

# LA POSIBILIDAD DE COMPRENSIÓN. VOLVER SOBRE AUSCHWITZ

María Paula Blois

Universidad de Buenos Aires

**Resumen.-** En este trabajo se presenta una reflexión en torno a una situación de violencia política, fundada en la eliminación física y simbólica de un otro constituido como peligro, que parece haber subvertido los límites de lo humano y conmovido los dominios del pensamiento y de la acción. Tras considerar diferentes dimensiones comprometidas (humanidad, palabra, testimonio), se evalúa la posibilidad de la actual comprensión de tal situación. Se trata, en definitiva, de examinar qué lugar ocupa un proceso histórico de violencia política en nuestro presente.

**Palabras clave.-** *comprensión, violencia política, humanidad*

**Abstract.-** This paper presents a reflection on a situation of political violence, based on the physical and symbolic removal of another established as a danger, which seems to have subverted the boundaries of humanity, and changed the domains of thought and action. After considering different dimensions involved (humanity, word, witness), we evaluate the possibility of the current comprehension of this situation. In short, is an attempt consider what place occupies a historical process of political violence in our present.

**Keywords.-** *comprehension, political violence, humanity*

## I.

Denso símbolo de una malograda humanidad, marca indeleble y medida de todo lo subsiguiente, el nombre Auschwitz se ha erigido como síntesis representativa del nazismo.

Horrible novedad y necesariamente pensable, decible y humana, Auschwitz es para muchos una llaga de la modernidad que exige un profundo trabajo de reevaluación de las dimensiones y valores que configuraban, hasta el momento de su realización, el mundo social-humano.

Si ni en sus orígenes ni en sus efectos, hay acto o palabra valorativamente neutros, en el caso que se observa las dimensiones políticas implicadas son evidentes. Decir algo sobre lo acontecido en los campos nazis supone posicionarse respecto de una realidad pasada en la que el poder de unos sobre otros ha generado una situación tal que parece haber conmovido acepciones comunes y demanda, por lo tanto, nuevas miradas y redefiniciones. Cuáles se

dispongan, quién las legitime y qué sentidos y prácticas habiliten, constituyen soluciones políticas, éticas y cognitivas fundamentales. En este caso, como en otros, las preocupaciones epistemológicas no pueden desvincularse de preocupaciones ético-políticas.

## II.

Comprender, señala Primo Levi, significa contener, ponerse en el lugar del otro, identificarse con él. Para Levi, ningún “hombre normal” podrá jamás identificarse con Hitler, Himmler o Goebbels porque el odio nazi está fuera del hombre y no hay pensamiento posible que consiga conducir a él.

La imposibilidad de comprensión resulta aquí del cuestionamiento a la humanidad de los nazis.

Pero Levi sigue: “Si comprender es imposible, conocer es necesario, porque lo sucedido puede volver a suceder (...) por ello meditar sobre lo que pasó es un deber de todos. Todos deben saber, o recordar, que tanto a Hitler como a Mussolini, cuando hablaban en público, se les creía, se los aplaudía, se los admiraba, se los adoraba como dioses” (2005: 242).

Primo Levi habla con la voz autorizada de quien estuvo allí y son sus palabras las que hemos elegido como llave de acceso a la realidad de los campos. Para continuar, no obstante, es necesario precisar con qué significaciones y desde qué lugar –diferente al de Levi- las nociones de lo “humano” y de “comprensión” –polisémicas, sociales e históricas- serán aquí utilizadas.

El término comprensión adquiere un significado particular en el campo de las disciplinas sociales. Desde fines del siglo XIX, y todo a lo largo del siglo XX, el sentido del término fue reformulándose y variando en elaboraciones enraizadas en diferentes tradiciones teóricas que, ramificándose y conectándose, han procurado dar con formas de abordaje al subjetivo y complejo mundo de la experiencia social- humana. En este trayecto histórico de cambio conceptual, la comprensión fue abandonando progresivamente los elementos empáticos que la subyacían en un primer momento –que Levi le atribuye- e incluyéndose en diferentes perspectivas como dispositivo teórico-metodológico propicio para el alcance del conocimiento sobre lo social.

Las contribuciones de las escuelas “comprensivas” (Giddens, 2001) fueron decisivas para la conformación las formas de la actual investigación social. Retomando ciertos planteos de Giddens (2001), consideramos a la comprensión –genérica para toda interacción social- como una vía necesaria en el estudio de mundos sociales estructurados y estructurantes de la praxis humana, mundos provistos de sentidos realizados por hombres activos e históricamente situados.

Comprender es hacer inteligible y, por lo tanto, la comprensión apunta a producir ese necesario conocimiento que Levi reclama, deviniendo en un acto político que contribuye a emplazar a los campos de exterminio y concentración en una perspectiva desde la cual reflexionar y hablar acerca de la realidad del hombre.

De acuerdo a esto, ni Hitler, ni Himmler, ni Goebbels, ni ningún otro personaje puede ser excluido de una “humanidad normal” porque el conocimiento de sus razones, prácticas, valores, voces y miradas es necesario. Saber y meditar sobre lo que ocurrió es un deber porque, además, como Levi dice, “lo sucedido puede volver a suceder” (2005).

Hans-Georg Gadamer, autor inscrito en la perspectiva hermenéutica, advierte sobre la historicidad de toda comprensión. Gadamer señala que no existe un punto exterior, fuera del condicionamiento histórico, desde cual generar el conocimiento y que, por lo tanto, la comprensión debe ser consciente del perpetuo acontecer, de que la historia no es algo acabado sino algo que se configura incesantemente y de lo cual formamos parte. El sentido de la historia, entonces, se autodetermina permanentemente y la verdadera comprensión del pasado supone su integración en el auténtico acontecer del presente: el pasado y el presente, los distintivos marcos de sentido que implican, median entre sí constantemente en la comprensión histórica.

En el caso que nos interesa, la experiencia relatada por Levi y por otros que allí estuvieron, todo lo que nos llega de los campos y desde ellos, asumirá su sentido de acuerdo a lo que hoy, aquí y desde nuestra perspectiva preguntemos. Porque, como sostiene Gadamer, la comprensión comienza con una apertura instaurada por una pregunta que emerge de la propia experiencia. Preguntar por los campos de concentración hoy es integrarlos, hacerlos formar parte desde el aquí y ahora, en nuestro presente. Y, si el conocimiento histórico requiere de relatos, voces, miradas y obras ajenas, es en la práctica propia donde pueden asumir su plena significación y empezar a formar parte de la propia realidad social.

Estos pocos elementos tomados de las densas elaboraciones de Gadamer resultan valiosos porque al señalar la propia y necesaria intervención en la comprensión de los acontecimientos, instan sobre nuestro compromiso en la generación del conocimiento histórico.

Explícitamente tratando la cuestión de los campos de concentración nazis, Giorgio Agamben plantea la noción de “aporía de Auschwitz”. Con ella señala claramente los problemas que emergen en torno a la comprensión de lo ocurrido en los campos. Dice Agamben, aclarando qué implica esa noción, que lo que pasó en los campos les parece a quienes han sobrevivido lo único verdadero e inolvidable pero que esa verdad resulta, asimismo, inimaginable, es decir, una verdad que no puede reducirse a los hechos que la constituyen. La “aporía de Auschwitz” consiste en la ocurrencia de “unos hechos tan reales que, en comparación con ellos, nada es igual de verdadero; una realidad tal que excede necesariamente sus elementos factuales” (Agamben 2000:9).

Esta divergencia, estos desajustes que se instauran entre lo sucedido, lo vivido, lo expresado, lo real, lo comprensible y lo comprendido, marcan gravemente el entendimiento, pero, como señala Agamben, la “aporía de Auschwitz” no es otra que la aporía que caracteriza a todo conocimiento histórico.

En este punto los elementos rescatados de la propuesta de Gadamer pueden cruzarse con la perspectiva de Agamben: la aporía señalada puede considerarse como el punto fundante de un conocimiento histórico que se instituye a partir de lo objetivo y lo subjetivo y busca acceder a una verdad que va más allá de los simples hechos. La comprensión histórica implica más que la

mera reconstrucción del pasado, más que la descripción y el ordenamiento preciso de los acontecimientos, porque contiene, además de ellos, el concebir de múltiples sujetos en diálogo. El conocimiento histórico es conocimiento del otro, de hombres del pasado que soportan diferentes tipos de alteridad: la del ser extraño, la del ser pasado y la creada por la mediación, por la inscripción que implica la comprensión.

La diversidad de los sujetos implicados en la realización histórica de los campos de concentración -los que mandan, los que cumplen, los que sufren, los que observan, los que callan, los que ignoran, los que heredan- y la variedad de perspectivas posibles de análisis exceden evidentemente lo abarcable en este trabajo. Se comienza entonces examinando "...de cuanto en Auschwitz ha sido el hombre capaz de hacer con el hombre". (Levi 2005: 81)

### III.

El régimen nazi denegó a millones de seres humanos su pertenencia a la especie humana declarándolos seres inferiores que debían ser esclavizados o exterminados. El nazismo actuó de acuerdo a un proyecto de remodelación biológica de la humanidad donde el exterminio planificado y burocratizado se realizó con métodos industriales. Según Esther Cohen (2006), quien a su vez retoma a Hannah Arendt, se trató de transformar el concepto de ser humano, y por eso la ignominia de los campos debe afectarnos a todos.

Pero, además de esta modificación de lo humano, también la posibilidad de su efectivo cumplimiento histórico obligó al hombre a reflexionarse en tanto ser capaz de la consumación de los campos de concentración y exterminio. Que haya sido posible el ideal de eugenesia nazi, que ese ideal pudiera llegar a concretarse en forma de guetos, campos y muertes sistemáticas, que algunos seres hayan podido vivir en condiciones que parecieron desafiar el límite de lo humano, todo ello, enseñó al hombre nuevas cosas sobre el hombre. Lo humano tuvo que ser necesariamente repensado luego de que el proyecto de su transformación haya podido formar parte de un régimen político y haya implicado la generación de situaciones desmesuradas, inconcebibles hasta el momento.

En parte necesidad, este replanteo acerca de lo humano es también un deber. Como Cohen señala, en tanto Auschwitz no fue solamente edificado por el nazismo, el imperialismo del siglo XIX, el nacionalsocialismo, el racismo y el antisemitismo de siglos, sino también por "el Hombre, indiferente, ciego ante el exterminio y al borramiento del rostro humano", la experiencia de los campos nos convoca a todos (2006:11).

Según Hannah Arendt la transformación de la naturaleza humana ejercitada en los campos se acometió mediante la dominación total cuyo resultado fueron los "cadáveres ambulantes". La tarea se completaba con una serie de pasos que comenzaba por matar en el hombre a la persona jurídica para proceder al asesinato de la persona moral y finalmente aniquilar todo rasgo de individualidad. Sin una ley convenida, en condiciones extremas que comprometían toda forma de solidaridad humana, donde hacer el bien se volvió imposible y la complicidad conscientemente organizada se extendió a los

prisioneros, los sujetos dejaban de serlo para pasar a formar una masa uniforme. “El auténtico horror de los campos radica en el hecho de que los internados, aunque consigan mantenerse vivos se hallan más efectivamente aislados del mundo de los vivos que si hubiesen muerto...” (Arendt 1982: 574).

Pero, ¿quiénes han perpetrado semejante proyecto?

La humanidad o demoníaca calidad de los nazis responsables del exterminio fue una cuestión abordada reiteradas veces.

Daniel Feierstein (2000) advierte sobre cómo, para el caso del exterminio nazi u otros procesos genocidas, la “demonización” o “patologización del asesino” puede funcionar como una simplificación que, barbarizando lo ocurrido, desvía y aleja la posibilidad de toda comprensión favoreciendo una interpretación que acentúa la unicidad del acontecimiento y lo aísla de sus elementos causales. Además, según este autor, si un genocidio –definido como la eliminación premeditada y sistemática de un gran número de hombres- fue ejecutado por dementes, la insanía invocada los hace inimputables desde el punto de vista de la lógica del derecho moderno. En su perspectiva, cuando Hannah Arendt sugirió que figuras como Himmler poco tenían de locos o sádicos y sostuvo que eran padres de familia ejemplares y “hombres de trabajo”, tuvo problemas de aceptación porque sus ideas subvertían el esquema reinante. Para Feierstein, la importancia de las afirmaciones de la autora radicaba en que otorgaban elementos significativos para demoler la supuesta “inimputabilidad” de los genocidas y sus colaboradores.

Concebir en términos de inhumanidad a quienes participaron de la experiencia genocida es anular una capacidad crítica fundamental y cancelar, por lo tanto, el valor de la memoria y de la comprensión como matrices de la historia y, desde ya, del presente y del futuro.

La noción de “banalidad del mal” que Arendt desarrolló tras su presencia en el juicio de Eichmann, apunta a señalar la “aterradora normalidad” de la existencia de los muchos hombres que no eran ni perversos ni sádicos, sino inconscientes, hombres que no entendían haber obraron mal. Los funcionarios nazis de los campos de exterminio no fueron demonios sino burócratas comunes. El terrible mal pudo ser producido por ejecutores bastante ordinarios, personajes mediocres, hombres comunes que realizaron su trabajo irreflexivamente, sin evaluar la grandeza de sus actos. Y es esta “normal” irreflexión y su poder evidenciado en la realización de los campos nazis lo que cargará, de ahí en más, a todos hombres.

Planeado y ejecutado por hombres normales, y aun sin considerar la distinción de los diferentes grados de responsabilidad de los implicados, la gravedad del genocidio nazi no pudo dejar de evidenciarse en el momento del juicio: el crimen era tal que sobrepasó los límites de aplicación de la ley jurídica.

Con respecto al tema del juicio y al establecimiento de la verdad, Agamben es claro: el derecho no agotó la cuestión, el problema era tan grande que puso en cuestión al derecho mismo. “Lo decisivo es sólo que las dos cosas no se confundan, que el derecho no albergue la pretensión de agotar el problema. La verdad tiene una consistencia no jurídica...” (Agamben 2000: 16) Aunque los procesos hayan concluido, para este autor, la verdad sobre Auschwitz, su enseñanza ética, es aun una cuestión pendiente.

Por su parte, Paul Ricoeur plantea la emergencia de una “situación silenciosamente conflictiva entre el enfoque jurídico y el enfoque histórico de los mismos acontecimientos” (2004: 421) durante los juicios de los crímenes de los regímenes totalitarios del siglo XX. Según el autor los tribunales y jueces penetraron en el territorio del historiador antes de que sus veredictos se grabaran en la historia, por su lado, los historiadores intentaron hacer su oficio bajo el peso de la condena moral, jurídica, política, resultado de la misma instancia judicial que el veredicto del proceso penal, veredicto que a su vez, corrieron el riesgo de reforzar, atenuar, etc.

Debido a la dificultad planteada por la calidad excepcional de los crímenes, Ricoeur se pregunta en qué medida es posible un tratamiento historiográfico de lo inaceptable. La singularidad e incomparabilidad éticas se deben a la magnitud del crimen: ¿es posible comprender sin disculpar? Para el autor, la comprensión histórica implica una utilización distintiva de las categorías de unicidad y de comparabilidad, diferente respecto de su uso en el dominio de la moral. La comprensión puede contribuir a la reapropiación de un pasado reprobado, pero es necesario diferenciar la unicidad del crimen nazi en el orden judicial, político, moral e historiográfico. La singularidad histórica no es la singularidad moral, aunque la singularidad por exceso de mal no se puede separar del todo de rasgos históricos identificables. La incomparabilidad sólo significa en virtud del grado cero de semejanza, es decir, en el marco de un procedimiento de comparación. Se trata de no confundir excepcionalidad absoluta en el plano moral con incomparabilidad relativa en el plano historiográfico. Ricoeur concluye que el vínculo entre el uso moral de las ideas de incomparabilidad y su uso historiográfico estaría dado en la idea de ejemplaridad de lo singular: “La idea de singularidad ejemplar sólo puede formarse por una opinión pública ilustrada que transforma el juicio retrospectivo referido al crimen en juramento de evitar su retorno” (2004:433).

Además de los cuestiones vinculadas a la humanidad de sus ejecutores, la obra nazi suscitó reflexiones acerca de hasta qué punto el hombre podía resistir la degradante realidad de los campos de concentración.

Bajo la fuerza legitimadora de un racismo científicizado millones de individuos fueron definidos como seres inferiores a los que una raza superior debía aniquilar, seres portadores de una negatividad que justificaba su eliminación. Socialmente el proceso de discriminación se habían impuesto desde antes del de eliminación, las condiciones de reproducción se habían visto seriamente amenazadas: las personas habían sido separadas de sus trabajos, sus bienes habían sido confiscados y ellas habían sido recluidas en los guetos. Pero es en los campos de concentración y de exterminio, al final del proceso, donde las condiciones se vuelven aún más extremas.

Primo Levi sostiene que el campo de concentración es el lugar de la deshumanización. Es el espacio donde la vivencia del tiempo y la experiencia de la palabra se anulan: “el futuro estaba ante nosotros gris e inarticulado, como una barrera invencible (...) la historia estaba parada.” (2005: 150), “...el uso de la palabra para comunicar el pensamiento, ese mecanismo necesario y suficiente para que el hombre sea hombre, había caído en desuso” (2005: 549).

Y así como lo humano se pone en entredicho, también la ética que lo define. Allí todo lo del mundo “civilizado” se trastoca y sus categorías organizadoras

fundamentales se vuelven insensatas. Qué pueden significar en el campo de concentración, reflexiona Levi, “las palabras ‘bien’ y ‘mal’, ‘justo’ e ‘injusto’ (...) cuánto de nuestro mundo moral normal podría subsistir más allá de la alambrada de púas” (2005: 116).

Levi insiste: para los detenidos la realidad de los campos perdía los límites precisos ante la ausencia de un armazón político- moral.

La degradación absoluta se efectuó con procedimientos efectivos y formidables. De ello da cuenta la formación de jerarquías de prisioneros-funcionarios que, configurando un espacio híbrido, anularon la posibilidad de una clara demarcación entre cautivos y victimarios: “el mundo en el que uno se veía precipitado era efectivamente terrible pero, además, indescifrable: no se ajustaba a ningún modelo, el enemigo estaba alrededor, pero también el “nosotros” perdía sus límites...” (2005: 498). La “zona gris”, en los términos de Levi, esta “demente jerarquía querida por los alemanes”, pudo germinar gracias al perjuicio insoportable ya infligido, a la desesperada situación de pura supervivencia y a la consecuente reducción de posibilidad de elección moral.

Pero dentro del juego corruptivo de los campos, las infames Escuadras Especiales, constituidas por prisioneros que se encargaban de llevar a otros a las cámaras de gas y cremarlos son, según el autor, el delito más demoníaco del nacionalsocialismo. Por su implicación en dichas acciones, a los prisioneros no les quedaba ni siquiera la conciencia de saberse inocentes.

Sin embargo, a pesar de todo, Levi viabiliza la recomposición de lo humano al salir del campo, e incluso allí dentro nos habla del mantenimiento de una disposición incorruptible: “porque el *Lager* es una gran máquina para convertirnos en animales, nosotros no debemos convertirnos en animales (...) nos ha quedado una facultad y debemos defenderla con todo nuestro vigor porque es la última: la facultad de negar nuestro consentimiento” (2005: 65).

Y si dentro del campo, el uso de la palabra, signo del hombre, había caído en desuso, al salir Levi resuelve hacer uso de ella como acto de resistencia a la ignorancia, al olvido del pasado ante aquellos que como “...los mandos de las SS y los servicios de seguridad se dedicaron, después, con esmero, a evitar que quedara testimonio alguno” (2005: 447).

La palabra denegada en el campo es recuperada por el hombre que testimonia por los hombres.

Y es a esta palabra que distintos pensadores atribuirán la capacidad de enseñar lo humano después de Auschwitz.

Ahora bien, con respecto al testimonio Levi va a señalar una paradoja: los sobrevivientes no son los auténticos testigos, éstos sólo representan a una minoría exigua. Los testigos legítimos son “los hundidos”, aquellos verdaderamente representativos que no han vivido, que han perecido sin poder dar su testimonio. En términos de Agamben: “los auténticos testigos, los testigos integrales, son aquellos que no han brindado testimonio ni hubieran podido hacerlo” (2000: 34).

Para Levi, los sobrevivientes, testimonian “por cuenta de terceros”, hablan “por delegación”. “Al cabo de los años, hoy se puede afirmar que la historia de los Lager ha sido escrita casi exclusivamente por quienes, como yo, no han

llegado hasta el fondo. Quien lo ha hecho no ha vuelto, o su capacidad de observación estuvo paralizada por el sufrimiento y la incompreensión” (2005: 481). Dar testimonio se convierte para Levi en un acto de lucha por el que se da voz a quien ya no puede hablar, acto de lucha y de resistencia que contribuye a la reconstitución de la verdad histórica y a la prevención de una repetición de lo ocurrido: “Ha sucedido y, por consiguiente, puede volver a suceder: esto es la esencia de lo que tenemos que decir” (2005: 648).

Por su lado, Agamben problematiza la idea de hablar por delegación: “los hundidos no tienen nada que decir... Quién asume la carga de testimoniar por ellos sabe que tiene que dar testimonio de la imposibilidad de testimoniar” (2000: 34).

Para este autor Auschwitz ha descubierto la emergencia de una nueva materia ética que consiste justamente en la eliminación de la posibilidad de distinguir entre hombre y no-hombre. El “musulmán”, aquel deportado devenido, usando las palabras de Arendt, en “cadáver ambulante”, es quien instaaura esta imposibilidad. El musulmán es el “nervio” del campo, el ser indefinido en el que la humanidad, la vida, la ética y la política transitan sin solución de continuidad, es el “no-lugar” donde todas las barreras disciplinarias y todas las taxonomías existentes hasta el momento se arruinan. Para Agamben el campo nazi no es solamente un espacio de exterminio sino uno donde se enseña un experimento, los límites de la humanidad, el umbral entre el hombre y el no hombre; “...que se puedan perder dignidad y decencia más allá de toda imaginación, que siga habiendo todavía vida en la degradación más extrema: este es el mensaje atroz que los supervivientes llevan a la tierra de los hombres desde el *campo*” (2000: 71).

El musulmán ha penetrado en una región de lo humano que exige empezar a pensar en la revisión de una ética ya quebrantada. Para Agamben, Auschwitz lo descubre: “el hombre es aquel que puede sobrevivir al hombre” (2000: 140). El musulmán es el hombre -“puesto que negarles simplemente su humanidad significaría aceptar el veredicto de las SS” (2000: 65)-, el verdadero testigo de lo humano, que ha visto destruida su humanidad. Y allí la enseñanza de Auschwitz: no es posible destruir cabalmente lo humano, siempre queda un resto.

Agamben y Levi, desde sus diferentes lugares, reivindican el testimonio. Es el testimonio el que, por su presencia o por su imposibilidad, enseña a los hombres sobre el hombre. Para Levi el testimonio puede obstruir la posibilidad de que “cuanto más se alejen los acontecimientos, más crezca y se perfeccione la estructura de la verdad acomodaticia” (Levi 2005: 489). Para Agamben, la imposibilidad del testimonio testimoniada por el “seudo testigo”, es lo que puede hacer reflexionar sobre la nueva ética que la realización de los campos enseña<sup>1</sup>.

Pero, además, el valor del testimonio puede residir en su capacidad para confrontar la idea de no narrabilidad de la experiencia.

---

<sup>1</sup> En este punto Agamben es crítico con las ideas de cierta tradición filosófica alemana – Gadamer, Apel- por las que el lenguaje es una expresión del modo humano de ser en el mundo: si esto fuera así el musulmán quedaría excluido de la humanidad



Según Arendt, el horror de los campos de concentración y exterminio nazis radica en que nunca pueden ser abarcados completamente por la imaginación porque se hallan marginados de lo que se tiene por lo que es la vida y lo que es la muerte, además no hay experiencia histórica comparable. Sin embargo, como Agamben sostiene, “decir que Auschwitz es ‘indecible’ o ‘incomprensible’ equivale a un euphemein, a adorarle en silencio (...) significa, a pesar de las intenciones que puedan tenerse, contribuir a su gloria” (2000:32).

Hemos señalado que un tratamiento de la cuestión que conceptúe como inenarrables a los sucesos producidos, en tanto desbordan las categorías humanas de comprensión, termina por inhabilitar su consideración desde todo punto de vista. La inenarrabilidad invalida la comprensión de las experiencias: quien no estuvo ahí no puede hablar porque no entiende y quien estuvo nunca será entendido y, tal vez, ni siquiera él mismo pueda acceder a reconsiderar esa experiencia excesiva. La sacralización y el extrañamiento, con sus efectos y consecuencias políticas, aparecen entonces amenazadoramente.

Cohen (2006) también resalta el valor de la palabra, de toda palabra sobre Auschwitz. Es que la existencia de semejante ocurrencia exige la escritura porque todo lo que se diga será una victoria sobre la barbarie, “...después de la lección concentracionaria, el *testimonio* no puede ni debe solo dar cuenta, es necesario que *dé vida*, que al *testimoniar* haga presente la historia” (2006: 48). Para la autora, la narración puede restituir la humanidad cuestionada a aquellos muertos en los campos porque el relato, involucrado en el ejercicio de memoria, se vincula directamente con el ejercicio de la justicia. La comprensión de la historia de los campos de concentración y exterminio a la que toda palabra apunta es, entonces, un imperativo. Es necesario ubicar en algún lugar de la historia donde su vida adquiriera sentido a quienes allí murieron. Hacer memoria, narrar, historizar, es al fin restituir la humanidad que el régimen nazi pretendió despojar.

Si como señala Cohen, la lengua bajo el régimen nazi se volvió rígida y uniforme, expulsando cualquier capacidad de historiar y provocando, consecuentemente, un congelamiento de la memoria, su recuperación es la lucha contra el olvido. Es asumir la responsabilidad que hoy nos toca a todos ejerciendo una justicia que está más allá de la reconstrucción de los hechos o del castigo a los culpables, una justicia que reintegra la humanidad mediante la narración, que incluye en la historia a aquellos que fueron muertos como desperdicio humano.

#### IV.

*“...qué actitud hay que tomar para bien o para mal ante el propio pasado. ¿Cómo hemos de comportarnos con la tradición y con la historia, con la cual está indisolublemente ligada nuestra identidad, la de nuestros hijos y la de los hijos de nuestros hijos?”*

Jurgen Habermas: *La liberación del pasado*

La realización de Auschwitz ha develado para muchos una inquietante complicidad entre la modernidad y la barbarie, entre el exterminio de masas y la racionalidad técnica. Centenares de libros, programas, investigaciones y museos dicen esto y mucho más.

Los campos de la muerte y otras tantas desventuras son hoy nuestra realidad, ¿pero de qué manera forman parte de ella?

Según Cohen (2006), la barbarie, desde Auschwitz, se ha incrustado en el horizonte de lo humano. Citando a Derrida, la autora sostiene que ser es, en principio, heredar y que la herencia es algo que nos embiste, algo sobre lo cual no podemos decidir.

¿Quiere decir esto que comprender implica, de alguna manera, soportar la carga heredada?

Un vistazo sobre ciertos discursos recurrentes y Auschwitz sigue apareciendo como el hito ante lo cual nada es comparable y todo es menor.

Endilgar los males más terribles a un momento histórico pasado sirve a ciertos intereses del presente y Auschwitz puede ser funcional.

¿Es que todo lo que hemos aprendido de Auschwitz es respeto?

Lo cierto es que después de los campos de exterminio nazis, bajo otros discursos, intereses, protagonistas, escalas y contextos, la violencia política es cotidiana.

¿Será la barbarie ante la que Cohen nos prevenía?

¿Será que no hemos escuchado comprometidamente los testimonios?

¿O será que la comprensión consiste en la aceptación de nuestra barbarizada humanidad?

Quizás esa es la enseñanza: lo que hemos aprendido de Auschwitz más allá de Auschwitz es que nada es evitable. Pero entonces las palabras pretendidamente preventivas de Levi no cumplieron su objetivo.

Por su lado Agamben (2000) insiste: la verdadera comprensión de Auschwitz no se ha realizado aún porque no se ha prestado efectiva atención al testigo integral, al musulmán, aquel que da cuenta de la nueva realidad del ser humano y que da entonces la pauta de una nueva y necesaria ética. Porque aunque las circunstancias históricas en que tuvo lugar el exterminio hayan sido aclaradas y el ordenamiento de los hechos se hayan realizado, en realidad, los

juicios y las sentencias dictaminadas -necesarios a pesar de su manifiesta insuficiencia- contribuyeron a difundir la equivocada idea de que el problema había quedado superado.

¿Qué significa prestarle atención al musulmán?

¿Cómo alcanzar la escucha comprometida?

El juez, como el historiador, dice Ricoeur (2004), ocupan una posición de tercero respecto a los lugares ocupados en el espacio público por los protagonistas de la acción social. Proceso e investigación ponen en escena el tiempo reconstituido del pasado. Pero el juez juzga, coloca a una distancia al culpable y a la víctima, según una tipología imperiosamente binaria que no es posible ni querida en la historia, los hechos del pasado sólo son representados bajo la calificación delictiva elegida de manera previa al proceso judicial. El juez debe concluir, decidir. Examina acciones puntuales y seleccionadas: el escenario jurídico es limitado. El historiador no puede ni quiere hacer esto. Su obra está expuesta a un proceso ilimitado de revisiones: la escritura de la historia es una perpetua reescritura, el juicio histórico es provisorio. El historiador reabre lo que el juez cierra. El investigador no admite limitaciones del tipo de las del proceso judicial, no se concentra en individualidades; la investigación relaciona constantemente a los personajes con los movimientos más amplios. Una particularidad del historiador del pasado reciente es que realiza a la vez un trabajo de memoria y un trabajo de duelo. Las palabras del investigador son medios de denominación, el investigador es alguien que puede hacer hablar a aquel que no puede, tiene el poder de fundar relatos que instauran realidades cuando el acontecimiento histórico se une al nombre dado.

Repetimos: ¿Cómo alcanzar la escucha comprometida?

Tal vez, entonces, habría que refundar Auschwitz considerando las actuales las condiciones de comprensión.

Si preguntar por los campos de concentración es integrarlos en nuestro presente, ¿quién tiene interés en que eso suceda?

La comprensión debe implicar intensidad.

Y es evidente que la comprensión de Auschwitz será hoy, para muchos con urgentes problemas de supervivencia, algo lejano y baldío.

Es evidente también que poder decir y escuchar es prerrogativa de algunos, que las formas de producción y circulación de conocimientos y reflexiones se hallan involucradas con asuntos, intereses y dificultades políticas, económicas y culturales.

La escucha no requiere solamente buena voluntad. Y, por lo tanto, lograr la verdadera comprensión de Auschwitz y evitar que se repita “en todas las formas de normalidad cotidiana” (Agamben 2000: 25) no deja de ser un objetivo político condicionado por contextos particulares.

Tal vez podría empezarse cuestionando formas y circuitos establecidos.

Tal vez podría comenzarse dando oído y voz a los que hoy nacen muertos –los que nunca sabrán del musulmán- y ofrecen también, a su manera, una imagen instructiva sobre el hombre y sus límites.

V.

- a) (1999) AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III.* (Tr. Antonio Gimeno Cuspinera, 2000) Ed. Pre-textos, Valencia.
- b) (1951) ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo.* (Tr. Guillermo Solana, 1982) Ed. Alianza, Madrid.
- c) (2006) COHEN, Esther. *Los narradores de Auschwitz.* Ed. Fineo, México.
- d) (2000) FEIERSTEIN, Daniel. *Seis estudios sobre genocidio. Análisis de las relaciones sociales: otredad, exclusión y exterminio.* Ed. Eudeba, Buenos Aires.
- e) (1997) FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad.* (Tr. Horacio Pons, 2000) Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- f) (1960) GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica.* (Tr. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, 1977) Ed. Sigueme, Salamanca.
- g) (1976) GIDDENS, Anthony. *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas.* (Tr. Salomón Merener, 2001) Ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- h) (1981) HABERMAS, Jürgen. *Ensayos políticos.* (Tr. Ramón García Cotarelo, 1997) Ed. Península, Barcelona.
- i) (2005) LEVI, Primo. *Trilogía de Auschwitz.* (Tr. Pilar Gómez Bedate, 2005) Ed. El Aleph, Barcelona.
- f) (2004) RICOEUR, Paul *La memoria, la historia y el olvido.* (Tr. Agustín Neira, 2000) Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.