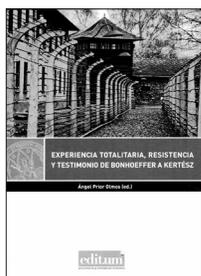


# Testimonio del totalitarismo

Laura Replinger

laurareplinger@gmail.com



Prior Olmos, Ángel (ed.), *Experiencia totalitaria, resistencia y testimonio de Bonhoeffer a Kertész*, Murcia, Editum, 2015, 220 pp.

*Experiencia totalitaria, resistencia y testimonio de Bonhoeffer a Kertész* es el resultado de un proyecto de investigación en el que bajo la dirección de Ángel Prior Olmos (catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia), se recogen textos de investigadores como Carmen González Martínez, José Antonio Fernández López, Dámaso Eslava García y Fuensanta Pérez Mengual.

El libro se estructura en su mayoría en capítulos monográficos en los que se parte de la recopilación y análisis de los escritos testimoniales, ensayísticos y literarios de Dietrich Bonhoeffer, Primo Levi, Jean Améry, Hannah Arendt e Imre Kertész. Todo este material está articulado bajo líneas temáticas relacio-

nadas, entre otras, con nociones como *responsabilidad, culpa, memoria e identidad*, con el objeto de entender qué fue la experiencia totalitaria y cómo se la concibe hoy en día; siendo la principal inquietud del proyecto el prevenir contra el olvido de dicha experiencia.

Es por esto que aunque la selección de autores no se circunscribe solo al ámbito judío ni al de quienes sufrieron la vivencia concentracionaria, tampoco ésta es casual: todos los autores reunidos fueron testigos directos de las consecuencias de la enajenación totalitaria. Si bien es cierto que el relato testimonial es a menudo limitado (Levi, en efecto, dice que el verdadero testigo no sería el superviviente sino el *hundi-*

do, aquel que no regresó, ya sea porque fue ejecutado o porque quedó marcado hasta el punto de perder su capacidad de recordar y reflexionar (p. 101)), no obstante es absolutamente necesario, en su carácter de recuerdo, para comprender y formarse una idea visceral de lo que supuso la experiencia totalitaria.

Quizá hablar de *comprender* resulte inadecuado. *Comprender* es una palabra que le plantea problemas a Levi, que la asocia a *justificar*, por lo que prefiere el término *conocer*. Como defiende él, el totalitarismo no es justificable, «en el odio nazi no hay racionalidad: es un odio que no está en nosotros, está fuera del hombre» (p. 124). Motivo por el cual siempre se nos aparece como un acontecimiento desconcertante dentro de la historia contemporánea. De hecho, una pregunta que suele emerger es acerca de la *intelectualidad*. Ésta se plantea de dos modos: la primera atiende a la confusión que produce pensar que una sociedad con una sólida tradición literaria y filosófica como la alemana pudiera degenerar en esa crueldad; la segunda se interroga sobre si ser un intelectual, si estar educado en esa tradición literario-filosófica proporcionaba algún tipo de apoyo o marco de seguridad espiritual para el prisionero del campo de concentración.

A la primera duda responde Bonhoeffer en un texto sobre la distinción entre la maldad y la necesidad, adjuntado en *Ética*. El hombre culto no es impermeable a la necesidad ya que esta «no es esencialmente un defecto intelectual sino un defecto [de humanidad]» (p. 61). La necesidad es más peligrosa que la maldad porque no se llega a ella «por el

hecho de que determinadas facultades del hombre –por ejemplo las intelectuales– se atrofien o queden anuladas súbitamente, sino porque el hombre queda desprovisto de su independencia interna bajo la subyugante impresión del despliegue del poder» (p. 62). El necio es dependiente de la ideología interiorizada. Está deslumbrado, dice Bonhoeffer y, por tanto, capacitado para cualquier mal sin ser capaz de verlo (ibíd.).

En cuanto a la segunda pregunta vemos cómo con desaliento responde Jean Améry en el capítulo que le dedica José Antonio Fernández. El autor da cuenta, por parte de Améry, del «descubrimiento demoledor de lo inservible de un excelso bagaje humanístico frente a la violencia extrema» (p.155). Améry, graduado en Filosofía y Letras en Viena y enamorado de la herencia cultural germana, asiste atónito al repudio de ésta hacia él y, lo que es peor, al hecho de que su amor por ella no le concede ningún consuelo que lo ampare del maltrato del *Lager*. Allí, ser un intelectual, un hombre de *espíritu*, no servía de nada. Allí, el *hombre de espíritu* estaba solo con su espíritu (p. 156). El prisionero culto no era en Auschwitz más que un «trabajador no cualificado, obligado a desempeñar su labor al aire libre, lo que equivalía, por lo común, a una sentencia de muerte» (p. 161).

La cuestión de la intelectualidad en el totalitarismo es un tema relevante que sin embargo solo asoma la cabeza como indicativo de un trauma mayor: la sensación, cuando no la convicción, por parte de toda una generación (la de los autores), de haber presenciado

el aniquilamiento de un patrimonio de valores morales y filosóficos. «En *Aproximaciones al problema alemán*», escribe Ángel Prior, «Arendt se refiere al nazismo como «catástrofe de la cultura europea» y «ruptura de todas las tradiciones en Alemania»» (p. 183). Prior considera la noción de *colapso moral* como una de las más importantes en la visión de Arendt sobre el totalitarismo. «Se trata del colapso moral de la sociedad alemana y de la sociedad europea en su conjunto, de la desaparición de las máximas morales y de los mandatos religiosos» (pp. 183-184). Todas las reglas tradicionales de moral y comportamiento que se creían inamovibles e intemporales demostraron ser caducas. Por eso la autora, en un pensamiento tangente al de Bonhoeffer, considera, como veremos, que un concepto de *responsabilidad* no se puede orientar guiado por esas máximas que Bonhoeffer tilda de *abstractas*.

El totalitarismo, pero sobre todo el periodo post-totalitario, es vivido por estos autores con gran pesimismo. Nos percatamos de que en concreto a Primo Levi, Jean Améry e Imre Kertész les acompaña una impresión constante de amputación de identidad y de desamparo que, en el caso de los dos primeros, coaguló en una frustración fruto por un lado de la desilusión de ver que en el fondo nada había cambiado (en Imre Kertész esto se hizo más patente tras vivir un segundo totalitarismo: el comunista), y por otro del agotamiento de exigir una responsabilidad colectiva que nunca es satisfecha. Para Levi, que en *Los hundidos y los salvados* narra la involución hasta la condición de

animales a la que los carceleros nazis sometieron a los prisioneros, la excusa clásica en el *deber* y en la presión ideológica con la que Eichmann y Rudolf Höss intentaron sacudirse de responsabilidad moral no le sirven (un pretexto que, como tendremos ocasión de comprobar, a Hannah Arendt tampoco). Del mismo modo, Levi critica el viejo tópico del universo concentracionario como un cosmos cerrado del cual la población se mantenía ignorante. La industria, por ejemplo, «sacaba provecho de la mano de obra prácticamente gratuita que proporcionaban los campos» (p. 105), por no hablar de la proyección y construcción de hornos crematorios por parte de la Topf de Wiesbaden.

Del colaboracionismo industrial también informa Carmen Martínez en el capítulo introductorio del libro; pero no solo del colaboracionismo industrial, sino ante todo del complejo entramado de colaboracionismo civil. A propósito de autores como Robert Gellately, se nos cuenta cómo pese al poder atribuido a la Gestapo, dicha organización (así como cualquier otra de la Alemania nazi), difícilmente hubiera podido desarrollar su labor de control sin una activa participación civil en el suministro de información (p. 26); es más, bajo la apariencia de pura ideología, el Estado nazi financió la maquinaria de guerra animando al saqueo de los bienes judíos (p. 28).

Estamos viendo que ciudadanos *corrientes* se convirtieron en asesinos de masas y sin embargo no podemos hablar de pura maldad, o de *mal radical*. El mal radical, según Arendt, es aquel

que tiene límites por estar enraizado a una memoria y a un pensamiento (p. 197). Así, para el nazismo sería más conveniente emplear una nueva concepción. Lo que define al nazismo es un mal que Arendt llama *banal*. Esto es, un mal caracterizado por un tipo de delito nuevo en la historia: «la matanza administrativa»; un crimen solo posible gracias a la cobertura burocrática de todo un sistema gubernamental (p. 179) que convierte a los hombres en funcionarios y engranajes, que los vuelve necios. En Eichmann y otros como él, encontramos hombres olvidados de sí mismos, refugiados de su historia y liberados de la angustia de tomar decisiones limitando su acción a la obediencia ejemplar de las leyes del país.

No obstante, como ya adelantábamos, para Arendt la apelación al deber y a la alienación no eximen de responsabilidad. La responsabilidad jurídica atiende al acto, no a los motivos (es posible el mal aún sin motivos); y tampoco atiende a las circunstancias ni, por tanto al «aspecto funcional (*pieza de engranaje*), por lo que no debe aceptarse el argumento [...] de la obediencia: si se obedece, se apoya» (pp. 181-182). Escudarse en la obediencia es de igual modo inservible respecto a la responsabilidad personal y moral, ya que, de acuerdo a Arendt, la obediencia y la conducta moral no tienen nada que ver. La moral ««tiene que ver con el individuo en su singularidad» y el criterio de lo que está bien y lo que está mal no depende en última instancia de hábitos, costumbres, mandamientos o principios, sino de lo que yo decido en relación conmigo mismo» (pp. 189-

190). Se hablaba antes de *colapso moral*, esto es, que todas las leyes y tradiciones morales se hallaban en suspensión debido al momento límite que se estaba viviendo. En estas circunstancias no hay normas bajo las que resguardarse: uno ha de decidir por sí mismo y aclimatar sus decisiones a las exigencias del entorno. En eso consiste ser *responsable* para Arendt en consonancia con la tesis de Dietrich Bonhoeffer.

Ser responsable consiste, sostiene Bonhoeffer, en ajustarse y actuar en función de lo que la realidad me impone y no en ajustarse a unos ideales, a unas leyes morales absolutas, intemporales y genéricas. Quien se limita a obedecer órdenes, pues, nunca realizará un acto de responsabilidad personal, «que es el único capaz de alcanzar al mal en su centro y vencerlo. Al final, el hombre del deber tendrá que cumplir incluso las órdenes del mismo diablo» (p. 55). Por eso Dámaso Eslava García concluye a raíz de su estudio de Bonhoeffer, que si nos mantenemos vinculados a una moralidad abstracta y si nos alineamos «con una ideología ética o política que justifique todos nuestros actos en función del fin que propone», no solo no resistiremos al mal, lo más probablemente es que lleguemos a ser sus aliados (p. 51).

Para terminar, y teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, el problema que queda es cómo enfrentarse y responder a un contexto en el que la línea divisoria entre crimen y civismo quedó tan diluida. El nazi, hemos visto, era un sujeto sin memoria. Aún después de la guerra, los ciudadanos alemanes todavía rechazaban recordar y saber; pero

no solo ellos: muchas víctimas, heridas de horror, optaban igualmente por olvidar. La negativa hacia la memoria es el motivo de mayor intranquilidad de estos autores, pues entienden que si, como dice Arendt, el mal proviene de la incapacidad de recordar (p. 197), operar como si el totalitarismo nunca hubiese tenido lugar o como si fuese un episodio anecdótico de la historia reciente, puede incurrir en que el horror vuelva a producirse. El ejercicio de la memoria se convierte de esta manera en la mejor defensa contra el mal. Puede que Améry estuviera en lo cierto en valorar de inútil su bagaje literario-filosófico dentro de Auschwitz y que por ello esa herencia mereciera su rencor, pero no deja de ser verdad, como él admite, que también esa herencia constituye la única alternativa para prevenir un nuevo advenimiento fascista (p. 154).

Mantener viva la memoria se presenta, además de como precaución frente a otra amenaza totalitaria, como marco de estabilidad que permite sobrevivir a la experiencia, ya no totalitaria, sino post-totalitaria. Comenta Fuensanta Pérez Mengual en su texto de Levi, que uno de los éxitos más perversos del nazismo fue provocar una «culpa compartida» en las víctimas (p. 101). Por un lado porque las sometió a colaboración dentro del *Lager*, y por otro porque logró que se sintieran indignas de haber salido con vida del mismo. Debido a esto, el relato tes-

timonial al que Levi, Améry y Kertész comprometieron sus vidas para exigir responsabilidad histórica y hacerse responsables de su historia, es al mismo tiempo una forma de digerir la culpa frente a los que sucumbieron.

El que el proyecto de este libro concluya con el monográfico de Imre Kertész es, no cabe duda, un intento de arrojar algo de esperanza. Sin ser ajeno al mismo pesimismo que sobrevuela a los demás, este autor supo transformar el sufrimiento en fuerza motora creativa. Sustraerse a la culpa de haber sobrevivido puede ser imposible, pero al menos, «la creación literaria ayuda a devolver la dignidad y la integridad del yo, y ayuda a dignificar la memoria de los ausentes removiendo las conciencias del presente» (p. 206).

Es verdad que hablamos de una memoria cargada de dolor, pero no debemos ni olvidar el sufrimiento ni mucho menos temer recordarlo. Esa sería la auténtica victoria del nazismo (p. 209). «El sufrimiento, que es en esencia «vivir y padecer el destino humano», ha sido para la humanidad [...], hasta no hace demasiado, la fuente profunda del saber sin la cual era inconcebible la creación y el obrar humanos» (ibíd.). Solo a través del recuerdo se puede conservar el espíritu crítico y hacerse cargo de las víctimas de aquellos que torcieron el rostro ante ese espíritu. Olvidar, como decía Améry, no condenaría a los asesinos, sentenciaría a los asesinados por la historia (p. 139).

.....  
LAURA REPLINGER es alumna del Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia.