso –necesario e imposible– de dar a escuchar aquello que debe decir aquél que no puede hablar.

Una ¿palabra? emitida por Hürbinek que recuerda aquel también indescifrable «Pallaksch, Pallaksch» con el que cerraba el poeta de lengua alemana y superviviente de Auschwitz, tan admirado por Primo Levi, Paul Celan su poema «Tubinga, Enero»:

A la ceguera per-
suadidos ojos.
Su –«un
enigma es
manantía pureza» –su
recuerdo de
flotantes hölderlinianas torres en
un vuelo circular de gaviotas.

Visitas de carpinteros ahogados con
estas
sumergidas palabras:

Viniera,
viniera un hombre,
viniera un hombre al mundo, hoy, llevando
la luminosa barba de los
patriarcas: debería,
si de este tiempo
hablase, de-
bería
tan sólo balbucir y balbucir
continua, continua-
mente.
(«Pallaksch, Pallaksch.»)

30. *Memoria de Auschwitz*, op. cit., pág. 227.

31. Primo Levi, *La tregua*, Barcelona, El Aleph, 2002, pág. 33.

La coincidencia entre los versos de Paul Celan y la anécdota narrada por Primo Levi sugiere la oportunidad, como de hecho aprovecha Giorgio Agamben en su libro sobre Auschwitz, de recurrir a la teoría lingüística. Es más, en el diálogo que mantienen los versos de Paul Celan con la obra del poeta romántico alemán Hölderlin –en la aparición de aquella figura patriarcal– resuenan aquellos otros versos del poema *Mnemosyne*: «un signo somos, que no apunta a nada/ sin dolor existimos y casi hemos/ el lenguaje en tierra extranjera perdido». La teoría romántica del lenguaje como enigma liberaba ya a la palabra de su tradicional sujeción a una concepción estrictamente figurativa del signo. Es decir, que aquella característica superación del modelo mimético de representación atribuida habitualmente al movimiento romántico tendría en realidad mucho menos que ver con la idea de la originalidad o la personalidad creadora que con una concepción del individuo que, al no existir fuera del lenguaje, tampoco puede concebirlo como un simple instrumento.

Desde esta perspectiva, el «balbuceo continuo» del poema «Tubinga, Enero» es también el balbuceo del «testigo quebrado» y subraya la falsedad de cualquier principio de indentidad que quiera establecerse a partir de una estricta correspondencia entre el «ser viviente» y el «ser hablante». El valor de las palabras del testigo reside precisamente en esto, en el modo en que muestran cómo se resquebraja la ficción idealista de la metafísica. En el modo en que, consiguientemente, liquidan la confianza en un «querer-decir» original del sujeto consciente. Aquello que nos interpela de su relato no es tanto, o solamente, la verdad factual de lo narrado, sino que lo que nos interpela, y de un modo más apremiante, es su renuncia a un testimonio que se limite a la narración del sufrimiento personal y biográfico desde una confiada primera persona. Alcanzar un significado general para lo testimoniado –tal y como quería Primo Levi– consiste precisamente en dar cuenta de esta necesaria desobjetivización de la primera persona, de modo que el sentido de lo inarticulable –*massklo, matisklo/Pallaksch, Pallaksch*– responde al reconocimiento por parte del «testigo quebrado» de su condición incompleta, de su falta de integridad: de ahí su imposible «querer-ceder» la voz al «testigo integral».

Este es el motivo por el que la voz del superviviente que testimonia la desobjetivización no es aquella «voz sin sonido» de la que hablaba la filosofía heideggeriana. Una voz que, según esta interpretación, no querría «decir ninguna proposición significativa: indicaría y querría decir el puro tener lugar del lenguaje». ³² No es nada anecdótica la interpelación que hizo el superviviente Paul Celan en su poema «Todnauberg» ³³ al silencio de Heidegger ante Auschwitz: «una petición urgente y también un reproche» escrito tras el encuentro que mantuvieron ambos el 24 de julio de 1967 en la ciudad de Friburgo. ³⁴ En realidad, el hermético balbuceo del superviviente no equivale en ningún caso a aquel puro tener lugar del lenguaje, como tampoco emana de su voz el «mudo ardor del *ethos* inmemorial». ³⁵ Es cierto que no es un «balbuceo» proferido por un individuo desde la intimidad de sus vivencias, pero si existe la posibilidad de que sea interpretado como una memoria inconsolable y no como un recuerdo doloroso es precisamente porque el gesto verbal del testigo es siempre particular y su significado no deja de ser histórico, como son también específicas y no ontológicas las posibilidades de ética.

32. Giorgio Agamben, *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Pre-Textos, 2003, pág. 139.

33. «Árnica, eufrasia, el trago del pozo coronado/por un lado con una estrella, // en la cabaña, // la línea escrita en el libro/ –¿qué nombre acogió antes que el mío?– / la línea escrita en el libro, sobre/ una esperanza, hoy, / en la futura (in-lminente) / palabra/ del corazón/ de un pensador, / césped húmedo del bosque, desnivelado, // orquídea y orquídea, / aisladas // lo crudo, más tarde, durante el viaje, / clara, / quien nos conduce, / el hombre/ que escucha lo que se habla/ los a medias/ recorridos senderos/ de estacas en la turbera alta, // humedad, mucha». (Traducción de Andrés Sánchez Pascual).

34. Andrés Sánchez Pascual, Vid. «Celan y Heidegger. Pequeña crónica de un des-encuentro», Barcelona, *Rosa Cúbica*, n.º 15-16, 1995.

35. *Lo que queda de Auschwitz*, op. cit., pág. 150.

El relato testimonial del superviviente Jean Améry es probablemente uno de los mejores ejemplos de lo que aquí se argumenta. En su libro *Más allá de la culpa y la expiación* recordaba aquellas palabras pronunciadas por el escritor vienés Karl Kraus durante los primeros años del Tercer Reich en las que exclamaba: «el verbo expiró cuando despertó aquel mundo». El escéptico Jean Améry, liberado, según nos explica, del idealismo filosófico tradicional, retoma la sentencia sabedor de que la palabra cesa en «cualquier lugar donde la realidad se impone de forma autoritaria».³⁶ De ahí que él no cese en su empeño de hallar una forma de memoria que sólo podrá ser instaurada siempre y cuando los lectores admitan la tarea de hallar sentido y reconozcan también en lo inarticulable de lo leído un significado no determinado por el idealismo desde el que leen, desde el que no podrán seguir leyendo o escuchando una vez hayan asistido a lo narrado.

36. *Más allá de la culpa y la expiación*, op. cit., pág. 80.

Para ello, para instaurar una memoria inconsolable, Jean Améry habla en nombre del superviviente, cuya figuración es particular e histórica: «solo tengo derecho a hablar en mi nombre y además, si bien con prudencia, en nombre de aquellos millones de contemporáneos que sufrieron su condición judía como si interrumpiese una catástrofe natural, y que tuvieron que arreglárselas sin Dios, sin Historia, sin esperanzas mesiánicas y nacionalistas».³⁷ Vemos en su escritura un idéntico gesto al que ya protagonizara Dreyfus cuando apelaba a la humanidad a secas sin que eso significara renegar de su condición de judío: «soy judío, debo serlo y debo querer serlo, en cuanto negación de la identidad no judía», afirma Jean Améry. En efecto, es el hombre liberado de los mitos el que habla, el no-tipo, sabedor de que su palabra no debe cesar pues es ella la que niega la identidad del «tipo».

37. *Ibid.*, pág. 182.

El modo en que se explica en qué consiste la imposibilidad y obligación de ser judío ilustra en gran medida la paradójica condición del testigo: su imposibilidad y obligación de testimoniar. El testimonio del superviviente de Auschwitz es la escritura de aquel cuya identidad, la conciencia de ser judío en el caso de Jean Améry, ha sido cobrada en la catástrofe de los campos y que, por lo tanto, quiere no ser ideológica: «sobre mi antebrazo izquierdo llevo tatuado mi número de Auschwitz; es de lectura más sucinta que el Pentateuco o el Talmud y, sin embargo, contiene una información más exhaustiva. También más vinculante como cifra de la existencia judía».³⁸ Todo ello nos devuelve al inicio de una reflexión cuyo punto de partida interrogaba acerca del modo en que desterrar de forma definitiva la amenaza de repetición totalitaria:

38. *Más allá de la culpa y expiación*, op. cit., pág. 183.

Han transcurrido veinte años desde la catástrofe. Años cargados de honores para los nuestros. Premio Nóbeles en abundancia. Presidentes del consejo de ministros francés con nombres tales como René Mayer, Pierre Mendès-France; un delegado americano de la ONU, un tal Goldberg, profesa el más respetable de los patriotismos anticomunistas de cuño americano. No me fío de esta paz. Declaraciones de derechos humanos, constituciones democráticas, el mundo y la prensa libres. Nada puede adormecerme de nuevo en un sueño de seguridad como del que desperté en 1935.³⁹

39. *Ibid.*, pág. 185.

Evitar el despertar de una realidad totalitaria depende quizás de saber evitar el destierro, de nuevo, del verbo. Es decir, de saber escuchar los relatos de los supervivientes, de saber interpretar el decir de aquel signo que, como decía aquel verso citado de Hölderlin, no apunta a nada. Podría afirmarse que todo depende de este signo que, en palabras de Gadamer leyendo al poeta superviviente Paul Celan, «apunta, pero no tiene objeto... salvo que sea aquel que, al contestar, asume la interpelación».⁴⁰ ■

40. H. G. Gadamer, ¿Quién soy yo y quién eres tú? Comentario a «Cristal de aliento» de Paul Celan, Barcelona, Herder, 1999, pág. 14.

Referencias bibliográficas

AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

AGAMBEN, G., *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Pre-Textos, 2003.

AMÉRY, J., *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia, Pre-Textos, 2001.

ANTELME, R., *La especie humana*, Madrid, Arena Libros, 2001.

KERTÉSZ, I., *Sin destino*, Barcelona, Acantilado, 2001.

LACAPRA, D., *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, F.C.E., Buenos Aires, 2006.

LACOU-LABARTHE, Ph. Y NANCY, J.-L., *El mito nazi*, Anthropos, Barcelona, 2002.

LEVI, P., *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik, 1987.

LEVI, P., *La tregua*, Barcelona, Muchnik, 1988.

LEVI, P., *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 1989.

MATE, R., *Memoria de Auschwitz*, Madrid, Trotta, 2003.

MATE, R. (ed.), *La filosofía después del holocausto*, Barcelona, Riopiedras, 2000.

TODOROV, Tz., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo xx*, Barcelona, Península, 2002.

VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 1998.

VATTIMO, G., *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 2002.