

Memoria e historia después de Auschwitz

Memory and History After Auschwitz

JOSÉ A. ZAMORA

Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC

RESUMEN. Este artículo explora la relación entre memoria e historia tomando el acontecimiento de Auschwitz como eje en torno al cual cristalizan de manera singular los problemas que plantea dicha relación, al mismo tiempo que exige y posibilita una respuesta radical a los mismos.

Palabras clave: Memoria, historia, Auschwitz, trauma, recuerdo peligroso, normalización histórica, política.

ABSTRACT. This article explores the relationship between memory and history, using the events of Auschwitz as central point around which the problems this relationship poses are focused in a singular way, and which also demand and enable a radical response.

Key words: Memory, history, Auschwitz, trauma, dangerous memory, historical normalization, politics.

*La historia no es sólo una ciencia, sino en no menor medida una forma de rememoración.
La construcción histórica está consagrada a la rememoración de los sin nombre.*

W. Benjamin

Sólo lo que no deja de doler permanece en la memoria.

F. Nietzsche

La relación entre memoria e historia se ha convertido en el último medio siglo en objeto de un sinfín de análisis teóricos y ha provocado innumerables debates, unas veces confinados en el seno de la academia y otras con repercusiones públicas más o menos sonadas ¹. Y esto es así porque el concepto de «memoria» ha pasado a ser en las últimas décadas una categoría central de la teoría de la cultura, del discurso político y de las ciencias sociales ². En estos

¹ Este artículo se inserta en el Proyecto de Investigación «Filosofía después el Holocausto: vigencia de sus lógicas perversas» financiado por el Plan Nacional I+D+i del Ministerio de Ciencia e Innovación (FFI2009-09368).

² Desde la investigación neurofarmacológica a la psicología profunda, pasando por la sociología, la historia, las ciencias de la cultura, la teoría del arte o la teoría jurídica, en todos estos ámbitos asistimos a una verdadera explosión de investigaciones y publicaciones sobre la memoria y su significación (para una visión de conjunto, cf. A. Erll y A. Nünning (eds.), *Cultural Me-*

momentos se puede decir, sin miedo a exagerar, que se trata de un tema de dimensiones inabarcables y, al mismo tiempo, de una cuestión de moda, lo que dificulta enormemente su tratamiento dentro de los márgenes que impone un artículo de revista. Por tanto, resulta necesario adoptar una perspectiva que limite y marque el camino. Sin embargo, dicha perspectiva no puede ser arbitraria o caprichosa, ni estar al servicio de una especie de domesticación de los problemas que genera la mencionada relación. Creo que hacer de *Auschwitz* el punto de referencia desde el que afrontar dichos problemas nos coloca en una perspectiva tan necesaria como exigente.

Por un lado, no cabe duda que el genocidio judío perpetrado por los nazis durante la Segunda Guerra Mundial está en el origen del buena parte de los replanteamientos actuales de esa relación y constituye un acontecimiento en torno al cual cristalizan y adquieren auténtica virulencia muchos de los problemas que se derivan de ella³. Por otro lado, nadie puede negar que la catástrofe de Auschwitz sitúa a la reflexión ante dificultades extremas y se presta

mory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook, Berlin/New York, W. de Gruyter, 2008). Jan Assmann ha señalado la importancia de tres factores como desencadenantes del interés actual por la memoria: el desarrollo de los medios electrónicos, la conciencia de un final de época y la propagación de una cultura *post* y el desvanecimiento del reciente pasado traumático que acompaña a la desaparición de la generación que vivió la última gran guerra. El debate en torno a la memoria y la historia se produce «cuando el recuerdo vivo está amenazado de destrucción y las formas de memoria cultural se han vuelto problemáticas». J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 2.^a ed. C. H. Beck, München 1997, p. 11. Cf. también su diferenciación de los distintos planos involucrados en el concepto de memoria —«interno» (neuronal), «social» y «cultural»—, que pone de manifiesto la complejidad del mismo y la diversidad de perspectivas de análisis [J. Assmann, «Communicative and Cultural Memory», A. Erli y A. Nünning (eds.), *Cultural Memory Studies*, op. cit., pp. 109-118]. Un tratamiento específico merecerían los cambios que se están produciendo en la investigación neurológica y las posibilidades abiertas de intervención medicamentosa y operativa en la memoria. La gestión farmacológica del recuerdo empieza a no ser una mera proyección de ciencia ficción. Y las consecuencias biopolíticas de estas posibilidades de intervención manipuladora son más que preocupantes, si nos atenemos al informe realizado por la Comisión de Bioética del Presidente de los Estados Unidos bajo la dirección de su presidente Leon R. Kass, *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness. A Report of the President's Council on Bioethics*, Washington D.C., 2003, pp. 212ss.

³ D. Levy y N. Sznajder hablan de la constitución de una cultura cosmopolita de la memoria a partir de la confrontación con la catástrofe de Auschwitz. Dicha cultura va de la mano del creciente valor simbólico de la Declaración Universal de los Derechos Humanos o de la universalización del concepto de «crímenes contra la humanidad». Se refieren a una nueva sensibilidad frente a la persecución, la humillación, el odio por razones étnicas, religiosas o políticas, frente a los crímenes y las injusticias del pasado, frente a la significación política de la responsabilidad y de la culpa respecto de ese pasado. Esto ha abierto una brecha importante en la concepción del derecho y de las relaciones entre los Estados. Los Estados soberanos ya no pueden ser el fundamento único del derecho y la justicia. Las violaciones de los derechos humanos se han vuelto un asunto de todos (cf. D. Levy y N. Sznajder, *Erinnerung im globaler Zeitalter: Der Holocaust*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007). En sentido parecido, pero más crítico con este proceso, cf. A. Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, México, FCE, 2002, 17ss.

mal a cualquier intento de domesticación o minimización de los problemas. Si algo resulta incontrovertible respecto a ella es que representa una cesura histórica, una quiebra que marca en el devenir de Occidente una línea roja, un antes y un después ⁴. Analizar los retos que esta marca temporal impone tanto a la memoria como a la historia es, esta sería la tesis, la condición de un diálogo verdaderamente fructífero entre ambas.

1. Después de Auschwitz

Vista desde la catástrofe de Auschwitz, la relación entre memoria e historia cristaliza de una manera ciertamente singular, pero no por su especificidad deja de poner sobre la mesa una serie de cuestiones de alcance universal y, al mismo tiempo, reclamar una forma determinada de abordarlas que podríamos llamar radical en su sentido literal, es decir, de exigir ir a la raíz de esas cuestiones. Entre ellas podemos señalar las referidas a las posibilidades y la legitimidad de los intentos de normalización histórica de las catástrofes sociales ⁵, a la significación universal de acontecimientos concretos, a los límites de la explicación o interpretación racional de la historia y su cara más sombría ⁶, a la comunicabilidad entre los discursos de los distintos actores, sobre todo de los perpetradores y de las víctimas ⁷, al valor ético, político y epistemológico del testimonio ⁸, a la posibilidad de suplir discursivamente la voz del sinnúmero de víctimas de las que sólo queda el silencio, a la relación de la memoria individual o colectiva con el trauma individual y con el trauma histórico ⁹, a la posibilidad de establecer una prioridad normativa en la pluralidad de me-

⁴ José A. Zamora: «Filosofía después de Auschwitz», en O. Nudler (ed.), *La filosofía de la filosofía*, vol. 31 de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta/CSIC, 2010, pp. 173ss.

⁵ Cf. D. Diner (ed.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*. Frankfurt a.M., Fischer TB, 1987; J. Manemann, „Weil es nicht nur Geschichte ist» (H. Sherman). *Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus aus politisch-theologischer Sicht*, Hamburg/Münster, Lit, 1995.

⁶ Cf. «La provocación de las víctimas. A vueltas con la filosofía de la historia», en: A. Sucasas y J. A. Zamora (eds.): *Memoria-Política-Justicia: En diálogo con Reyes Mate*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 109-128.

⁷ Cf. A. Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München, C. H. Beck, 2006, pp. 63ss. Para un defensa radical de la incomunicabilidad de los discursos, cf. J.-F. Lyotard, *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1999.

⁸ Cf. R. Mate, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 167ss.

⁹ S. Friedländer, «Trauma, Erinnerung und Übertragung in der historischen Darstellung des Nationalsozialismus und des Holocaust», W. Beck (ed.), *Die Juden in der europäischen Geschichte. Sieben Vorlesungen*, München, C. H. Beck, 1992, 136-151.

morias (de los perpetradores, las víctimas, los espectadores distantes o comprometidos)¹⁰, a la pertinencia de una exigencia de memoria vista como deber moral o político, a los usos adecuados e inadecuados de la memoria y la significación política de esos usos¹¹...

La razón de que la catástrofe de Auschwitz adquiera esta significación para la relación entre historia y memoria está en el carácter del propio acontecimiento. Si miramos la larga historia criminal de los Estados modernos, los campos de concentración constituyen uno de sus exponentes más destacados. A diferencia de otras formas de internamiento, los campos de concentración establecen intencionalmente unas condiciones de existencia cuyo objetivo fundamental es la destrucción de la subjetividad de los internados. Dichas condiciones conducen de manera sistemática a una degradación física y una privación extrema de casi todos los prisioneros y a la muerte de muchos de ellos, y esto no de manera accidental o por carencias irremediables en el suministro, sino como un componente sistémico del internamiento¹². Su organización se propone la humillación permanente y la destrucción de la dignidad de los sometidos a ella, sobre todo por medio de una continua exposición a castigos violentos e imprevisibles, a agotadoras llamadas a formar a la intemperie, a trabajos sin sentido y repetitivos y a formas de destrucción de toda economía racional del tiempo y el espacio, cuya única finalidad es la pérdida de la integridad personal¹³. El hacinamiento extremo consigue además la completa desintegración social de los prisioneros. Todas las acciones de la vida cotidiana quedan sometidas a una extraña combinación de colectivización y atomización que hacen imposible tanto la intimidad como la sociabilidad.

Sin embargo, los *campos de exterminio* se diferencian de los campos de concentración porque su finalidad principal es el asesinato directo e industrial de las personas que son transportadas a ellos, así como el aprovechamiento de sus cuerpos y pertenencias personales y la eliminación de los restos. Quizás habría que hablar con más propiedad de instalaciones o fábricas de muerte. Entre ellas Chelmo, Treblinka, Belzec y Sobibor pueden considerarse puras fábricas de muerte. En Majdanek y Auschwitz-Birkenau encontramos una combinación de campo de concentración e instalaciones de exterminio directo, aunque con un predominio masivo de la segunda función. Todos ellos fueron creados con una finalidad, el exterminio de los judíos, y fueron usados fundamentalmente para hacerla realidad. H. Arendt

¹⁰ S. Korn, *Geteilte Erinnerung. Beiträge zur deutsch-jüdischen Gegenwart*, Berlin, Philo Verlag, 2001.

¹¹ Cf. entre otros T. Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000.

¹² A. Sucasas, «Anatomía del Lager (Una aproximación al cuerpo concentracionario)», *Isegoría* n.º 23 (2000), pp. 197-207.

¹³ E. Fackenheim, *To Mend the World: Foundations on Future Jewish Thought*, New York, Schocken Books, 1982, p. 226.

llega a definir los *campos de exterminio* como «la institución central» de la dominación totalitaria ¹⁴.

El signo distintivo de los campos de concentración y exterminio nacionalsocialista es, según Wolfgang Sofsky, el «poder absoluto» ¹⁵. Se trata de un poder que organiza el orden temporal y social de todos los procesos vitales de los prisioneros, impone una estructura social clasificatoria y cambiante que supone una distribución azarosa e imprevisible de posibilidades efímeras de supervivencia. Crea un sistema de colaboración que difumina la diferencia entre perpetrador y víctima. Transforma el trabajo en un medio de aniquilación. Y todo ello emancipado de cualquier exigencia de legitimación o de normas establecidas de modo estable. Ser agredido, torturado o asesinado arbitraria y caprichosamente se convierte en una posibilidad omnipresente, de modo que la línea que separa la muerte y la vida desaparece.

En cierto sentido en los campos de concentración y exterminio se materializa una instrumentalidad desvinculada de toda finalidad, una instrumentalidad asesina que sólo sirve a sí misma, que adquiere el carácter de un aniquilar por aniquilar. Esto es lo que hace de los campos un escenario biopolítico por excelencia ¹⁶. La política se comporta con el cuerpo social como un material desprovisto de cualidad humana sobre el que ejercer su vocación de omnipotencia: «todo es posible» (H. Arendt). En el universo concentracionario se instaura un orden en el que los seres humanos y la humanidad de esos seres son desprovistos de todo valor más allá de servir de sustrato al ejercicio omnímodo del poder. Este poder sin límites necesita crear el «material» desprovisto de toda cualidad humana sobre el que ejercitarse de modo absoluto. Se trata de una «supresión *in individuo* de los seres humanos e *in genere* de su condición humana, y sólo consiste en ella, en la trasgresión minuciosa del límite que opera la distinción entre vida y muerte, hombre y condición inhumana. Mundo hecho necesario para hacer destruyible la condición humana» ¹⁷.

No estamos pues ante cualquier acontecimiento de la historia. Auschwitz representa una catástrofe histórica de magnitud extraordinaria, no tanto por el número de víctimas o por la especial crueldad empleada en el exterminio, sino por lo que de una manera sumaria hemos descrito en los párrafos anteriores como su núcleo esencial. Por eso Auschwitz supone un reto sin precedentes a la capacidad de interpretación racional de la historia, a la capacidad de

¹⁴ H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza 1981, p. 653.

¹⁵ W. Sofsky, *Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager*, Frankfurt a.M., Fischer, 1993, p. 27.

¹⁶ Cf. G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. A. Gimeno, Valencia, Pre-Textos 1998, p. 179; Id., *Estado de excepción. Homo sacer II,1*, trad. A. Gimeno, Valencia, Pre-Textos 2004, pp. 11s.

¹⁷ A. Serrano de Haro, «Totalitarismo y filosofía», *Isegoría* n.º 23 (2000), p. 102.

conocerla y recordarla, y a la exigencia de responder ética y políticamente a la injusticia social acumulada en ella ¹⁸.

2. *Auschwitz: difícil memoria-memoria amenazada*

La actualidad política y cultural de la memoria no debería engañarnos sobre la dureza y las dificultades asociadas a determinadas memorias. Ante algunos crímenes nada parece tan natural como el deseo de olvidar ¹⁹, de pasar página, si no fuera porque son las propias víctimas de las catástrofes sociales y políticas las que nos han dejado el encargo de no olvidar y nos han responsabilizado de mantener viva la memoria de las injusticias padecidas. En su imaginario el olvido representa una segunda injusticia que se suma a la ya sufrida y la sanciona. Esto parece corresponderse, como si se tratara de la otra cara de una misma moneda, con la intención de imponer el olvido reconocible en los penetradores y en su afán por borrar las huellas del crimen.

¹⁸ Un signo del reto que representa la catástrofe de Auschwitz es el número de obras dedicadas a ella, desde las fundamentalmente testimoniales de los supervivientes (P. Levi, E. Hillelsum, R. Anteleme, E. Wiesel, D. Rousset, J. Semprún, etc.), pasando por las reconstrucciones históricas (R. Hilberg, D. Goldhagen, E. Kogon, L. Poliakov, G. Bensoussan, etc.), hasta los ensayos y las obras que se enfrentan a la interpretación de su significado (H. Arendt, G. Anders, J. Améry, J.-P. Sartre, B. Bettelheim, M. Blanchot, Th. W. Adorno, G. Steiner, E. Lévinas, G. Agamben, Z. Bauman, etc.). La más atinada reflexión filosófica escrita en castellano sobre Auschwitz es la monografía de R. Mate, *Memoria de Auschwitz*, op. cit. Como obra colectiva cabría mencionar R. Mate (ed.), *La Filosofía después del Holocausto*, Riopiedras, Barcelona, 2002. También pueden consultarse D. Diner, *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt, Fischer, 1988; A. Rosenberg y G. E. Meyers (eds.), *Echoes from the Holocaust. Philosophical Reflections on a Dark Time*, Temple University Press, Philadelphia, 1988; J. M. Ayuso Diez, «Auschwitz: el pensamiento judío confrontado con la realización histórica del mal absoluto»: *Diálogo Filosófico* 43 (1999), pp. 31-62; G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer* III, trad. A. Gimeno, Valencia, Pre-Textos, 2000; E. Traverso, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, trad. D. Chiner, Barcelona, Herder, 2001; R. Zimmermann, *Philosophie nach Auschwitz. Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 2005.

¹⁹ La opción del olvido ha sido la preferida a lo largo de siglos. Sólo a partir de la Primera Guerra Mundial se produce un cambio en la cultura política para dar paso a la convicción de que únicamente la rememoración detallada y no maquillada de los crímenes ocurridos y el castigo de los autores responsables de los mismos puede quebrar el poder de la violencia sufrida en el pasado (cf. Ch. Meier, *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*, München, Siedler, 2010). El *Estatuto de Londres* del Tribunal Militar Internacional firmado en 1945 entre Francia, Estados Unidos, Reino Unido y la Unión Soviética, que fijó los principios y procedimientos por los cuales se rigieron los Juicios de Núremberg, y la creación de la *Corte Penal Internacional* representan dos hitos fundamentales de este cambio en la cultura política y apuntan al desarrollo de memorias postnacionales volcadas en la integración de los acontecimientos históricos de carácter negativo y vergonzante para la autoimagen de los Estados. Sin embargo, todo esto no ha aplacado en absoluto el debate en torno a la relación entre el deber de memoria y el derecho de olvidar, cf. Th. Ferenczi (dir.), *Devoir de mémoire, droit à l'oubli?*, Bruxelles: Complexe, 2002.

Nada resulta más elocuente en el caso de Auschwitz que la pretensión de los nazis no sólo de asesinar a todos los judíos, sino además de no dejar resto alguno ni de sus víctimas ni del crimen²⁰. Y la eliminación física buscaba algo más, esto es, la eliminación de la huella de lo judío en la cultura y la historia europeas²¹. No puede extrañar que algunos perciban un nexo profundo entre el exterminio, el olvido y la eliminación del «pueblo de la memoria»²². En la doble eliminación de la memoria de las víctimas y de la cultura de la memoria encarnada de modo singular en el pueblo judío confluyen todos los esfuerzos de aniquilación del recuerdo.

Sin embargo, el carácter traumático de la experiencia de la catástrofe, tanto más el de la experiencia del exterminio industrial y masivo de seres humanos, plantea enormes dificultades a quienes han sobrevivido a ella después de haber estado máximamente expuestos al núcleo de la «experiencia interna»²³ de Auschwitz. Podría decirse que, debido a su violencia, el acontecimiento traumático no puede ser completamente experimentado, no puede estar completamente presente a la conciencia en el momento de suceder, por ello se sustrae a los parámetros de la temporalidad «normal» y escapa a la sucesión de experiencias unidas por una cierta analogía²⁴. Compresión, narración y control se ven poderosamente dificultados²⁵. Dado que lo traumático no pue-

²⁰ Este intento de eliminar todo resto, de no dejar huella, es el rasgo que define para P. Vidal-Naquet la verdadera singularidad de Auschwitz, lo que él llama la «negación del crimen dentro del crimen» (*Les juifs, la mémoire et le présent II*, Paris, La Decouverte, 1991, p. 416). Cf. también en el mismo sentido R. Mate, *Tratado sobre la injusticia*, Rubí, Anthropos, 2010, pp. 191s.

²¹ «El intento de extinción no pretendía tanto «olvidar» a los judíos, cuanto eliminar la memoria judía misma de la historia.» H. Loewy (ed.), *Holocaust. Die Grenzen des Vestehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte*, Rinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1992, p. 10.

²² J. B. Metz, *Por una cultura de la memoria*, presentación y epílogo de Reyes Mate, Rubí, Anthropos 1999, pp. 73ss. Sobre la aportación de los pensadores judíos a la constitución de una racionalidad anamnética, cf. también R. Mate, *Memoria de Occidente*, Rubí, Anthropos, 1997.

²³ Tomo esta expresión de J. Paech, «Ent/setzte Erinnerung», S. Kramer (ed.), *Die Shoah im Bild*, München, text + kritik, 2003, p. 14.

²⁴ Cf. Ch. Schneider, «Trauma und Zeugenchaft. Probleme des erinnernden Umgangs mit Gewaltgeschichte», Fritz Bauer Institut (ed.), *Zeugenschaft des Holocaust. Zwischen Trauma, Tradierung und Ermittlung*, Jahrbuch 2007 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust, Frankfurt a.M./New York, Campus, 2007, pp. 162s. No ignoramos que la utilización del concepto de trauma comporta algunos riesgos y puede producir una reducción unilateral tanto de la memoria como del testimonio. Lo utilizamos como un concepto límite que permite percibir las dificultades de la memoria de las catástrofes históricas. Para una visión de conjunto, cf. J. Brunner y N. Zajec (ed.), *Holocaust und Trauma. Kritische Perspektiven zur Entstehung und Wirkung eines Paradigmas*, Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, Göttingen, Wallsteiner, 2011.

²⁵ Sobre el papel de la narración en la desactivación de la destructividad de los acontecimientos que irrumpen en el orden del mundo de la vida y también sobre su papel en el aseguramiento de la identidad y la continuidad amenazadas, cf. H.-J. Görtz, «Erzählen vom Unsagbaren», en *Philosophisches Jahrbuch* 93 (1986), pp. 301-317. Cf. también D. Diener («Gestaute Zeit - Massenvernichtung und jüdische Erzähltstruktur», en S. Weigel y B. R. Erdle (eds.):

de ser reelaborado e integrado desde el punto de vista experiencial, permanece sin clausurar, sin final²⁶. Su forma específica de ser experimentado es reaparecer continuamente, es ser revivido. En cierto modo sólo puede ser recordado aquello que puede ser olvidado. Como señalara Freud, en relación con el trauma el olvido no es realmente olvido, sino más bien bloqueo, un intento de olvido que fracasa. Por eso utiliza la expresión represión o dislocación (*Verdrängung*). El síntoma es la huella que apunta a los conflictos centrales bloqueados por y para la conciencia. La repetición coactiva aparece como una especie de recuerdo sin recuerdo, una actuación rememorativa sin recuerdo consciente, en la que persiste la resistencia frente a lo reprimido.

Por eso, el núcleo de la «experiencia interna» de Auschwitz no puede ser integrado en la economía interior de un tiempo que sigue el orden secuencial que preside el recuerdo en sentido habitual²⁷. El pasado de los testimonios es un pasado siempre presente, un pasado que dura. Posee un poder perturbador y resistente frente a todos los intentos de confirmar con él convicciones, de llegar a resultados o de obtener certezas. Por ello, frente a la apariencia de diacronía que produce la narración, en el trauma nos encontramos con un tiempo no secuencial, en el que el presente es pasado y el pasado está y es presente²⁸. Cuando asistimos a declaraciones de testigos, nos vemos situados en el presente de un pasado que no fue ni puede ser borrado, de un momento que no nos es tanto representado cuanto más bien re-presentado, que se nos presenta de nuevo. En sentido estricto no se trata de un recuerdo, porque tampoco ha habido olvido, «puesto que [...] sólo puede ser olvidado aquello que ha sido registrado o representado, lo que ha sido descrito (en palabra o imagen o forma)»²⁹. En la confrontación con los testimonios de los supervivientes, no es nuestro esquema temporal el que puede ofrecer el marco integrador. Más bien encontramos en dichos testimonios interrupciones que ponen de manifiesto las limitaciones del tiempo secuencial que nos ofrece seguridad y

Fünfzig Jahre danach. Zur Nachgeschichte des Nationalsozialismus, Zürich, VDF, 1996, pp. 3-15), quien afirma que «Auschwitz» se resiste a la estructura narrativa porque «el troquelado fabril de millones de historias de vida en un uniforme destino letal arrebata al acontecimiento en la conciencia superviviente cualquier estructura narrativa» (p. 5). En esta misma línea D. Claussen afirma que «en los efectos sobre los supervivientes podemos reconocer hasta qué punto la violencia de los campos de exterminio destruye la capacidad individual de experiencia» (*Grenzen der Aufklärung - Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Frankfurt a.M., Fischer, 1987, p. 16).

²⁶ Cf. C. Caruth, «Introduction: Trauma and Experience», en C. Caruth (ed.), *Trauma: Explorations in Memory*, Baltimor, The John Hopkins University Press, 1995, pp. 3-12; D. LaCapra, *Historia y memoria después de Auschwitz*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp. 207ss.

²⁷ Cf. I. Grubrich-Simitis, «Vom Konkretismus zur Metaphorik», en *Psyche* 1 (1984), p. 18.

²⁸ Cf. J.-F. Lyotard, *Heidegger und «die Juden»*, ed. por P. Engelmann, Wien, Passagen, 1988, p. 27.

²⁹ L. L. Langer, *Admitting the Holocaust: Collected Essays*, New York/Oxford, University Press, 1995, p. 17.

asilo. La lógica de la permanencia del trauma impide el alivio que concede el tiempo cronológico, que es el que hace posible el olvido, y la memoria.

En este sentido podemos decir que las imágenes y los discursos en los que se recoge el testimonio de los supervivientes rodean el núcleo quizás incommunicable de la «experiencia interior» de la catástrofe, son «lugares de un recuerdo dis/locado», transpuesto, desplazado, en los que lo recordado sólo puede ser fijado mediatizadamente. «No pueden representar el horror que se cierra al recuerdo, pero en lugar de ello pueden dis/locar lo que sigue siendo inaccesible como experiencia traumática y se sustrae a toda representación»³⁰. La memoria de la catástrofe es un recuerdo dis/locado, desplazado, que no cierra el vacío que genera el trauma. Lo fáctico y lo ficcional se fusionan en el intento del testigo de reconocerse como tal y de asegurar la huella que el acontecimiento traumático le ha dejado. Por eso es importante que en dichas imágenes y discursos permanezca reconocible la imposibilidad de un acceso a la auténtica experiencia del acontecimiento traumático y, por tanto, que las imágenes y los discursos no pueden suplantar esa experiencia ni apoderarse de ella. Como señala Dominick LaCapra, «con respecto al trauma, la memoria es siempre secundaria dado que lo que sucede no está integrado a la experiencia ni es recordado directamente y el acontecimiento debe ser reconstruido a partir de sus efectos o marcas. En este sentido, no existe un acceso pleno e inmediato a la experiencia misma, ni siquiera para el testigo original y menos aún para el secundario o para el historiador»³¹.

Esta relación entre catástrofe y trauma arroja una luz clarificadora sobre las dificultades que surgen cuando se pretende trasladar las reflexiones sobre la memoria en general a la memoria de Auschwitz o a la memoria de otras experiencias sociales de carácter traumático, y viceversa. Y no nos referimos sólo al carácter conflictivo de la memoria de una historia ella misma conflictiva³². Ni siquiera al hecho de que el pasado sea un terreno fuertemente disputado en razón de sus efectos integradores o desestabilizadores sobre los órdenes sociales en el presente, como evidencian hasta la saciedad las políticas de la memoria. La memoria, como quizás todo lo social³³, posee un carácter agonal. Esto es evidente. Y lo reclaman con todo derecho los que prefieren

³⁰ J. Paech, «Ent/setzte Erinnerung», *op. cit.*, p. 14.

³¹ D. LaCapra, *Historia y memoria después de Auschwitz*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 36.

³² Cf. P. Burke, «Geschichte als soziales Gedächtnis», A. Assmann y D. Harth (eds.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Fankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, p. 298; cf. también R. Koselleck, «Die Diskontinuität der Erinnerung», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47 (1999), pp. 213-222.

³³ No por suficientemente conocido está de más recordar a quien realizó un trabajo pionero en el estudio del carácter social de la memoria, Maurice Halbwachs. Cf. sus dos obras *Los marcos sociales de la memoria* (Rubí, Anthropos, 2004) y *La memoria colectiva* (Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004); cf. G. Namer, *Halbwachs et la mémoire sociale*. Paris, L'Harmattan, 2000.

hablar de memorias. Pero no se trata sólo de eso. La memoria de Auschwitz es una memoria difícil y peligrosa, por usar la expresión de uno de los más importantes defensores del giro anamnético de la cultura y de la política en la actualidad ³⁴, que se presta mal para cumplir la función principal de los recuerdos: constituir y asegurar la identidad individual y cultural.

La dificultad de esa memoria proviene, como hemos visto, de que su origen se encuentra no en un recuerdo integrado o integrable, sino en un «recuerdo dis/locado», un recuerdo que dolorosamente trasmite el núcleo de la experiencia interna de la catástrofe y, al mismo tiempo, es incapaz de hacerlo accesible como se hacen partícipes y accesibles otras experiencias humanas. Se trata de una dificultad que los testigos trasladan a quienes están dispuestos escuchar su testimonio. Ese recuerdo sólo puede ser comunicado y tener significación para la memoria individual y colectiva de quienes no han sido víctimas o testigos directos de la catástrofe, si ellos están dispuestos a pagar el precio que acompaña a esa «dote». Este precio empieza por conceder centralidad al abismo histórico y social que se abre en el recuerdo dis/locado de las víctimas. Hacerse cargo de esta difícil memoria es indisociable del cambio radical epistemológico, ético, político y estético que pasa por dicha centralidad. No otra cosa expresaba el nuevo imperativo categórico después de Auschwitz formulado por Th. W. Adorno en la *Dialéctica Negativa*, ordenar el pensamiento y la acción tomando como punto de giro esa catástrofe, que es tanto como decir, para que nada semejante pueda repetirse. El sufrimiento de los otros pasa así a convertirse en el criterio último de la verdad, de la justicia, del goce no disciplinado, del bien ³⁵. Esta sería la condición de posibilidad de la comunicabilidad del recuerdo dis/locado de Auschwitz. Aquí está la clave de una razón anamnética difícilmente instrumentalizable por las políticas de la memoria al servicio de la legitimación de determinados órdenes sociales o de los actores que compiten por la hegemonía dentro de ellos. Lo que resulta

³⁴ Cfr. J. B. Metz, «Anamnetische Vernunft», A. Honneth et al. (eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1989, pp. 733-738; Id., «Für eine anamnetische Kultur», H. Loewy (ed.), *Holocaust. Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte*, Rinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1992, pp. 35-41.

³⁵ Evidentemente esto plantea exigencias asociadas dirigidas a la teoría y la praxis. No se trata de generar una metafísica negativa a partir de lo que algunos llaman el «mal radical» o una especie de «religión civil», en la que inevitablemente las víctimas son nuevamente instrumentalizadas (cf. E. Traverso, *El pasado. Instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, Madrid/Barcelona, Marcial Pons, 2007, pp. 69-74). El cambio epistemológico, ético, político y estético exigido por la memoria de Auschwitz pasa por una teoría del conocimiento, la racionalidad y la verdad a su altura, y asimismo por una teoría de la sociedad, una filosofía moral y política, una teoría estética, etc., que partan de la quiebra que representa la catástrofe. No existe un pensador tan significativo en este sentido como Th. W. Adorno. Cf. José A. Zamora, *Theodor W. Adorno: Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004; también D. Claussen, «Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos», D. Diner (ed.), *Zivilisationsbruch, op. cit.*, pp. 54-68.

definitorio para esta razón anamnética es el difícil recuerdo del *sufrimiento ajeno* ³⁶.

Por otro lado, la memoria que se hace cargo del recuerdo dis/locado de los testigos de la catástrofe es una memoria «peligrosa», pues en ella se quiebra el orden en que fue posible y tuvo lugar el horror. Dicha memoria interrumpe el curso normal del tiempo, contradice su avance sobre un fondo de injusticias acumuladas, reclama el derecho de lo posible y no realizado frente a lo que se impuso en última instancia, denuncia lo constituido revelando sus costes. En la memoria de Auschwitz pueden realizarse pues los potenciales críticos inscritos de manera general en el recuerdo del pasado, que, como apuntara H. Marcuse, «puede hacer surgir puntos de vista peligrosos», lo que explicaría según él por qué «la sociedad establecida parece temer los contenidos subversivos de la memoria [...]» ³⁷. Pero es importante señalar aquí que tampoco el sujeto de esta memoria está a salvo del peligro que ella representa. El sujeto que se constituye por medio de la memoria de Auschwitz no emerge como una totalidad idéntica consigo misma, sino como un yo quebradizo y problemático. Su debilidad se hace patente desde el principio en la indisponibilidad del recuerdo dislocado. En el caso de la memoria traumática de la catástrofe la soberanía del sujeto sobre los recuerdos es muy limitada. Más bien asistimos en muchos casos a sufrimientos de personas que quisieran desprenderse de los recuerdos que les atormentan y no lo consiguen. Esto nada tiene que ver con la nostalgia de un pasado añorado o la exaltación de un pasado glorioso. Son más bien los recuerdos los que asaltan al sujeto, y no cuando él quiere, sino en cierto sentido cuando los recuerdos «quieren», si es posible hablar así. W. Benjamin, tomando como punto de partida la *mémoire involuntaire* de Proust, pero yendo mucho más allá en su reflexión ³⁸, reivindicó el papel de los recuerdos involuntarios para acceder a la verdad de acontecimientos y etapas largamente olvidadas. De ahí su interés por la memoria no como depósito y registro, sino como rememoración, como actualización

³⁶ «La razón anamnética adquiere su carácter ilustrado y su legítima universalidad gracias a que se sabe guiada por un determinado recuerdo, en concreto por el recuerdo del sufrimiento, por la *memoria passionis*. Pero no como el recuerdo del sufrimiento referido a uno mismo (¡la raíz de todos los conflictos!), sino como recuerdo del sufrimiento de los otros —como rememoración pública del sufrimiento ajeno, incorporada de tal manera al uso público de la razón que le imprima su sello.» J. B. Metz, *Memoria passionis: Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2007, p. 214. Esta centralidad del sufrimiento de los otros no cierra toda posibilidad a la capacidad de la memoria del propio sufrimiento para abrir cauces de universalidad y solidaridad, pero éstas no existen si aquélla, cf. John Cochrane, «Bestimmte biblische Erinnerungen an das eigene Leid als Quelle eines vorpolitischen Universalismus», en Th. Polednitschek, M. J. Rainer y J. A. Zamora (eds.), *Theologisch-Politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz*. Münster et al. 2009, pp. 246-255.

³⁷ H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwid/Berlin, Luchterhand, 1967, p. 117.

³⁸ Cf. D. Schöttker, «Erinnern», M. Opitz y E. Wizisla (eds.), *Benjamins Begriffe* T. 1, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000, pp. 262ss.

instantánea, como chispazo. Esta forma de memoria no viene a confirmar el poder del sujeto o a reforzar el marco de convicciones y representaciones compartidas con un grupo. A diferencia de la memoria voluntaria, en la que el pasado ya ha sido cribado e integrado en el recuerdo «normalizado», en la memoria involuntaria el sufrimiento aparece como lo sucedido desde fuera, como lo añadido a la conciencia, como el contendiente del pensamiento. Esto es lo que constituye la *dialéctica de la rememoración*. Th. W. Adorno lo formuló como la exigencia «hacer elocuente al sufrimiento» y, para él, ésta es la condición de toda verdad. Por eso, «la esperanza no es el recuerdo fijado, sino el retorno de lo olvidado»³⁹. El olvido es como una especie de negativo fotográfico, oscuro y productivo, de la memoria y el recuerdo. En la dialéctica de la rememoración se trata de trasladar a los recuerdos colectivos esa memoria prerreflexiva, pero sin liquidarla, cosa que ocurre cuando se la convierte en mero material de entretenimiento o de elaboración científica.

Lejos de los clichés positivos o negativos del pasado con los que solemos encontrarnos en la mayoría de los debates sobre la memoria, la dialéctica de la rememoración a la que nos referimos aquí intenta percibir y reapropiarse un pasado quebrantado y hacerlo precisamente en aquello que se sustrajo a la transmisión⁴⁰. Como nos ha mostrado W. Benjamin, la historia de los sufrimientos sólo se vuelve legible y experimentable como historia de esperanza rompiendo con la continuidad histórica, tomando distancia frente a la tradición de los vencedores, en la que se perpetúan los sufrimientos bajo la figura del progreso implacable⁴¹. De aquí proviene el ímpetu crítico del recuerdo. Esto es lo que puede convertirlo en un «recuerdo peligroso». El sueño utópico frustrado en el sufrimiento que se acumula en el pasado es despertado a través de ese recuerdo arriesgado, que no muestra la realidad «tal como propiamente fue», sino que la convoca, en el instante del peligro, en constelación con el presente y el futuro, para convertir el sufrimiento pasado en promesa ex negativo para los que en el instante presente están amenazados y perdidos. «La proximidad al peligro cualifica a los sujetos amenazados por él como autoridades de la memoria»⁴². Por eso, pretender salvar una memoria de

³⁹ Th. W. Adorno, «Zur Schlusszene des Faust», *Gesammelte Schriften* T. 11, ed. por R. Tiedemann *et al.*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974, p. 138.

⁴⁰ «La rememoración organizada aniquila aquello que perdura precisamente al conservarlo. El instante fugaz sólo es capaz de vivir en el olvido susurrante, sobre el que una vez se proyecta el rayo que lo hace destellar; querer poseer el instante ya lo ha perdido.» Th. W. Adorno, *Minima moralia*, *Gesammelte Schriften* T. 4, ed. por R. Tiedemann *et al.*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1980, p. 127.

⁴¹ Cf. José A. Zamora, «Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin», G. Amengual, M. Cabot y J. L. Vermal (eds.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 114ss.

⁴² O. John, «Fortschrittskritik und Erinnerung. Walter Benjamin, ein Zeuge der Gefahr», E. Arens, O. John y P. Rottländer, *Erinnerung, Befreiung, Solidarität*, Düsseldorf, Patmos, 1991, p. 67.

Auschwitz en la distancia práctica y teórica respecto a esos sujetos amenazados significa desactivar su potencial crítico e integrarla en los mecanismos de reproducción cultural dominantes ⁴³.

Sin embargo, esto es precisamente lo que está ocurriendo en una cultura de la presencia totalizadora de los medios ⁴⁴, una cultura que reprime e invisibiliza los vacíos que marcan el horror no representable de los acontecimientos traumáticos, es decir, de aquellos vacíos que no pueden ser ocupados por el recuerdo, a los que el recuerdo «dis-locado» sólo puede remitir. Aquí no queda ya prácticamente nada de la no disponibilidad sobre los sufrimientos pasados que, como hemos visto, obliga a la racionalidad y al discurso a inclinarse ante las experiencias traumáticas, experiencias que preceden a toda forma de voluntad o representación reflexiva, que no son nunca completamente recuperables ni hermenéutica ni analítica ni siquiera memorialmente. Bien al contrario. Los acontecimientos mediáticos se comportan como re-escenificaciones del acontecimiento traumático que lo sustituyen de modo perfecto y anulan toda referencia a lo no visibilizado ni visibilizable ⁴⁵.

Así pues, no es tanto el debilitamiento de la memoria lo que amenaza con desplazar a «Auschwitz» del horizonte cultural occidental, sino su transformación en un bien cultural asimilado por la industria de la cultura bajo lo que Detlev Claussen llama «el artefacto “Holocausto”» ⁴⁶. En dicho artefacto las leyes de la comunicabilidad empujan hacia el realismo convencional que conecta con las formas habituales de pensar y ver del gran público. El lugar del silencio, que no era sólo signo del olvido, sino que también podía ser condi-

⁴³ Esta crítica no pretende negar el valor de los estudios culturales de la memoria (Aleida y Jan Assmann, A. Huyssen), de la filosofía de la memoria (Paul Ricoeur, Hermann Lübbe, M. Zuckermann), de sociología de la memoria (Maurice Halbwachs, Harald Welzer), de la teoría política de la memoria (Enzo Traverso, Tzvetan Todorov), de teoría histórica de memoria (Dominick LaCapra, Saul Friedländer, Hayim Yerushalmi, Pierre Nora), etc. Simplemente pretende decir donde se sitúa la exigencia de una reflexión que pretenda no esquivar el reto de la catástrofe de Auschwitz.

⁴⁴ Cf. J. B. Metz, «Zwischen Erinnern und Vergessen: Die Shoah im Zeitalter der kulturellen Amnesie», Id., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz, Grünewald, 1997, 149-155.

⁴⁵ La transmisión en directo o en casi directo de cualquier catástrofe conduce indefectiblemente a una identificación que trunca la función referencial de las imágenes y convierte a los acontecimientos en mera condición previa de su verdadera ficionalización, la vuelve infinitamente repetible hasta alcanzar su plena desrealización, tal como hemos podido comprobar en relación con los atentados a las Torres Gemelas, por ejemplo.

⁴⁶ D. Claussen, «Veränderte Vergangenheit. Über das Verschwinden von Auschwitz», en N. Berg, J. Jochimsen y B. Stiegler, *Shoah - Formen der Erinnerung: Geschichte, Philosophie, Literatur, Kunst*, München. Fink, 1996, p. 78. Cf. otras aproximaciones críticas al «artefacto Holocausto»: P. Novick, *Judíos, ¿vergüenza o victimismo? El holocausto en la vida americana*, Barcelona, Marcial Pons 2007; N. G. Finkelstein, *La industria del holocausto: reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, Madrid, Siglo XXI, 2002; E. Traverso, *El pasado...*, op. cit.

ción de posibilidad del recuerdo «dis-locado», es suplantado por la ilusión de la comunicabilidad universal ⁴⁷.

Esto se corresponde con el supuesto horizonte de comprensión de los receptores que, en su transitar habitual por mundos virtuales, prefieren el *kick* mediático a verse arrollados existencialmente por lo que escapa a la comunicabilidad. El recuerdo individual se ve así expropiado por el dominio de narraciones, clichés, modelos, interpretaciones e imágenes que produce la industria cultural, a los que prácticamente nadie puede escapar. Tampoco la memoria colectiva se constituye a partir de los difíciles y peligrosos recuerdos del sufrimiento ajeno, sino que más bien está sometida a una presión continua por la memoria pública en la que confluyen la industria cultural y las políticas de la memoria. La proliferación de los memoriales y la multiplicación de los monumentos conmemorativos, la transformación mediática de los acontecimientos traumáticos en eventos y su explotación sensacionalista mientras dura su actualidad, todo esto más que signo de una cultura de la memoria, parece querer exonerar del recuerdo y facilitar el olvido ⁴⁸. Como señala A. Huyssen, «muchas de esas memorias comercializadas de manera masiva que consumimos no son por lo pronto sino “memorias imaginadas” y, por ende, se olvidan mucho más fácilmente que las memorias vividas» ⁴⁹.

3. *Auschwitz y su resistencia a la normalización histórica*

Junto a la desactivación del potencial crítico de la memoria de Auschwitz en la industria cultural, otro de los retos que se presentan hoy a dicha memoria proviene de la llamada «normalización histórica del Holocausto». La ciencia histórica ofrece un ejemplo de las dificultades respecto a cómo relacionarse con la catástrofe y, al mismo tiempo, esas dificultades nos permiten ver con mucha más claridad bastantes de los problemas con que carga la ciencia histórica en su conjunto ⁵⁰.

El llamado «debate de los historiadores» colocó entre 1986 y 1987 la cuestión de la singularidad de Auschwitz y su papel en la visión histórica de Alemania en el centro de atención ⁵¹. Dado que el desencadenante del debate fue la

⁴⁷ Ibid., p. 87.

⁴⁸ G. H. Hartman, *The Longest Shadow: In the Aftermath of the Holocaust*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, pp. 99ss.

⁴⁹ A. Huyssen, *En busca del futuro...*, *op. cit.*, pp. 22s.

⁵⁰ Cf. N. Berg, «“Auschwitz” und die Geschichtswissenschaft - Überlegungen zu Kontroversen der letzten Jahre», Id., J. Jochimsen y B. Stiegler (eds.), *Shoah*, *op. cit.*, p. 31.

⁵¹ E. R. Piper (ed.), «*Historikerstreit*». *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München/Zürich, Piper, 1987; W. H. Pehle (ed.), *Der historische Ort des Nationalsozialismus. Annäherungen*, Frankfurt, Fischer, 1990. Para una reconstrucción crítica del debate, cf. H.-U. Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit?*

presentación del genocidio judío por parte de Ernst Nolte como una posible reacción de los nacionalsocialistas a medidas de exterminio anteriores y, en concreto, al Gulag soviético, una de las cuestiones centrales de dicho debate estaba referida a la *comparabilidad* de Auschwitz. Resulta paradójico que ni los defensores de la singularidad ni los que defendían la comparabilidad tuviesen suficientemente en cuenta, al menos de manera explícita, más de un siglo de debates en la ciencia histórica en torno a la problemática de la singularidad de los hechos históricos y su incorporación a esquemas más generales guiados por la búsqueda de regularidades y afinidades. En su dimensión historiográfica se trata en buena medida de la cuestión del carácter científico de la historiografía y de los problemas propios de la argumentación histórica, orientada por un lado hacia lo individual, concreto, singular y, por otro, hacia lo estructural, la generalización y la sistematización. Todo hecho histórico es, en un sentido banal, singular y único. Por eso cuando se cuestiona la singularidad de *Auschwitz*, sea con una finalidad puramente historiográfica, con un trasfondo moral o con una intencionalidad política, lo que se discute no es su unicidad y concreción, sino la pretensión de atribuir a ese acontecimiento concreto una significación universal, y por cierto una negativa. Dado que esa significación tiene repercusiones innegables sobre la consideración del proyecto de la modernidad, de la integridad de la(s) identidad(es) nacional(es), de las democracias liberales, del universo moral autónomo, de la significación de la cultural y el arte, etc., y supone un cuestionamiento radical de esas realidades, negar la singularidad puede parecer el camino más fácilmente transitible para su defensa. Sin embargo, en esa negación se emplean argumentos que acaban por tergiversar el sentido de la tesis de la singularidad de Auschwitz.

Quienes la defienden no pretenden establecer, como a veces se les reprocha, una jerarquización de sufrimientos o de víctimas⁵². Nada hay más la-

Ein polemischer Essay zum «Historikerstreit», München, Beck, 1988. Se trató de un debate contaminado con otras cuestiones significativas que contribuyeron a enmarañarlo y a dificultar considerablemente su tratamiento, como la cuestión de las relaciones entre modernidad y genocidio, entre explicación funcional o intencional de la catástrofe, entre el genocidio judío y la política del Estado de Israel, entre el genocidio judío y otros horrores históricos anteriores o posteriores, etc. Como señala S. Trigano, «el debate sobre la Shoah hay que plantearlo siempre en un plano secundario: siempre se silencia lo que está en el centro» [S. Trigano, «Les Juifs comme peuple à l'épreuve de la Shoah»: Id. (ed.), *Penser Auschwitz*, monográfico de la revista *Pardès* 9-10 (1989), p. 182]. Asimismo se mezclan en la discusión diferentes niveles de la cuestión que conviene diferenciar para introducir algo de luz en el problema: la dimensión moral, la histórica, la epistémica y la política, cf. R. Mate, «La singularidad del Holocausto»: Id., *Por los campos de exterminio*, Rubí (Barcelona), Anthropos, 2003, pp. 51-75. Por no hablar de las extrañas alianzas y confrontaciones entre posiciones teóricas diversas dependiendo del objetivo que se persigue afirmando o negando la singularidad, cf. E. Traverso, «La singularité d'Auschwitz. Hypothèses, problèmes et dérives de la recherche historique»: *Pour une critique de la barbarie moderne. Ecrits sur l'histoire des Juifs et de l'antisémitisme*, Lausanne, Page deux, 1997.

⁵² Cf. J.-M. Chaumont, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte & Syros, 1997.

mentable que la competición a la que se ven sometidas las víctimas por la caprichosa, por no decir mercantilizada, opinión pública. Desde el punto de vista de las víctimas la valoración moral de Auschwitz no sale peor parada que la de otros horrores como la esclavitud, el genocidio armenio, los sufrimientos y el exterminio de los indígenas en América del Norte y del Sur o el Gulag. Cualquier forma de machacar la dignidad de los individuos o los grupos, de tortura, opresión, explotación, asesinato selectivo o masivo, etc. merece la misma condena moral sin paliativos. Para cada víctima aniquilada el poder que la extermina es total porque la aniquilación es total. Y cada vida posee en su singularidad el mismo valor no relativizable.

Tampoco se trata de evitar la comparación con otros crímenes y atrocidades, de los que lamentablemente está llena la historia, y por tanto de no señalar rasgos semejantes y distintivos o no mostrar derivas morales y políticas universales más allá de exclusivismos. Sin comparación no hay forma de afirmar la singularidad. Y comparar no es jerarquizar ni relativizar. Una catástrofe nunca relativiza a otra, a no ser que quien lleva a cabo la enumeración de catástrofes o la comparación entre ellas persiga un objetivo previo de relativización que no se sigue de la comparación sino que la instrumentaliza. También sería falso presuponer tras la tesis de la singularidad un intento de sacralización invertida de la catástrofe, una especie de estilización metafísica o religiosa que le confiriese un *status* transcendente, cuya única virtualidad consistiría en instituir algo así como un culto segregado con sus rituales, sus narrativas y sus sacerdotes investidos de autoridad incuestionable. Sin negar que todo esto se haya podido producir, la tesis de la singularidad no debería confundirse con esto.

Apoyándonos en la caracterización que I. Kant realiza de la aparición histórica de la constitución republicana como un *signo histórico*⁵³, es decir, del valor de un hecho contingente para reforzar la esperanza en la realización de los ideales de la razón, podría decirse que el acontecimiento singular de Auschwitz constituye un *contrasigno histórico*⁵⁴ capaz de revelar el horror sin medida que puede producir la historia humana. Podríamos afirmar que se ha producido el acontecimiento que cumple los criterios kantianos de una inversión negativa, un acontecimiento que marca un *antes* y *después*, que ha transformado irreversiblemente a la humanidad. Si la aparición de la constitución republicana permitió a Kant albergar la certeza de la realización histórica de unas capacidades morales aprioricas de las que están dotados los seres huma-

⁵³ I. Kant, *Der Streit der Fakultäten: Werke in zehn Bänden* (ed. W. Weischedel), Darmstadt, WBG, 1983, T. 9, pp. 361s. (A, 150s.). Cf. José A. Zamora, «Auschwitz: singularidad y retos universales», *La Ortiga: Revista cuatrimestral de arte, literatura y pensamiento*, n.ºs 96-98, 2010, pp. 31-45.

⁵⁴ También podría usarse la expresión de S. Friedländer «acontecimiento límite» (*Grenze-reignis*), cf. Id., «Die Endlösung. Über das Unbehagen an der Geschichtsdeutung», W. H. Pehle, *op. cit.*, p. 93.

nos en cuanto individuos racionales, podría decirse que Auschwitz supone una quiebra en el proceso histórico que imposibilita cualquier certeza moral *a priori* del género humano que excluya la recaída en la barbarie ⁵⁵.

En este sentido, Auschwitz representa una *quiebra en el proceso civilizador* que exige un replanteamiento radical en la forma de considerar dicho proceso. La única forma de no hacer desaparecer el sufrimiento, que en Auschwitz alcanzó cimas insospechadas, en una interpretación de la historia universal o de no reducirlo a mera contingencia vinculada a contextos plurales y por ello mismo relativos, es contemplar desde él la totalidad de la historia, pero no en el sentido de establecer una teleología negativa, sino de enfrentarse a las quiebras y desastres con un cambio de perspectiva. Lo más singular —Auschwitz— obliga a cambiar el punto de vista sobre la totalidad, de modo que desde él se abra al que lo contempla la noche oscura de la historia: «es innegable —escribió Adorno— que los martirios y humillaciones nunca antes experimentados de los que fueron deportados en vagones para el ganado arrojan una intensa y mortal luz hasta sobre el más lejano pasado» ⁵⁶. Desde esta perspectiva, «la historia manifiesta y conocida aparece en su relación con aquel lado oscuro que ha sido pasado por alto tanto por la leyenda de los Estados nacionales como por su crítica progresista» ⁵⁷.

Frente a los intentos de *normalización histórica* (M. Broszat) que pretenden cuestionar la centralidad negativa de Auschwitz en el Tercer Reich y movilizar la historia de la vida cotidiana, la mirada de proximidad, la recuperación de la comprensión para los procesos normales y la continuidad de la historia alemana ⁵⁸, todo bajo la premisa de que el historiador no puede aceptar sin más que Auschwitz «sea convertido *a posteriori* en la cuestión clave del conjunto del acontecer fáctico de la época nacionalsocialista, que toda esa historia sea colocada bajo la sombra de Auschwitz o que incluso se convierta a Auschwitz en el criterio decisivo de la recepción de esa época» ⁵⁹, los que ponen en cuestión dicha normalización lo que rechazan es todo intento de convertir el pasado catastrófico de Auschwitz en historia clausurada y, por tanto, en un acontecimiento más en un continuo normal y normalizable. Lo

⁵⁵ Esto es lo que parece querer señalar H. Arendt casi al final de su obra sobre *Los orígenes del totalitarismo*: «Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre» (*Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1981, p. 681).

⁵⁶ Th. W. Adorno, *Minima Moralia, Gesammelte Schriften* 4, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1980, p. 266.

⁵⁷ M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften* 3, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981, p. 265.

⁵⁸ M. Broszat y S. Friedländer, «Um die “Historisierung des Nationalsozialismus”. Ein Briefwechsel», *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 36/2 (abril 1988), p. 351.

⁵⁹ M. Broszat: «Was heißt Historisierung des Nationalsozialismus?», en *Historische Zeitschrift* 247 (1988), p. 13.

que pretende la normalización histórica es reducir un problema cargado de enorme significación histórica y política a un asunto puramente historiográfico.

Frente a este intento de clausurar el pasado, Saul Friedländer lanza la siguiente pregunta: «¿Produce ese episodio de la historia de la humanidad una impresión tan profunda sobre la imaginación humana que su recuerdo demanda continuamente una nueva confrontación con él, independientemente del tiempo transcurrido?»⁶⁰. Para él no cabe más que una respuesta afirmativa. Si adoptamos la perspectiva de las víctimas, se hace necesario constatar que los saberes históricos están lejos de haber resuelto las cuestiones fundamentales que arroja el acontecimiento de la catástrofe sobre los límites de la representación o sobre la representación adecuada, sobre las dificultades de relacionar continuidad y ruptura, singularidad y significación, testimonio y discurso historiográfico, etc. Sólo con enormes dosis de ingenuidad cabría postular una neutralidad valorativa por parte de la ciencia histórica en relación con Auschwitz. El conocido principio de distanciamiento, sobre el que descansa el ideal de objetividad, resulta realmente inaplicable⁶¹. Pero tampoco el principio hermenéutico de participación o empatía corre mejor suerte. En el caso de Auschwitz no son los hechos y su fijación lo más relevante, por más que esto sea necesario, sino las dificultades de dotarlos de significación. «Sólo *ex negativo*, sólo a través del intento de comprender la infructuosidad del comprender, puede apreciarse de qué tipo de acontecimiento podría haberse tratado en esta quiebra del proceso civilizador»⁶².

Así pues, Auschwitz nos obliga a replantear de una manera diferente, singular y radical la relación entre los hechos y su interpretación, la normalidad y el crimen, entre las víctimas, los verdugos y los espectadores y sus respectivas memorias, entre las condiciones sociales, culturales y políticas de posibilidad de un acontecimiento histórico y el acontecer concreto, entre la ciencia y la moral, entre la proximidad y la distancia. Toda forma de representación histórica que no incorpore en su configuración discursiva estos dilemas como interrupciones en el desarrollo del discurso, como quiebras que provoca el recuerdo singular de las víctimas, no será más que una forma de ocupar, evacuar y funcionalizar el pasado y su significación, en definitiva de contribuir a un olvido que de alguna manera es cómplice con la catástrofe. Probablemente mantener vivo el recuerdo de Auschwitz sólo puede conseguirlo «una historiografía apoyada a su vez por una cultura anamnéti-

⁶⁰ S. Friedländer, «Die Last der Vergangenheit», W. Wippermann (ed.), *Der konsequente Wahn. Ideologie und Politik Adolf Hitlers*, München, Bertelsmann Lexikon Verlag, 1989, p. 257.

⁶¹ S. Friedländer, «Es gibt keine Katharsis», H. Funke (ed.), *Die andere Erinnerung. Gespräche mit jüdischen Wissenschaftlern im Exil*, Frankfurt a.M., Fischer, p. 157.

⁶² D. Diner, «Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des National-sozialismus», en Id. (dir.), *Ist Nationalsozialismus Geschichte?*, op. cit., p. 73.

ca, ... que es consciente del olvido que sigue imperando en toda objetivación»⁶³.

4. Memoria e historia después de Auschwitz

La memoria es todo menos lo que habitualmente se entiende por una reproducción fiel del pasado. Se hace acompañar de la imaginación y mezcla lo vivido en primera persona con experiencias transmitidas por otros, lo real con lo imaginado y deseado. Los acontecimientos no sólo pueden ser confundidos entre sí, sino que a veces se puede dar por ocurrido incluso lo que no ha acontecido en absoluto. El material de la memoria es de naturaleza muy variada y además está sometido permanentemente a reelaboración y recomposición, a reinterpretación y nuevo montaje, siempre desde las exigencias individuales o colectivas del presente⁶⁴. Las supuestas debilidades de la memoria han sido descritas ininidad de veces, desde su progresivo desvanecimiento con el paso del tiempo hasta su fijación traumática, pasando por su carácter selectivo, sus bloqueos, falseamientos y sugerencias o su dependencia del deseo⁶⁵.

Bien es verdad que el pasado en estado bruto tampoco existe, que no hay acontecer humano que no esté ya desde el comienzo dentro de un marco de memoria y, por tanto, completamente a salvo de las mencionadas debilidades. Con todo, lo que la historia no puede hacer, suelen decir los historiadores, es tomar todo lo que ofrece la memoria como si se tratase de «moneda de curso legal». Por eso reclaman para sí el trabajo metodológicamente asegurado y contrastado capaz de liberar al recuerdo de su funcionalización por el poder o por intereses particulares, con el objetivo de garantizar una fidelidad con el pasado tal como éste sucedió. Si la manera como la memoria presenta el pasado es parcial, apasionada, distorsionada, asistemática, etc., la historia está equipada con todos avales de la ciencia: imparcialidad, distancia, objetividad, sistematicidad, etc. El cliché de esta contraposición queda completado cuando se caracteriza a la memoria como subjetiva y a la historia como objetiva⁶⁶. En esta perspectiva la cuestión de la verdad sólo puede ser planteada y resuelta por medio del recurso a fuentes neutrales y metodológicamente garantizadas, pues sólo ellas permiten una versión convincente y contrastable de los

⁶³ J. B. Metz, «Für eine anamnetische Kultur», *op. cit.*, p. 36.

⁶⁴ Cf. H. Welzer, *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*, München, H. C. Beck, 2002.

⁶⁵ Cf. D. L. Schacter, «The Seven Sins of Memory. Insights From Psychology and Cognitive Neuroscience», *American Psychologist*, 54 (1999) 3, pp. 182-203.

⁶⁶ Para un compendio de todos estos clichés, cf. E. Manzano, «Pensar históricamente al otro», M. Janué i Miret (ed.), *Pensar històricamente. Ètica, ensenyament i usos de la historia*, Valencia, PUV, 2009, pp. 103-123. Siguen siendo una lectura muy recomendable las reflexiones sobre memoria y alteridad de B. Liebsch, *Vom Anderen her: Erinnern und Überleben*, Freiburg/München, Karl Alber, 1997.

procesos y los hechos del pasado. El historiador somete los testimonios y las fuentes del pasado a una rigurosa comprobación, ofrece una explicación de lo acontecido estableciendo nexos entre los hechos y elabora una interpretación comprensiva del pasado⁶⁷. Estas aportaciones críticas de la historia justificarían su primado actual sobre la memoria. Es más, este primado puede ser interpretado como signo de un cambio histórico que refleja el declive de la memoria, ya sea porque viene a sustituirla allí donde ésta se desvanece y pierde vigencia, por más que se trate de un relevo nuevamente repetido en cada época (M. Halbwachs), o porque la historia ha tomado definitivamente el relevo de aquélla en sociedades postradicionales, de lo que el debate actual sobre la memoria no sería sino la prueba más evidente (P. Nora). Hasta aquí la forma más o menos convencional de plantear la relación entre memoria e historia.

Sin embargo, la historia posee una autoimagen que no resiste el contraste con la realidad. Su carácter de ciencia no le ha impedido cumplir funciones de legitimación, reconocibles entre otras cosas en los clamorosos silencios y olvidos sólo percibidos gracias a la contribución de la memoria de quienes fueron silenciados. Las fuentes no confirman ni desmienten, son los historiadores los que se contradicen entre sí o se confirman apoyándose en el manejo de las fuentes. También en la historia nos encontramos dentro del universo de las infinitas explicaciones e interpretaciones, pues los historiadores están lejos de poseer un saber que permita ofrecer juicios definitivos sobre acontecimientos y procesos. Su mirada no está libre de proyecciones, deseos, fantasías y presuposiciones. Existen políticas de la memoria, esto es innegable, pero en el mismo sentido puede hablarse también de la existencia de «políticas de la historia», dado que la historia forma parte de los mecanismos de reproducción cultural llamados a prestar servicios de legitimación y respaldo a los órdenes sociales vigentes. Lo cual no anula, es verdad, toda capacidad crítica de la historia, pero explica el lastre ideológico que ella soporta.

Por eso, lo que proponemos aquí es tomar como punto de partida el acontecimiento de Auschwitz para aproximarnos a las aporías en que se ven envueltas las estrategias historiográficas de significación del acontecer histórico mediante representaciones específicas del curso temporal o reelaboraciones de la experiencia del tiempo. Jörn Rüsen, un reconocido historiador alemán, ha clasificado estas estrategias en cuatro tipos ideales: tradicional, ejemplar, crítico y genético⁶⁸. Dichas estrategias tienen que ver con la creación de sentido en relación con el pasado a fin de sirva para la vida en el presente, ya sea estableciendo una continuidad temporal, explicándolo como expresión de la condición humana, cuestionando su sentido y enjuiciándolo o desentrañando su significado para la constitución del pre-

⁶⁷ Cf. P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 191ss.

⁶⁸ J. Rüsen, «Die vier typen des historischen Erzählens», Id., *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Frankfurt a.M., Fischer, 1990, pp. 153-230.

sente y derivando de él exigencias ético políticas. Pues bien, Auschwitz obliga a estas estrategias de la discursividad historiográfica a un plus autorreflexivo que eleve a conciencia las consecuencias que las interpretaciones presididas por ellas tienen para las víctimas de la catástrofe, para los supervivientes y para la comprensión de una sociedad después de que esa catástrofe ha tenido lugar ⁶⁹. Por eso la teoría crítica de la historia renuncia a destilar un sentido a partir de lo sucedido ⁷⁰.

Es verdad que el intento de la historiografía de adoptar la perspectiva de las víctimas resulta extremadamente difícil, por no decir imposible. De la mayoría de los aniquilados no queda resto testimonial alguno y la memoria de los supervivientes presenta, como hemos visto, problemas a veces insalvables por su carácter traumático. Desposeerla de su singularidad y traducirla en discursividad histórica comprensible y supuestamente objetiva amenaza con perder lo sustantivo del testimonio. Sin embargo, instalarse en una especie de dualidad entre el discurso historiográfico y otros lenguajes expresivos, uno centrado en la construcción metodológicamente depurada de los hechos y los otros volcados en vehicular el testimonio de los supervivientes, puede dejar a éstos sin valor vinculante y a aquél a merced de presupuestos teóricos imbricados con los procesos históricos que hicieron posible el genocidio. Creo que es en este sentido en el que habría que leer la afirmación de R. Koselleck: «Son los métodos los que permiten comprender las experiencias realizadas una vez y que pueden repetirse, y es el cambio de método el que elabora las nuevas experiencias y las hace nuevamente trasmisibles» ⁷¹. Sobre todo sí, como señala el propio Koselleck, son los derrotados y los vencidos quienes perciben y elaboran las experiencias de las víctimas, así como su carácter de interrupción que cuestiona radicalmente las construcciones históricas, construcciones que sin embargo poseen gran plausibilidad para los vencedores y vienen exigidas por su necesidad de legitimación. La cuestión clave es si frente a la ocupación y apropiación del pasado para estabilizar y asegurar la estructura de poder existe una forma de memoria en la que el pasado sigue vivo sin ser instrumentalizado. La memoria crítica es oposición a una reducción sesgada de la historia para establecer una continuidad que dé fundamento a la identidad. Esa otra forma de memoria sería una forma de praxis más que una técnica o un método, no tanto un programa cuanto una forma de vida. Esa memoria sería interpelación, protesta contra la identidad y la continuidad, oposición frente a que lo sucedido sea lo ya dado para siempre. Y como for-

⁶⁹ Cf. N. Berg, *op. cit.*, p. 51.

⁷⁰ Cf. I. Harnischmacher, «Geschichte und Gedächtnis», A. Gruschka y U. Oevermann (eds.), *Die Lebendigkeit der Kritischen Gesellschaftstheorie*, Wetzlar, Büchse der Pandora, 2004, pp. 319ss.

⁷¹ R. Koselleck, «Erfahrungswandel und Methodenwechsel: Eine historisch-anthropologische Skizze», Ch. Maier y J. Rüsen (eds.), *Historische Methode* (Theorie de Geschichte, Beiträge zur Historik; T. 5), München, 1988, p. 50.

ma de praxis, evidentemente, apunta a una transformación del presente, es una memoria esencialmente política.

Esta fue la preocupación principal de Walter Benjamin, rescatar de su integración niveladora en un curso histórico, que supuestamente avanza de manera continuada, las quiebras y los cortes, las injusticias y las opresiones, todo lo que en su singularidad permanece incumplido, bloqueado e indomado, para de esta manera hacerlo experimentable. Esto exige, según él, no neutralizar sus potenciales de despliegue por medio de una explicación, identificación y clasificación que lo convierte en objeto muerto de la historiografía, sino más bien en hacer presente su singularidad e inclausurabilidad. La memoria no es un instrumento para explorar el pasado, sino su escenario en el que los sujetos del recuerdo han de excavar y rescatar fragmentos perdidos de la historia que permitan desentrañar el presente como una constelación de peligros. Esto es lo que viene a expresar el concepto de «dialéctica detenida» (*Dialektik im Stillstand*). Se trata de romper con los esquemas habituales de percepción e interpretación del tiempo que degrada tanto a las personas como a las cosas a meros elementos de un proceso objetivo que no es más que la manifestación del sistema de dominación que en cada caso somete y oprime lo singular. Este enmascaramiento que se celebra a sí mismo como evolución sólo puede ser combatido rompiendo el hechizo que supone la representación del avance, representación que domina tanto las filosofías de la historia como el positivismo historicista ⁷².

Por eso, el historiador materialista está llamado a «atravesar lo pasado con la intensidad de un sueño para experimentar el presente como el mundo en vigilia al que se refiere el sueño» ⁷³. En la interpretación del sueño se trata de establecer correspondencias entre el pasado y el presente. Esto es posible porque los sueños fantasmagóricos del pasado poseen un carácter dialéctico: el de un giro repentino en el despertar. Sus imágenes desiderativas contienen grietas por las que puede irrumpir el despertar, que es el *telos* de la rememoración ⁷⁴. Estamos ante una forma singular de experimentar la dialéctica en la que queda desmentido el carácter aparentemente irreversible del devenir y la evolución adquiere la forma de vuelco. En el despertar el sueño accede a la consciencia, es recordado. El sueño pasado se constituye en el recuerdo y éste a su vez en la actualidad del sueño. Lo que pretende la interpretación política

⁷² Esta concepción de memoria como interrupción también queda muy bien ilustrada por la proximidad que establece R. Mate entre la memoria y el concepto de acontecimiento de Alain Badiou: la rememoración de lo incumplido en el pasado como lo futuro no anticipable, predecible o deducible del curso del acontecer ordinario. Cf. R. Mate, *Tratado de la injusticia*, op. cit., p. 192.

⁷³ W. Benjamin, *Passagen-Werk, Gesammelte Schriften*, con la colab. de Th. W. Adorno y G. Scholem, ed. por R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, 7 Tomos y supl. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1972-1989, T. V, p. 1006.

⁷⁴ Ibid., p. 491.

del sueño es aprovechar de manera revolucionaria los fragmentos históricos que, en tanto que imágenes verdaderas de la historia, resplandecen en el instante del despertar.

La percepción del pasado por los que lo vivieron en directo no estaba en condiciones de reconocer lo que la constelación con el presente actual revela: las posibilidades no realizadas, sus vínculos con un futuro no esperado, las similitudes y contrastes con otros momentos históricos, etc. Lo descompuesto históricamente posee una vida más allá del pasado y de su transmisión en la historia. Pero ésta sólo puede ser despertada cuando se reconoce una dimensión política de proximidad que destella momentáneamente y puede ser interpretada en una constelación de peligros actual. Con la actualización de los momentos históricos del pasado reprimido es posible mostrar la discontinuidad de la historia encubierta por las ideologías dominantes y establecer nuevas continuidades mediante la realización actual de las posibilidades frustradas y las esperanzas incumplidas. Podría decirse que hay instantes del pasado que esperan esa oportunidad de configuración con el presente, que están citados secretamente con él para cristalizar en una imagen dialéctica, que, como un fogonazo, confiere a ese presente una plenitud que Walter Benjamin identificaba con «lo verdaderamente nuevo».