

MEMÒRIA I OBLIT: LA REPERCUSSió DE L'HOLOCAUST EN LA FILOSOFIA I LA CULTURA CONTEMPORÀNIES

Autor: David Galcerà i Padilla

Curs 2007-2008

ÍNDEX

1. Introducció:.....	5
1.1. Antecedents del tema objecte de treball.....	5
1.2. Explicació del tema.....	6
1.3. Objectius i resultats proposats.....	6
2. Treball dut a terme:.....	9
2.1. Disseny del pla de treball.....	10
2.2. Metodologia emprada.....	10
2.3. Descripció del recursos utilitzats.....	12
3. Resultats obtinguts.....	13
4. Conclusions.....	13
5. Bibliografia comentada.....	14

Annex: Memòria i oblit. La repercussió de l'Holocaust en la filosofia i la cultura contemporànies.

I. Educar contra Auschwitz.....	23
1. Donar la paraula: comentaris sobre l'educació.....	25
II. Memòria i oblit: la interpretació de l'Holocaust:	
2. La memòria de l'Holocaust.....	35
3. Després d'Auschwitz: un canvi de l'experiència.....	47
4. Walter Benjamin: l'avisador del foc.....	61
5. Adorno i Horkheimer: la dialèctica de la il·lustració.....	70
6. Hannah Arendt: sobre la naturalesa del mal.....	82
7. J. Améry: l'essència del nazisme és la tortura.....	98
8. Els botxins i la naturalesa del mal.....	107
8.1. D. J. Goldhagen: els botxins voluntaris de Hitler.....	107
8.2. C. R. Browning: els homes corrents.....	116

9. Zygmunt Bauman: els residus de la modernitat.....	128
9.1. La modernitat i l' Holocaust.....	129
9.2. La modernitat i el residu de l' ambivalència.....	134
10. Agamben: els camps com la culminació de la política moderna sobre la vida.....	144
.	
11. Enzo Traverso: la revolta moderna contra la modernitat.....	152
III. Materials de lectura i audio-visuals.....	160

1. INTRODUCCIÓ

1.1. Antecedents del tema objecte del treball

La investigació del present treball ha tingut com a objectiu general introduir en l'àmbit de l'ensenyament secundari el tema de l'Holocaust. Tot i que amb diferències que comentarem, volem remarcar alguns dels antecedents d'aquest treball que l'emmarquen. En primer lloc, voldria referir-me al que consideraré com a marc ideològic. I ho faré referint-me a tres autors i tres treballs fonamentals, dels quals destacaré el que és essencial:

Joan Carles Mèlich: professor de la Universitat autònoma de Barcelona en la especialitat de Filosofia de l' Educació. En les seves obres, com *La lección de Auschwitz*, planteja la necessitat d 'una educació que tingui presents els fets històrics com els d'Auschwitz, no sols com a fets històrics, sinó tenint present la seva relació directa amb la nostra cultura i educació.

Reyes Mate: director del Instituto de Filosofia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas del Ministerio de Educación y Ciencia i Director del projecte que aquesta institució realitza sota el títol de "Filosofía y Holocausto" i supervisor d' aquest treball, ha realitzat en moltes obres una investigació sobre la necessitat de no oblidar, de fer una cultura de la memòria històrica en relació al tema d' Auschwitz. Partint del concepte de cultura anamnètica, la seva tesis principal és que la cultura i el moment actual d' Occident necessiten de no oblidar ni deixar de preguntar-nos el per què, ni deixar d' ensenyar-ho. Una obra fonamental és *Memòria de Auschwitz*.

Jean-François Forges: professor en un Institut de Batxillerat (Lió). En un llibre recent, *Educar contra Auschwitz*, aquest professor francès aplica de manera directa aquests plantejaments en relació amb l'educació en l' ensenyament secundari. Pretén explicar què cal ensenyar i com cal ensenyar-ho. Es centra de manera especial en autors com Primo Levi i en materials com la pel·lícula Shoah. En el pròleg, Ferran Gallego,

professor de Història del feixisme a la Universitat Autònoma de Barcelona, posa en relació directa aquest tema amb el present auge de revisionisme històric en l'estat espanyol que porta a una manipulació de la memòria.

Respecte a la investigació sobre el tema a l'ensenyament secundari, volem remarcar el recent estudi del Grup Eleuterio Quintanilla. Aquest grup de treball ha editat un llibre titulat *Pensad que esto ha sucedido. Guía de recursos para el estudio del Holocausto*, on s'estudia la percepció que els alumnes tenen sobre aquest tema, així com també es presenta tota una sèrie de materials adients pel tractament del tema a l'ensenyament secundari.

1.2. Explicació del tema

El que en aquest treball es presenta lliga amb totes aquestes línies i propòsits, pretenen aprofundir en el tema, de manera especial en l'ensenyament de la filosofia al Batxillerat. És per aquesta raó que el treball es pot dividir en tres parts principals: en primer lloc, hem enquestat alumnes i professors per saber també la percepció i el coneixement del tema per part d'uns i d'altres, així com recollir suggeriments. La segona part, té a veure més amb els continguts teòrics que poden introduir al professorat en aquest tema. No pretén ser una exposició exhaustiva, es tracta de fer una presentació modesta d'alguns dels pensadors principals que han reflexionat sobre el genocidi dels jueus. Altres autors i interpretacions també hi apareixen mencionats, de manera que el lector interessat pot aprofundir a partir de les línies explícites i les suggerides. Hem exposat el que hem considerat més interessant i important, tenint en comte que el temps per aprofundir ha estat el que ha estat.

Cal dir també que un dels objectius proposats era fer suggeriments pràctics, de metodologia per a les aules. Aquest propòsit, per l'abast del treball ha quedat reduït a les línies apuntades i suggerides que el professor pot treballar a partir dels comentaris de les enquestes com en la part més expositiva i filosòfica. També en la tercera part, on es comenten i proposen diversos materials.

1.3. Objectius i resultats proposats

Cal dir que el tema proposat és d'una importància cabdal. Per justificar aquesta afirmació es poden aportar les següents raons:

1. En primer lloc, el coneixement de la història i les repercussions dels fets històrics són d'una importància extraordinària per l'aprenentatge de qualsevol ésser humà. Pensem especialment en els professors. Cal tenir uns coneixements del tema de l' Holocaust actualitzats i que serveixin als professors pel seu enriquiment personal, tant des de un punt de vista cultural com des d'un punt de vista de formació integral. Són ells els qui transmeten coneixements i valors als alumnes i cal ser plens de aquells fets i experiències que no cal oblidar. Respecte als alumnes és important el tema present per a la seva formació tant cultural com també personal. Avui en dia, més en aquests temps de recordatoris, és important la recuperació de la memòria històrica. Sols d'aquesta manera es poden combatre la ignorància, la intolerància, el racisme, la xenofòbia, el masclisme i qualsevol forma de discriminació.

2. El tema proposat recorre gairebé totes les àrees d'ensenyament secundari: la història contemporània, la filosofia, la psicologia, l'ètica, la història, la literatura, l'ensenyament dels drets humans, la cultura religiosa, així com tots aquells valors dignes de l'educació: el respecte, el pensament lliure, la tolerància i tots aquells que formen la persona i fomenten la convivència. Es per tot això que creiem que la investigació i l'oferiment d'aquest treball al professorat i a l'alumnat integra moltes de les matèries de l'ensenyament secundari.

3. Com ja hem fet esment abans, cal destacar la importància d'aquest tema per la formació humanística del professorat i l'alumnat. El coneixement i les conseqüències que es deriven del tema que estudiem poden servir per a la formació humanística, entenent "humanística" no com a l'àmbit de les humanitats com quelcom distint del científic i tecnològic, sinó com a formació en valors. És des d'aquesta perspectiva que cal entendre que és necessària la formació humanística del professorat per transmetre valors, no limitant-nos a ensenyar, sinó que també siguem capaços d'educar. En aquest sentit el projecte és un projecte transversal pel seus continguts d'ensenyament, però també per quelcom més essencial: l'educació com a éssers humans.

4. Aportació de continguts per la nova assignatura en ètica i valors. Sense repetir el ja comentat, considerem que pot ser un bon material per la nova assignatura que vol tracta la convivència des del punt de vista dels valors de la ciutadania.

5. Finalment, la invasió recent del revisionisme (ja esmentat abans) que de forma directa afecta fins i tot la nostra identitat col·lectiva en tant que sotmesa a l'oblit o manipulació dels esdeveniments històrics. Es necessita, doncs, de respostes i d'alertes a la nostra memòria: que res no caigui en l'oblit.

A partir d'aquestes raons, ens varem proposar uns quants objectius, els més importants dels quals són els següents:

- Elaborar una investigació que permeti aplicar el tema estudiat a l'ensenyament secundari.
- Esbrinar els coneixements, actituds i valors que docents i alumnes despleguen respecte al tema i poder integrar-los en la reflexió respecte a l'educació.
- Actualitzar els coneixements i ensenyaments filosòfics posant-los a l'abast dels docents. També aquí cal incloure els coneixements i ensenyaments del tema proposat en l'àmbit d'altres matèries com la història i la literatura. El mateix podem dir de recent estrenada assignatura de Ciutadania.
- Oferir i explicar els recursos que els docents poden utilitzar, tant en camp curricular, com en el de les tecnologies audiovisuals i informàtiques.
- Amb la publicació de la informació es pretén despertar la necessitat d'educar als alumnes en un tema tan sensible.
- Permetre, a partir dels continguts i materials presentats, orientar sobre com establir debats a l'aula, fomentar l'esperit crític i l'educació en valors.

2. TREBALL DUT A TERME

2.1. *Disseny del pla de treball*

Com ja hem comentat, el treball té tres parts principals, de naturalesa diferent. Hem dut a terme, en primer lloc, la recollida d'informació teòrica per la redacció del projecte. En un segon moment hem fet el treball de camp, les enquestes en dos centres d'ensenyament secundari. Finalment, hem recollit i exposat el material que ens ha semblat més interessant. A l'hora de redactar la memòria final, hem tingut presents les tres parts, ja que, malgrat la seva separació, en un sentit general totes tres hi estan relacionades i se suposen mútuament.

Com tot procés d'investigació, aquest treball ha seguit una metodologia científica. En concret, malgrat que no es tracta pròpiament d'un treball de caràcter experimental, creiem que podem aplicar el mètode hipotèticodeductiu, car el treball, encara que de naturalesa teòrica, pretén explicar un fenomen empíric com és l' Holocaust i la seva importància en el pensament i la cultura contemporània, justament a través de l'anàlisi dels textos que en la seva empiricitat confirmen o desmenteixen la hipòtesi proposada.

Tampoc cal oblidar que aquest mètode, propi de les ciències naturals i empíriques, no és complet pel nostre projecte sinó hi afegim allò propi de les ciències humanes: el posar-se dins d'allò que expliquem, perquè no es tracta de l'explicació d'un objecte (malgrat que tot estudi implica un procés d'objectivació), sinó d'una experiència humana, humana i a més colpidora. Per això, aquest projecte no pretén tan sols *explicar*, és a dir donar raons d'un fet, sinó que també pretén *comprendre*: és a dir, el treball teòric no pot limitar-se a un treball intel·lectual i explicar causes sinó que vol endinsar-se amb empatia en l'experiència humana. Sols d'aquesta manera és possible aprofundir en les explicacions i fer arribar els valors i les conseqüències ètiques que se'n deriven als altres. Tan sols així el lector podrà implicar-se en l'educació ètica i social dels alumnes.

2.2. Metodologia emprada

D'altra banda, el treball té l'objectiu de recollir dades sobre com es viu i s'explica aquest tema en el món de l'ensenyament, tant per part dels professors com dels alumnes:

- Per aquesta finalitat, hem recollit les dades mitjançant els mètodes descriptius, en concret a partir de les enquestes.
- Les enquestes pretenen esbrinar la presència del tema en l'ensenyament, els coneixements de professors i alumnes, així com fer un anàlisi dels valors i actituds.
- Al comentar les enquestes no hem pretès fer una exposició detallada. Més aviat hem fet una valoració i comentari global per tal de destacar aquells aspectes més importants i que el professor ha de tenir presents a l'hora d'ensenyar sobre aquest tema.

2.3. Descripció dels recursos utilitzats:

En aquest apartat cal diferenciar diversos tipus de recursos que ofereixen una ampla informació:

- Publicacions dels centres, museus i institucions dedicades a l'estudi d'aquest tema.
- Llibres dedicats al tema del projecte, des de qualsevol punt de vista, però especialment, des del punt de vista filosòfic, històric i cultural en general (amb atenció especial a la literatura) que aporten el gruix de la informació.
- A banda dels llibres de què disposa i disposarà l'autor del projecte, cal tenir present l'ampli catàleg de llibres disponibles a les diverses facultats i ensenyaments de la Universitat de Barcelona així com a tot el servei públic de biblioteques de Catalunya.
- Material audiovisual: pel·lícules i documentals dedicats al tema. Tant el propi material personal com el disponible en centres dedicats a tal finalitat.
- Material de la xarxa: pàgines web, debats, fòrums, etc. Hi ha nombroses pàgines dedicades al tema de l'Holocaust, tant pel que respecta a la filosofia i cultura en general, com centres i museus dedicats al tema, així com pàgines dedicades a la

memòria i recordatori de les víctimes.

- Finalment, el recurs del professor tutor, així com d'aquells professors que mostrin la seva disponibilitat per tal de donar qualitat a aquest projecte.

3. RESULTATS OBTINGUTS

Els continguts que hem obtingut coma resultat d'aquest treball, els hem agrupat en l'annex 1, sota el títol *Memòria i oblit. La repercussió de l'Holocaust en la filosofia i la cultura contemporànies*.

4. CONCLUSIONS

No volem ser repetitius. Així que sols volem remarcar algunes de les coses ja mencionades al comentar les enquestes dutes a terme en centres docents. Volem constatar un fet, una necessitat i una proposta:

En primer lloc, recordem la manca de coneixements que els alumnes tenen sobre el tema de l'Holocaust. Normalment aquest coneixement és fragmentari, dispers i moltes vegades obeeix a que han vist pel·lícules o han llegit llibres, sovint als centres d'ensenyament, però sense estar integrats en un marc explicatiu o, quan ho són, molt de passada. Això é especialment greu pel que respecta a la filosofia, una matèria que a penes mencionen els alumnes coma font del seu coneixement.

Per això creiem, en segon lloc, que es fa palesa la necessitat de que aquest tema tingui un lloc més important a assignatures com Història i Filosofia. Els propis alumnes constaten la necessitat de conèixer més i sovint quan no ho consideren així és per una precari coneixement o per una falsa consciència de superioritat històrica.

Proposem, finalment, que en els temaris de filosofia, l'assignatura que tinc la responsabilitat d'impartir, hi aparegui com a tema a primer de batxillerat i considerem que fora interessant que algun dels autors de selectivitat fos algun d'aquests, com, per exemple, Hannah Arendt, una autora que pot ser assequible des del punt de vista de la comprensió dels alumnes.

Sols una última valoració. Molt del treball realitzat no quedarà reflectit en aquesta memòria. Així, tal vegada algunes dels objectius als que s'apunten quedaran curts. Això es debut a la naturalesa tan àmplia del tema del treball. Però s'espera que es pugui recollir en futures aportacions sobre les que s'està treballant.

5. BIBLIOGRAFIA COMENTADA

En aquest apartat comentem la bibliografia més important de la que hem utilitzat. I diem important en el sentit d'obres introductòries a les diverses temàtiques tractades en aquest treball i que poden també servir en alguns casos d'orientació per al professorat a l'hora de preparar les classes en que es parli d'aquest tema.

AAVV, *Vigencia y seguridad de Auschwitz: Un acontecimiento histórico que nos da que pensar*. Revista Anthropos, nº 203, Barcelona, 2004.

És un recull d'escrits sobre la importància d'Auschwitz per al pensament actual. També inclou l'anàlisi de diverses obres així com de diversos autors com Kertész i Levinas en relació a Auschwitz.

Clendinnen, Inga, *Reading The Holocaust*. Cambridge University Press, Cambridge, UK.

És un intent de fer comprensible allò incomprensible al endinsar-se en les històries i memòries, imatges i poemes de víctimes i botxins. Els capítols tracten diversos temes, com per exemple el de les formes de resistència, la zona grisa, els SS als Lagers, etc. No es pretén donar una explicació definitiva, sinó deixar parlar als protagonistes mateixos per donar-nos una imatge dels principals elements configuratius de l'Holocaust.

Eaglestone, Robert and Langford, Barry (editors), *Teaching Holocaust Literature and Film*, Palgrave Macmillan, Hampshire, New York, 2008.

En aquest llibre diversos docents reflexionen i aporten les seves experiències sobre l'ensenyament de l'Holocaust. Tot i que està pensat per a l'àmbit universitari, moltes coses poden ser aplicades a l'ensenyament secundari.

Forges, J.-François, *Educar contra Auschwitz*, ed. Anthropos, Barcelona, 2006.

Aquest professor francès aplica de manera directa aquests plantejaments en relació amb l'educació en l'ensenyament secundari. Pretén explicar què cal ensenyar i com cal ensenyar-ho. Es centra de manera especial en autors com Primo Levi i en materials com

la pel·lícula Shoah. En el pròleg, Ferran Gallego, professor de Història del feixisme a la Universitat Autònoma de Barcelona, posa en relació directa aquest tema amb el present auge de revisionisme històric en l'estat espanyol que porta a una manipulació de la memòria.

Grup Eleuterio Quintanilla: *Pensad que esto ha sucedido. Guía de recursos para el estudio del Holocausto*, Tercera Prensa, San Sebastián, 2007.

Aquest grup de treball sobre el tema de l'Holocaust a l'ensenyament secundari ha editat un llibre on estudia la percepció que els alumnes tenen sobre aquest tema, així com també es presenta tota una sèrie de materials adients pel tractament del tema a l'ensenyament secundari.

Mate, Reyes, *Luces en la ciudad democrática. Guía del buen ciudadano*, ed. Pearson Alhambra, Madrid, 2007.

En aquest llibre, Reyes Mate posa a l'abast de docents i interessats en el tema, algunes de les línies principals del que constitueixen els temes i conceptes que han d'aparèixer en tota obra dedicada a l'ensenyament dels valors de la ciutadania. Són tractats conceptes com els de tolerància, responsabilitat o la pau.

Mate, R., *Memoria de Auschwitz. Memoria moral y política*, Trotta, Madrid, 2003.

Partint del concepte de cultura anamnètica, la seva tesi principal és que la cultura i el moment actual d' Occident necessiten de no oblidar ni deixar de preguntar-nos el per què, ni deixar d' ensenyar-ho. En aquesta obra en concret, l'autor fa un recorregut per la filosofia occidental, especialment la del segle XX, tenint com a tema vehiculant el desafiament que Auschwitz planteja al pensament i tenint com a eixos centrals el problema de la memòria, les víctimes i el testimoni.

Mate, Reyes (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, Riopiedras, Barcelona, 2002.

Aquesta col·lecció d'articles, per diversos especialistes, es centra en la repercussió d'Auschwitz en diversos àmbits com la filosofia, la teologia o la política. També aborda temes com el dels totalitarismes i el de la responsabilitat humana davant d'aquests fenòmens.

Mate, R., *Por los campos de exterminio*, Anthropos, Barcelona, 2003.

En aquesta obra, l'autor explica les seves impressions i reflexions al viatjar per Polònia i veure els llocs del horror. També acompanya aquest escrit alguns altres sobre la importància d'Auschwitz, així com diversos escrits recollits per aquesta ocasió, i ja publicats anteriorment en diaris, i una consideració sobre autors com Rozenzweig, Benjamin i Kafka com avisadors del que foc que venia.

Mèlich, J.C., *La lección de Auschwitz*, Herder, Barcelona, 2004.

A *La lección de Auschwitz* es planteja la necessitat d 'una educació que tingui presents els fets històrics com els d'Auschwitz, no sols com a fets històrics, sinó tenint present la seva relació directa amb la nostra cultura i educació.

Mèlich, J.C., *La ausencia del testimonio: ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*, ed. Anthropos, Barcelona, 2001.

Joan-Carles Mèlich ens introdueix a la importància del testimoni i la primacia de la memòria, del relat, per sobre de la història com a manera d'accedir a l'experiència dels qui han sofert precisament aquella.

Planas, Rosa, *Literatura i Holocaust: aproximació a una escriptura de crisi*. Lleonrad Muntaner editor, Palma (Mallorca), 2006.

És aquesta una obra que intenta oferir una panoràmica dels principals escriptors que han reflectit els horrors del Lager en la literatura, com Primo Levi, Imré Kertész, Jorge Semprún i molts altres. Rosa Planas ens introdueix a la seva obra, però també ens fa una breu aproximació a les seves dades biogràfiques.

Sala Rose, Rosa, *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*, ed. El Acanalado, Quaderns Crema, Barcelona, 2003.

És aquesta una obra molt útil per consultar com a diccionari de molts dels principals aspectes del nazisme, des de escriptors, polítics i personatges en general a conceptes i símbols que configuraren tot l'espectre de l'imaginari nazi.

Traverso, Enzo, *La historia desgarrada: ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, ed. Herder, Barcelona, 2001.

L' autor ens presenta la història del pensament sobre Auschwitz, tot i que no recull les aportacions més recents com les de Agamben . Però és una bona introducció a autors

com Arendt, Anders, Adorno, Levi, etc. A més, tracta el tan debatut tema de la relació entre l'Holocaust i la modernitat.

Traverso, Enzo, *Los judíos y Alemania: Ensayos sobre la simbiosis "judío-alemana"*, ed. Pre-Textos, Valencia, 2005.

És aquesta una bona lectura per introduir-se en els difícils aspectes de la dialèctica de les relacions entre alemanys i jueus abans de l'esclat del nazisme i de la posada en marxa de les polítiques racistes i d'extermini. S'aborden autors menys tractats com el novel·lista Joseph Roth. I, el més interessant, es tracta la categorització dels jueus des del punt de vista alemany, però també des de la pròpia percepció jueva, donant lloc a figures com la del pària o a fets com el de l'odi jueu vers sí mateix en el context dels intents d'assimilació.

ANNEX 1:

MEMÒRIA I OBLIT: LA REPERCUSSió DE L'HOLOCAUST EN LA FILOSOFIA I LA CULTURA CONTEMPORÀNIES

I. EDUCAR CONTRA AUSCHWITZ

1. DONAR LA PARAULA: COMENTARIS SOBRE L'EDUCACIÓ

Diu Raffaele Mantegazza, en el pròleg al seu llibre *El olor del humo: Auschwitz y la pedagogía del exterminio*¹, que la seva obra és una resposta a l'actitud dels joves en un viatge de final de curs de batxillerat a Auschwitz, en que aquests adolescents reien i feien broma sobre la tragèdia dels jueus. Personalment recordo qualcom més greu en el matèix escenari: la profunda indignació que em va causar veure un jove d'aspecte nazi, amb el tors nu i rient sense cap tipus de vergonya en presència de les restes dels forns crematoris. Aquest treball no neix d'aquest fet, sinó d'un llarg interès pel tema per part de l'autor, però sí que pretén que aquest treball constitueixi una eina i un estímul per a l'ensenyament secundari amb el propòsit de que actuacions com la descrita puguin ser combatudes.

En les pàgines següents pretenem comentar el més significatiu dels resultats de les enquestes. Cal dir que aquestes enquestes han estat realitzades en dos centres d'ensenyament secundari entre alumnes de batxillerat, tant de primer com de segon, amb un total de 131 alumnes. No hem fet una anàlisi en percentatges dels resultats. Hem preferit, tot comentant els resultats, suggerir aportacions per tal de, tenint en compte les respostes, enfocar millor el tema de com educar contra Auschwitz -prenent en préstec el títol de Forges-. Els comentaris els hem agrupat en diversos blocs.

Saber situar l'Holocaust

La primera pregunta era sobre la localització en el temps i l'espai d'aquest fenomen. En general els alumnes situen aproximadament el fenomen, alguns amb força precisió, en el seu context històric. El que és pràcticament unànime és el relacionar l'Holocaust amb el nazisme i amb el context de la segona guerra mundial. Els errors més grans es produeixen en la datació en el temps.

Fonts d'informació

Respecte a les fonts d'informació sobre el tema, molts han llegit llibres i han vist pel·lícules, però la majoria ho han fet en l'àmbit de les classes a l'institut, tot i que

¹ L'obra està publicada a ed. Anthropos, Barcelona, 2006.

alguns han mostrat interès personal pel tema i s'han procurat una informació més àmplia per la seva pròpia iniciativa. Les pel·lícules més mencionades són *El pianista*, *La llista de Schindler* i *La vida és bella*. De llibres n'hi ha molt diversos, però cal remarcar alguns com *El meu amic Friedrich*, *El violí d'Auschwitz* i el *Diari d'Anna Frank*. Però gairebé tots comenten que aquesta informació neix de l'ensenyament a l'institut. Això no és menyspreable. Ara bé, moltes vegades les lectures i les pel·lícules no coincideixen amb una assignatura que tracti el tema històricament o filosòficament, sinó amb assignatures com les de llengua i literatura, de manera que l'apropament al tema no és tant pel tema en sí, sinó com a medi de lectura o de comentar una pel·lícula fora del context d'una unitat didàctica que tingui el tema com a objectiu principal. El més important, hi ha alumnes que constaten que han sentit parlar del tema a l'assignatura de filosofia, però no és l'assignatura que, segons els alumnes, explica més el tema, ans al contrari, és la menys mencionada en el camp de les humanitats. Sabem que la mostra recollida entre dos centres no pot ser excessivament significativa d'entrada, però ho és una mica més si tenim en comte que molts dels alumnes han tingut més d'un professor de filosofia, que en tot cas el nombre d'enquestats en total n'han tingut més d'un.

Respecte a aquest grup de preguntes, voldria afegir alguns suggeriments de caràcter pràctic per a les classes. El primer té a veure amb les pel·lícules. Aquí voldria remarcar, per experiència personal, l'impacte que les pel·lícules com "*La vida és bella*" tenen per als alumnes. Recordem que molts d'aquests alumnes, encara que siguin de batxillerat, han conegut el tema i han vist les pel·lícules durant la ESO. Dic això perquè per a les assignatures d'ètica són un mitjà formidable per introduir el tema i comentar-lo. En aquest sentit la pel·lícula tracta el tema en clau d'humor, però d'un humor que revela tota la tragèdia, per això tal vegada escriptors supervivents d'Auschwitz com Imré Kertész han assenyalat els aspectes positius de *La vida és bella*, en detriment, per a l'autor hongarès, d'altres com "*La llista de Schindler*" per la seva excessiva americanització del tema².

La pel·lícula tracta el tema de manera que es compregui l'absurd, justament per això sembla un joc tota la maquinària de destrucció paranoica nazi. En aquest sentit cal dir que sempre he experimentat que els alumnes que rebutgen aquests fets consideren certament ridícul que es pugui matar per ser d'una raça o un poble diferent. És tal

² Vegeu Imré Kertész, "Sobre la vida es bella", capítol inclòs a *Un instante de silencio en el paredón*, ed. Herder, Barcelona, 1999.

vegada aquesta una de les millors armes contra la intolerància i la estupidesa, fer pensar sobre l'absurd d'aquestes ideologies. Un dels comentaris que més m'han sorprès de les enquestes és el d'un alumne que comentava que molts dels adolescents que sustenten símbols nazis i defensen, en la ignorància, el regim de Hitler desconeixen que tal vegada ells mateixos haurien estat víctimes.

Com a escenes destacades se'n podrien parlar de moltes. El mateix Kertész destaca aquella en que les ordres a l'arribar al Lager son transformades pel pare en instruccions per al joc per tal d'amagar al fill l'horror. Aquest joc contrasta amb la mort del pare quan s'està a punt de guanyar el premi. Per a Kertész es tracta d'una metàfora de la pròpia civilització: "El noi veu apropar-se per fi el "premi": el tanc "vertader". En aquest moment, però, la història ja està dominada per la tristesa del joc que s'ha perdut. Aquest joc, segons entenem, es diu en altres llocs civilització, humanitat, llibertat, tot quan l'ésser humà ha considerat des de sempre un valor"³.

Per la seva part, Forges assenyala la importància i la utilitat d'una pel·lícula com Shoah de Claude Lanzmann, malgrat els problemes d'aquesta peculiar pel·lícula. Del que es tracta és de veure algunes escenes (a França s'ha preparat una versió abreujada de la pel·lícula pels alumnes de secundària). És un material que permet situar al alumnes davant dels protagonistes d'aquesta trista història: els assassins, les víctimes i els espectadors. Forges emfatitza especialment la importància de veure com per a molts dels perpetradors i dels espectadors passius la seva actitud és tan normal al seus ulls que sols així es pot entreveure el procés mitjançant el qual homes corrents es converteixen en assassins o en còmplices, de manera semblant a la història del batalló 101 a Polònia en el llibre de Christopher Browning *Ordinary Men*. Però tal vegada el més significatiu, i és aquest un tema al que tornarem després, és la percepció de la "primera vegada". Diu Forges que "Lanzmann fou el primer home en els llocs del crim, el primer en parlar amb molts dels seu personatges, el primer en fer parlar a tants testimonis polonesos en particular. Totes les seves preguntes es refereixen als sentiments, a les reaccions *la primera vegada*. [...] I, després de la primera vegada, per a molts testimonis i assassins, no succeeix la consternació ni el remordiment, sinó la rutina"⁴.

³ *Ibid.*, p. 94.

⁴ Jean-François Forges, *Educar contra Auschwitz: Historia y memoria*, ed. Anthropos, Barcelona, 2006, p. 193.

Així podem resumir la importància d'una pel·lícula com *Shoah* amb les mateixes paraules de Forges: “tot l'esforç en història i en instrucció cívica és el de mostrar en *Shoah*, obra mestre única, el mite de l'infern tornat realitat, el paroxisme del món inhumà fet i deixat fer per homes sense solidaritat, sense compassió i de valors morals volàtils”⁵.

Un segon suggeriment que voldria fer és de cara al batxillerat i l'ensenyament de la filosofia. Evidentment, el tema de L'Holocaust pot relacionar-se amb molts altres dels temes de batxillerat. Sols hem volgut indicar algunes direccions possibles. El tema pot plantejar-se al primer curs en el context del tema de les utopies i distopies. És aquest un dels tems que més engresca els alumnes, especialment quan tenen l'oportunitat d'intentar construir la seva. El tema del nazisme es pot enfocar des del punt de vista ideal, és a dir, de com construir una societat que no pugui donar lloc a tals esdeveniments. Cal abordar aquest tema des de la definició prèvia d'utopia i distopia, així com des de la seva dialèctica que pot plantejar el debat de si és o no desitjable una utopia o si tal vegada sols hi ha que intentar mostrar una distopia com allò al que no volem arribar. Aquestes propostes donen molt de joc, obrint-se cap a altres materials i temes vinculats, tot i que més enllà del nazisme. Pensem, per exemple, en una pel·lícula com *Blade Runner*, que en l'obra original té com a rerefons el nazisme, i que porta a debat temes com el de la perfecció genètica, qui té dret a decidir sobre la vida dels altres, etc. Quelcom semblant pot plantejar-se amb *Gattaca*, una pel·lícula que planteja de manera explícita el tema de la perfecció genètica i de les noves discriminacions possibles.

Respecte a la història de la filosofia, el tema del Holocaust podria desenvolupar-se al parlar de la visió i el debat actual sobre els valors de la modernitat, la Il·lustració i el progrés. I això pot fer-se des d'una perspectiva temàtica, general, com també centrant-se en alguns dels autors. En la segona part d'aquest treball donem força informació sobre els principals autors que han tractat d'una manera més o menys conscient la relació entre Holocaust i la modernitat.

⁵ *Ibid.*, p. 194. Cal recordar que es disposa d'un llibre que inclou els textos i que així pot servir de referència per tal manera que sigui més fàcil seleccionar les escenes que es considerin més adients: Claude Lanzmann, *Shoah*, Madrid, Arena Libros, 2003.

La percepció de l'horror

Un altre grup de qüestions té a veure amb la percepció que els alumnes tenen sobre l'actualitat o no del tema. Una de les preguntes era si pensaven que l'Holocaust podria repetir-se a Europa. Tot i que sense una majoria aclaparadora, podríem dir que la majoria ha respost que no. El sorprenent d'aquesta resposta majoritària és que en alguns casos els alumnes que han donat aquesta resposta tenen un coneixement bastant acurat de les causes que el van provocar, i no deixen de relacionar-lo amb altres esdeveniments històrics, des de les dictadures de Franco, Salazar i Mussolini fins a fets més recents, com la guerra del Vietnam, o contemporanis com és la invasió d'Irak (sols un alumne ho ha relacionat amb el precedent del genocidi armeni). Hi ha en alguns d'aquests casos un sentit de que “avui les coses ja no són així, que “ja hem madurat prou”. Aquest tipus de resposta no és però quelcom allunyat de la incredulitat que sentiren les víctimes en els primers moments d'entrada als Lagers o després de haver sofert la violència d'altres maneres i la discriminació prèvia. Els alumnes reaccionen generalment amb incredulitat quan entenen el que realment va passar. Per això, passada aquesta primera impressió, seria bo fer-los comprendre que sí, que això fou possible en un passat molt recent. Tal vegada el caràcter de l'Holocaust és el que els hi fa pensar que és impensable que pugui repetir-se, sigui amb els jueus o amb qualsevol altre grup. Els textos de Primo Levi sobre les condicions dels camps, especialment els de *Si això és un home*, seleccionats adequadament, són una magnífica i humana descripció de l'horror nazi i permet també poder entrar a valorar altres esdeveniments històrics molt propers. És al llegir els relats d'aquells que tampoc ho consideraven possible quan entenen que també avui “tot és possible”, malgrat que realment el sentit de distanciament respecte al passat és molt difícil d'eliminar.

Rachel Falconer, professora de literatura a la Universitat de Sheffield, ens descriu a “Teaching Primo Levi” la seva experiència d'explicar Primo Levi a estudiants universitaris. Creiem que algunes de les seves aportacions poden ser interessants també per als estudiants d'ensenyament secundari. L'objectiu seria comparar una experiència real amb d'altres que pertanyen a la ficció però que també són literatures del descens *ad inferos* com *L'Odissea*, *L'Eneida*, el *Paradís perdut* de Milton o *Les bodes del cel i l'infern* de Blake. L'objectiu consisteix en “traçar la ruptura de la psyche del protagonista, una confrontació amb allò Altre, i algun tipus de viatge de retorn”⁶.

⁶ Rachel Falconer, “Teaching Primo Levi” a Robert Eaglestone and Barry Langford (editors), *Teaching Holocaust Literature and Film*, Palgrave Macmillan, Hampshire, New York, 2008.

L'autora defens aquesta possibilitat perquè el mateix Levi evoca aquest tipus de literatura. D'aquesta manera, comparant diversos textos de diverses èpoques l'alumne pot també penetrar una mica en l'estudi de com els humans expliquen les experiències que capgiren la seva existència.

Un dels temes més debatuts és el de la conveniència o no de l'experiència colpidora que suposa entrar en contacte amb aquests horrors. Aquí creiem que és essencial que el professor sàpiga utilitzar els materials més adients, tenint en comte l'edat dels alumnes. Nosaltres defensem que, fet amb mesura i prudència, és bo que els alumnes experimentin de manera prudent i dosificada l'experiència commovedora d'aquests fets. Aquí tan sols volem indicar algun dels beneficis d'aquesta experiència. En primer lloc, això ja forma part del mateix procés d'aprenentatge. L'alumne ha de saber que la història humana és com és i que el mal no és quelcom aliè als humans ni fruit d'éssers monstruosos. En segon lloc, l'alumne tal vegada experimentarà la dificultat de comprendre tot el que veu, el com és possible? És una pregunta necessària que també forma part de l'aprenentatge. En aquest sentit volem recomanar, tot i que cada vegada és més difícil, la visita de testimonis dels camps. L'associació Amical Mathausen, almenys fins fa poc, organitza visites als instituts i explica el testimoni d'algun espanyol internat al camp de Mauthausen.

Educar contra Auschwitz

Un altre grup de preguntes a comentar té a veure amb la percepció que els alumnes tenen sobre la necessitat de com combatre el fenomen dels adolescents que utilitzen l'estètica i la ideologia nazis. La majoria han respost que mitjançant l'educació, davant de la indiferència, la prohibició o altres mitjans. En general, creuen que aquesta és una postura que es dona principalment per imitació. I també la majoria dels alumnes consideren que és necessari un major i millor coneixement d'aquests fets. Cal aquí remarcar que això ho expressen també els que han vist aquest tema al batxillerat, però que en general consideren que és necessari un millor coneixement.

Entre les raons donades pels que consideren que és necessari un millor coneixement, destaca la de que cal aprendre del passat per a que no torni a repetir-se. Però a penes uns pocs consideren que cal fer-ho per a no oblidar, per a que les víctimes no caiguin en l'oblit. La temptació de que sols val el present i el futur és molt forta, i en una edat en que es té tota una vida per endavant encara més. Però això no deixa de ser una postura

social. Sovint construïm el passat i el present sobre l'oblit. I l'oblit també és una postura política. Així cal recodar, com ha fet Nicole Loraux que un tràgic, Frínic, segons Heròdot (*Història*, VI, 21) va ser castigat per haver recordat els sofriments de les víctimes de la guerra contra els perses. El problema, com comenta Reyes Mate, és que no es tracta sols de prohibir el dolor, el record de les desgràcies, sinó que tota política sempre s'assenta sobre una violència, el record de la qual qüestionaria les bases d'aquella. Així no cal més que pensar en com el progrés a Occident s'ha esdevingut sobre els patiments d'altres pobles i la seva espoliació⁷.

Finalment, i no és un tema menor, els alumnes també consideren que la millor manera de combatre postures de estètica nazi és l'educació. Però molts també consideren que hi ha altres formes de discriminació que cal combatre. Com la que pateixen immigrants, gent amb deficiències físiques o psíquiques, etc. No està de menys aquí recordar els lligams entre l'exaltació dels valors juvenils de risc, valentia, iniciació, etc. que els nazis van relacionar amb el seu regim. Una lectura de *Las tribulaciones del soldado Torless*⁸ de Robert Musil, és una bona representació novel·lada del que signifiquen els ideals del superhome entesos com al menyspreu dels febles i de la seva humiliació. Forges, tot i assenyalar les òbvies distàncies entre un fet i un altre, comenta la necessitat de combatre a l'ensenyament secundari les humiliacions que molts alumnes pateixen. Comentant l'exemple de les bromes de "benvinguda", Forges diu que "quan es tracta a un home com a un animal, es creua una frontera més enllà de la qual no es trobaran altres fronteres". El professor francès considera que els exemples actuals de Ruanda o l'antiga Iugoslàvia posen de relleu el sadisme que sols necessita unes condicions propícies per manifestar-se. Per això és tan important la memòria:

"Per això educar contra Auschwitz significa combatre sense descans la més mínima tolerància a la més mínima humiliació, a la més mínima discriminació, al més mínim aprenentatge del més mínim plaer sàdic [...] El deure de la memòria sols té sentit si condueix a la mobilització, a la vigilància i a la resistència davant del present i del futur"⁹.

⁷ Vegeu l'aportació de Nicole Loraux a Yosef H. Yerushalmi (et al.), *Usos del olvido: comunicaciones al Coloquio de Royaumont*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1998. També Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz: actualidad moral y política*, ed. Trotta, Madrid, 2003, pp. 154 i ss. La història referida per Heròdot és la de la represàlia dels perses per la sublevació de Jònia que els portà a la destrucció dels santuaris de Milet i la seva despoblació.

⁸ L'edició en castellà es troba a Robert Musil, *Las tribulaciones del soldado Torless*, ed. El País, Madrid, 2003.

⁹ Forges, *op. cit.*, p.250.

Donar la paraula

Per finalitzar aquest apartat volem fer una referència a un exemple remarcant per diversos autors per explicar la finalitat de l'educació des de la perspectiva del tema d'aquest treball. És una història que explica Primo Levi a *La tregua*¹⁰, obra que és el relat de les peripècies de Levi i d'altres italians en el seu inacabable retorn a Itàlia després de ser alliberats d'Auschwitz. Es tracta del cas de Hubrinek, un nen que estava a Auschwitz, i del que sabem molt poc, però el molt poc que sabem ho devem a Primo Levi. Allà era estrany que hi haguessin nens, en tot cas jueus no n'hi havien. Probablement era d'origen gitano. No parlava. No tenia nom. Com amb encert assenyala Joan-Carles Mèlich¹¹, podríem dir que és tot el contrari del que defineix un ésser humà segons Aristòtil. Molts volien cuidar d'ell, com les noies poloneses, però Levi destaca la cura que per ell tenia un adolescent, Henek, qui es preocupava d'ell com si fos el més natural del món. Per a Mèlich això seria un mostra de com el intent d'eliminar la humanitat no sempre triomfa. Henek li parla en hongarès, la seva llengua, dirigint-se a l'infant com a una persona, sense intentar distreure'l ni amagar la realitat en la que vivien. Finalment, Hubrinek respon amb un mot incompreensible. No sabem el que volia dir, ningú no va entendre què deia. Però, en tot cas, va ser escoltat. Forges recull les paraules de Philippe Meirieu qui destaca, a partir d'aquesta història, la importància de no posar-se al lloc de l'altre, sinó deixar-lo expressar-se, destacant el valor que té per a l'educació: "La història de Hubrinek ens ensenya que cal acceptar el fet de no comprendre la resposta de l'altre. En el misteri d'aquesta paraula desconeguda tal vegada rau el misteri de tota educació, és a dir, de tota relació d'un ésser amb aquell a qui vol fer créixer. Ell li dona la seva dignitat al reconèixer-lo com a subjecte i, per aquesta mateixa raó, no li dicta el que ha de respondre i accepta fins i tot el fet de no comprendre la resposta"¹².

Però aquesta història és també, en la línia que ja comentava Forges sobre la relació entre sadisme i barbàrie, una lliçó contrària a totes aquelles maneres apressades socialment de mesurar l'ésser humà per la força. Diu Reyes Mate, en una publicació molt recent, després de comentar el cas de Hubrinek:

¹⁰ Primo Levi, *La tregua*, Muchnik editores, Barcelona, 1995, pp. 21 i ss.

¹¹ Vegeu Joan-Carles Mèlich, *La ausencia del testimonio: ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*, ed. Anthropos, Barcelona, 2001, pp. 34 i ss.

¹² Jean-François Forges, *Educación contra Auschwitz: Historia y memoria*, op. cit., p. 208.

“El recorregut pedagògic pels camps sols té un objectiu polític, és a dir, de present: “evitar la més petita humiliació del nen més petit”. Auschwitz és un projecte demencial concebut per ments embogides, però fou possible per la complicitat de moltes actituds violentes. Contra elles -contra el mite de la seguretat que genera actituds de submissió al més fort, contra el prestigi educatiu de la duresa i la indiferència davant del sofriment, contra la mania de donar més importància a las coses que a les persones i contra les bromes humiliants- es dirigeix aquesta evocació de la infància assassinada als camps d’Auschwitz”¹³.

Diu Primo Levi que “Hubrinek va morir en els primers dies del Març de 1945, lliure però no redimit. Res no queda d’ell: de la seva existència són aquestes paraules meves”¹⁴. Això pot semblar poc, però en aquestes paraules queda resumida la actitud més humana on tot era possible: que la absència d’una vida no quedi sense una presència.

¹³ Reyes Mate, “Primo Levi, el testigo. Una semblanza en el XX aniversario de su desaparición”, a Eduardo Medina, Reyes Mate, Juan Mayorga, Miguel Rubio, José A. Zamora, *El perdón, virtud política: en torno a Primo Levi*. Ed. Anthropos, Barcelona, 2008, p. 15.

¹⁴ Primo Levi, *La tregua*, op. cit., p. 23.

II. MEMÒRIA I OBLIT: LA INTERPRETACIÓ DE L'HOLOCAUST

2. LA MEMÒRIA DE L'HOLocaust

Tot i que pot semblar-nos sorprenent, les reflexions sobre l'Holocaust en l'àmbit filosòfic no és quelcom que hagi ocupat en excés la filosofia. I això és el mirall del que s'ha donat en la seva consideració social i històrica, ja que l'Holocaust ha tardat en ser un tema de reflexió, debat i memòria. No estava en el centre de la majoria d'estudis sobre la segona guerra mundial o sobre la filosofia del segle XX en els anys immediats als fets. Com assenyala Alejandro Baer, l'Holocaust era pràcticament invisible a la postguerra. I no sols a Europa, tampoc en el recent format estat d'Israel era un fet de primera preocupació. Diu Baer que “la societat israeliana els exigia negar-se a sí mateixos [als supervivents] i negar els records que havien portat de Europa”¹⁵. Però, amb el pas del temps, el que començarà sent un fenomen jueu, acabarà fins i tot convertint-se en un fenomen global.

L'ús dels termes

Les dificultats al parlar de l'Holocaust comencen ja en la pròpia designació. Però evocant el famós *dictum* de Nietzsche de que “no hi ha fets, sols hi ha interpretacions” podríem dir que “no hi ha noms sense interpretació”. Tres són els noms més usuals: “Holocaust”, “Shoah” i “Auschwitz”.

“Holocaust” es va fer popular en la llengua anglesa amb el judici a Eichmann. Però va ser del tot decisiu la sèrie televisa *Holocaust* basada en l'obra homònima de Gerald Green. Al camp del pensament i anàlisi deu la seva divulgació a Elie Wiesel. Ell va ser qui en els anys 60 va assumir als Estats Units la representació de la memòria de l'Holocaust. A ell li devem també la famosa tesi de que l'Holocaust és quelcom inexpressable, fora de la història, en una espècie de misticisme extrem. El terme “Holocaust” és usat a la *Septuaginta* per referir-se a un dels sacrificis de l'Antic Testament, descrits de manera detallada en els primers capítols del tercer llibre del Pentateuc, el *Levític*, i que en hebreu correspon a *olah* que indica el fet de “pujar” el fum de sacrifici fins arribar a Déu¹⁶. En aquest sacrifici, a diferencia dels demás, tot era consumit, cremat, sense deixar cap porció per al sacerdot o per a qui portava la víctima. La idea d' Holocaust evoca, doncs, tant la destrucció total planejada contra els jueus

¹⁵ Alejandro Baer, *Holocausto. Recuerdo y representación*, ed. Losada, Madrid, 2006, p. 57.

como la seva desaparició total en el fum dels crematoris. Weisel de fet recorre a la *Akeda*, el sacrifici (no realitzat) d'Isaac, com a mitjà per expressar aquesta singularitat i el caràcter absolutament incomprensible de l'Holocaust¹⁷. Per aquesta raó, molts s'han queixat de l'ús d'aquest terme, tot i que l'utilitzen supervivents dels camps d'extermini com Primo Levi o Kertész. La idea d'un sacrifici ofèn a molts jueus perquè així sembla que l'extermini perpetrat pel regim nazi fos un càstig de Déu al poble jueu. Ni cal dir que no es tracta sols d'una consideració teològica, sinó també històrica, ja que en ocasions els cristians han vist així els pogroms i les matances dels jueus, com una forma de lloar Déu. Giorgio Agamben documenta el primer cas registrat del terme. Es refereix a una matança a Anglaterra al 1189, el dia de la coronació de Ricard I, matança que va ser qualificada d'Holocaust, com una forma d'entregar a l'Infern “en la sang” als “xucladors de sang” jueus. Era una forma d'honrar al rei i al mateix temps a Crist, ja que la coronació es feia a la mateixa hora de la mort de Jesucrist¹⁸.

Shoah, en canvi, és el nom més usual a França, debut de manera especial a la pel·lícula de Claude Lanzmann sobre els camps d'extermini situats a Polònia. El terme és també procedent de l'Antic Testament, però en aquest cas té el sentit de “devastació”, de “destrucció”, sense necessitat de ser vist com una ofrena a Déu. Però el seu ús, encara que fora d'un context sacrificial, ha tingut també, malgrat tot, un sentit de incomprensibilitat. Això es freqüent en el cineasta francès, qui situa l'extermini fora de tota possibilitat de comprensió. Fins a tal punt arriba l'extremisme de Lanzmann que considera que és impossible la seva representació, i que tan sols es pot testimoniar des del buit, des del que ja no està. L'esdeveniment com a tal s'ha perdut, ha passat: ni l'arxiu té valor, sols queda la possibilitat del document de l'absència, del que hi havia, del reviu el passat, de manera que les imatges presents acaven convertint-se en l'esdeveniment mateix.

El terme “Auschwitz”, d'entrada, és un terme menys contaminat de idees teològiques o de declaracions sobre la comprensibilitat de l'esdeveniment en qüestió. Els avantatges d'aquest nom són dos, al marge de les ja mencionades. En primer lloc, perquè menciona el camp on van ser exterminats més jueus. En segon lloc, perquè també

¹⁶ Una exposició sobre els diversos sacrificis a l'antic Testament a R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, ed. Herder, Barcelona, 1992, pp. 528-548.

¹⁷ Vegeu, *ibid.*, p.72.

explica la naturalesa del genocidi nazi en dues etapes: Auschwitz -a diferència de camps como Treblinka- va ser pensat en primera instància com a camp de concentració, per a passar després a convertir-se en camp d'extermini. Té, doncs, un gran valor simbòlic. Però també té un altre valor afegit: permet posar el fenomen de l'extermini jueu en comparació amb altres fenòmens històrics, ja que el camp de concentració no fou exclusiu del regim nazi, però sí el camp d'extermini, de manera que podem establir semblances i diferències entre diversos fenòmens propis de regims totalitaris.

Nosaltres utilitzarem, generalment, el terme "Holocaust" per convenció, per ser el terme més divulgat, tot i que indistintament podem utilitzar els altres. El que cal no oblidar quan s'utilitza el terme "Auschwitz" és que els jueus no sols van morir en les cambres de gas. Cal recordar les matances del escuadrons mòvils a Polònia o els afusellaments a Rússia. Finalment, i això escapa en general a tots els termes, cal tenir present que les víctimes del regim nazi no van ser tant sols jueves. Els nazis també van massacrar gitanos, homosexuals, eslaus, i els propis alemanys discapacitats en els programes d'eutanàsia a les famoses instal·lacions anomenades T-4.

L'exemplaritat d'Auschwitz

L'anàlisi dels termes, como va sent evident, treu a la llum també altres debats molt més importants, derivats del caràcter excessiu d'Auschwitz. Les preguntes, totes elles íntimament relacionades, són les següents: ¿És Auschwitz un fet únic a la història? ¿És comprensible? ¿És comparable? ¿És expressable?

El debat sobre el caràcter únic d'Auschwitz és probablement inesgotable. Reyes Mate, a *Memoria de Auschwitz*, parla d'exemplaritat, en el sentit de que les característiques d'Auschwitz ens fan replantejar la pròpia autocomprensió d'Occident¹⁸. Mate proposa distingir entre l'àmbit moral i l'àmbit històric. A l'àmbit moral, allò singular d'Auschwitz és el mal assolit, no el físic, sinó la naturalesa del mal: el mal per el mal, sense cap finalitat econòmica o política que no fos l'extermini de l'enemic declarat prèviament. En l'àmbit històric, l'exemplaritat de l'Holocaust resideix en diversos factors: a) el genocidi jueu no és un medi sinó un fi; b) per primera vegada, un estat

¹⁸ Giorgio Agamben, *Homo Sacer III: El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2000, p.30.

¹⁹ Reyes Mate, *Memòria de Auschwitz: actualidad moral y política*, ed. Trotta, Madrid, 2003, pp. 162 i ss. A Por los campos de exterminio, Reyes Mate comenta amb més amplitut les diverses postures en torn al caràcter únic o no d'Auschwitz. Mate defensa el caràcter excepcional d'Auschwitz des del punt de vista

decideix eliminar un grup amb tots els mitjans disponibles; c) la barbàrie nazi assoleix una desmesura desconeguda abans; d) seguint una idea de Vidal-Naquet, la negació del crim dins del crim en el sentit de no deixar rastre.

Certament, no es tracta de comparar sofriments. Del que es tracta és de veure el significat d'aquest esdeveniment. No hem de parlar, doncs, del sofriment de les víctimes com a criteri, almenys com a criteri determinant per definir la unicitat o no de l'Holocaust. Cada víctima viu el seu patiment, i cada patiment és únic per a qui el viu. Però si parlem de les característiques d'aquest esdeveniment, les que hem esmentat abans des del pla històric i moral, aquest esdeveniment es mostra com a veritablement singular. I és en aquest caràcter on radica la exemplaritat d'Auschwitz i la seva relació amb el problema de la comprensió del fenomen, el que ens fa entrar en l'àmbit epistèmic que racalca Mate: després d'Auschwitz no es pot pensar com abans, no podem seguir considerant el nostre món occidental suposadament de progrés i llibertats de la mateixa manera.

Ja hem vist que alguns com Weisel consideren que no hi ha possibilitat de comprensió, inclús alguns como Lanzmann parlen de la impossibilitat de la seva representació. Es tracta del problema de com explicar quelcom tan allunyat de tot paràmetre cognoscitiu. La dificultat més gran és que comprendre sembla ja justificar. Del que es tracta, doncs, és d'explicar sense necessitat de comprendre, en el sentit d'acceptar els motius o les causes que van dur a la perpetració de l'extermini. El mateix Primo Levi diu: "Si comprendre és impossible, conèixer-ho és necessari"²⁰. Reyes Mate, comentant aquesta afirmació, considera que caldria entendre el "conèixer" aproximadament en el sentit que té en les ciències naturals, tal com ho va definir Hempel, i "comprendre" també aproximadament com el concepte del mateix Hempel o de Von Wrihgt que té en comte la llibertat del subjecte i que, per tant, es diferencia del coneixement de les ciències naturals²¹. El que no podem és "comprendre" en el sentit d'excusar o fer dels motius un eximent de responsabilitat. És en aquest sentit que cal evitar la empatia, tot i que els estudis sobre l'Holocaust darrerament també intenten posar-se en la pell dels

moral, històric i epistèmic. Vegeu Reyes Mate, *Por los campos de exterminio*, ed. Anthropos, Barcelona, 2003pp. 51-75.

²⁰ Primo Levi, *Si això és un home*, ed. 62, Barcelona, 1998, p. 231.

²¹ Reyes Mate, *Memòria de Auschwitz: actualidad moral y política*, ed. Trotta, Madrid, 2003, p. 169, npp. 3.

perpetradors, no per justificar, sinó per anar més enllà de les explicacions desencarnades que no tenen en compte el subjecte²².

¿És Auschwitz incomparable?

Al afirmar el caràcter singular d'Auschwitz, molts consideren que no és comparable. Però les comparacions i les analogies històriques són necessàries per tal d'entendre millor el esdeveniment històric en qüestió, no es tracta pas de manllevar la seva importància. Tot i que tota comparació pot instrumentalitzar-se.

Un dels tòpics al parlar de la unicitat de l'Holocaust és la comparació amb l'estalinisme, és a dir, comparar el Lager amb el Gulag. Primo Levi diu al final de *Si això és un home*, en l'entrevista final, que “es fàcil imaginar-se un socialisme sense Lager; un nazisme sense Lager, en canvi, es impensable”. En aquest sentit, la majoria de supervivents han xifrat la diferencia en un punt: el *Lager* tenia com a finalitat l'extermini, no així el *Gulag*. Todorov introdueix un element que en la comparació permet establir la semblança i la diferència. Afirma que el camp de concentració com a tal és comparable, però com a camp d'extermini és quelcom únic, distintiu. En el primer sentit, podem comparar el *Lager* i el *Gulag*, no en el segon sentit del camp com a camp d'extermini²³.

El debat sobre la possibilitat de comparar té també les seves connotacions polítiques. Com assenyala Todorov, la comparació pot ser desitjada pels qui volen atacar els Gulags i pot ser rebutjada pels vells comunistes que no volen relacionar una cosa amb l'altre. També pot haver altres motius: per exemple, a Itàlia els qui desitgen assenyalar la familiaritat entre el regim a Alemanya i el feixisme a Itàlia volen establir la comparació; en canvi, historiadors apologetes de la dreta, pretenen assenyalar el caràcter únic del nazisme per desmarcar-se així del feixisme italià. Altres, insistint en la pugna amb el comunisme soviètic, van voler veure el nazisme i els feixismes com una resposta al perill bolxevic, i així interpreten la historia europea i la segona guerra mundial como una lluita, com una guerra civil. Aquesta guerra civil seria, de fet, una continuació de la lluita desencadenada per la Revolució Francesa.

²² Sobre aquest debat, i defensant la possibilitat d'empatia de l'historiador, però sense que això impliqui justificar, vegeu el final de l'article de Christopher R. Browning “German Memory, Judicial Interrogation, and Historical Reconstruction: Writing Perpetrator History from Postwar Testimony”, a Saul Friedlander (editor), *Probing the Limits of Representation*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, pp.22-36.

²³ Vegeu Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, ed. Paidós, Barcelona, 2000.

L'explicació de l'Holocaust ens ha de servir també per a entendre millor la història europea. Aquesta és la tesi d'Enzo Traverso, a *La violence nazie, une généalogie européenne* (2002). Traverso considera que hem de veure el fenomen del nazisme més lluny dels límits d'Alemanya i del segle XX, cercant els factors, no que van provocar Auschwitz, però sí que van cristal·litzar allà. Traverso considera que cal situar Auschwitz en el context de la història europea. Quedar-se a Alemanya, com fa Goldhagen, qui interpreta l'extermini com un antisemitisme eliminador propi d'Alemanya, significa exculpar a la modernitat de les seves conseqüències. Això no significa treure unicitat a Auschwitz. Com diu l'autor, Auschwitz té quelcom distintiu, però això no implica treure'l de la història; la seva unicitat és un resultat històric, no un esdeveniment miraculós. És aquest el sentit realment útil de la comparació, fer analogies amb altres esdeveniments històrics, sobre tot quan aquests poden ajudar a entendre el fet històric que ens ocupa, i encara més si poden establir-se relacions entre uns i altres.

La necessitat de poder comparar també és important com a prevenció. I a això es refereix Primo Levi. A les pàgines afegides a *Si això és un home*, el supervivent italià considera que pensar Auschwitz és també pensar en Vietnam. Avui podria ser Irak. És aquesta la necessitat d'explicar per a que no es torni a repetir.

Lluitar contra l'oblit

Yves Ternon diu que la negació es consubstancial al genocidi com a tal: a diferència de la Antiguitat en que es donava publicitat a la crueltat per a sotmetre i fer por als altres pobles, l'arma del genocidi és la negació²⁴. La pretensió de que tot fos oblidat és una de les més grans obsessions dels dirigents nazis i de la seva maquinària burocràtica, que no quedés cap rastre dels seus crims. El caràcter increïble dels seus crims va portar a Himmler a dir que l'extermini nazi era quelcom del que ningú no escriuria. Hannah Arendt emfatitzà aquest aspecte en la seva obra sobre els totalitarismes, afirmant que el que volia el nazisme era que, per la pròpia naturalesa dels fets, pel seu caràcter increïble, tot quedés en el calaix oblidat de la història. Es més, aquesta era la amenaça recurrent: si algú sobrevivia mai no el creurien, temor que va perseguir als propis supervivents, com és el cas de Primo Levi i els seus malsons al respecte. Com va dir Vidal-Naquet, el que és propi d'Auschwitz és la negació del crim dins del crim. Aquesta era la lògica del funcionament dels camps, on eren els propis jueus, els anomenats

²⁴ Vegeu, Yves Ternon, *El estado criminal: Los genocidios en el siglo XX*, ed. Península, Barcelona, 1995, pp. i ss.

sonderkommandos, els qui havien d'esborrar els rastres dels crims dels seus botxins al introduir en el crematori els cadàvers.

És per aquesta raó que deia Adorno que es devia recordar, però no sols per lluitar contra l'oblit, sinó també per a que no es produís altra vegada la barbàrie. Aquest és el seu famós imperatiu categòric:

“Hitler ha imposat als homes un nou imperatiu categòric en l'estat de la seva manca de llibertat: el de disposar el seu pensament i la seva acció de manera que Auschwitz no es repeteixi, que no torni a succeir quelcom semblant”²⁵.

El caràcter d'aquest imperatiu és negatiu: no ens diu el que s'ha de fer, ans al contrari, el que ens diu és que mai no pot repetir-se aquesta catàstrofe. Adorno insisteix en que cap moral basada en la dignitat humana, com l'imperatiu categòric kantian, va poder evitar la barbàrie. Però això no significa la destrucció de tota moral, ja que, per exemple, la crítica dels mestres de la sospita a la moral burgesa es fa també des d'una posició moral. Però, i en això insisteix Adorno, sense cap necessitat de justificació teòrica: la pretensió d'estalviar el dolor i el sofriment no requereix de cap fonamentació metafísica, sinó sempre hi arribarem tard. Com comenta Reyes Mate, la negativitat adorniana “és política, és a dir, no es substancia en el rebuig de l'abstracció o del sofriment, sinó en la seva destrucció: que no es repeteixi”²⁶. Per tant, no es tracta de la sola memòria, de fer recompte de sofriments, sinó d'impedir que un fet singular pugui repetir-se.

La lluita contra l'oblit és una lluita per a que no triomfin els que s'atreveixen a relativitzar o negar aquests fets perquè, com deia Primo Levi, en el seu informe al poc de ser alliberat, qui nega és perquè està disposat a repetir-ho²⁷. I com diu Pier Paolo Poggio, tant el revisionisme com el negacionisme representen la resposta culturalment regressiva a la impossibilitat de la cancel·lació i a la incapacitat de elaborar el dol²⁸.

Reyes Mate adverteix repetidament de que no hi ha, però, que recordar sols per a que no es repeteixi, també cal tenir en consideració les víctimes. El primer és pensar en

²⁵ T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, citat per José Antonio Zamora, *Th.W. Adorno: Pensar contra la barbarie*, ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 249.

²⁶ Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz*, op. cit., p. 121.

²⁷ *Informe sobre Auschwitz*, edición de Philippe Mesnard, Reverso ediciones SL, Barcelona, 2005, p. 118.

²⁸ Pier Paolo Poggio, *Nazismo y revisionismo histórico*, ed. Akal, 2006, Madrid, p. 195.

nosaltres mateixos, el segon és pensar en les víctimes. Mate considera que la justícia generalment s'ha considerat més des del punt de vista de l'autor que de la víctima. Conceptes como el d'*amnistia* mostren que sovint la justícia es constitueix sobre l'oblit de les víctimes. Això forma part ja de teories como les de Rousseau en que les injustícies passades son oblidades en base a un contracte social basat més en la igualtat que en les injustícies a las víctimes passades²⁹. Reyes Mate també alerta distintes vegades que de la realitat també forma part el que ja no existeix: no hem de confondre la realitat amb la facticitat. Auschwitz no es sols el que hi ha avui, és també el que hi va haver ahir³⁰. Si identifiquem realitat amb facticitat, aleshores la víctima també es dilueix i la justícia i la política que ha d'exercir-la sols té en comte el culpable. Pensem en les antigues colònies: tenir en comte la víctima vol dir que el país colonitzador hauria de responsabilitzar-se d'allò que ha fet en el passat, ajudar a reparar els mals causats, i no sols quedar-se en una condemna, real o simbòlica, d'allò que ja ha estat esborrat pel pas del temps.

L'oblit també s'ha donat a la filosofia. George Steiner³¹, per exemple, parla de Heidegger como del filòsof més gran del segle XX. La seva alçada filosòfica sols està a la dels grans filòsofs de la història. Però en la seva filosofia no hi ha lloc per a la reflexió sobre Auschwitz. El més greu no és el seu silenci sobre el nazisme i el no retractar-se de manera clara sobre el seu recolzament al Fürher i a la depuració dels seus companys jueus. El més important és que una filosofia com la seva que parla de la existència concreta de l'esser humà no tingués en compte l'esdeveniment més gran del seu temps i del seu país en la seva reflexió. Paradoxalment, alguns dels seus deixebles més celebres com Jonas, Arendt o Levinas sí van tenir present l'Holocaust, mostrant que el més greu de Heidegger no és el que va dir en la seva filosofia, sinó el que va callar.

J.B. Metz³², teòleg catòlic, també constata que autors com Jürgen Habermas, un filòsof que ha passat la major part de la seva vida pensant la modernitat i discutint si el seu projecte encara és vàlid, a penes tractes en aquestes anàlisis el tema de l'Holocaust. I en

²⁹ Vegeu *Memoria de Auschwitz*, op. cit., pp. 241 i ss.

³⁰ Reyes Mate posa l'exemple del supervivent Simon Srebnik que a hoah de Lanzmann diu que "era aquí" per referir-se al lloc dels horrors. Vegeu *Memoria de Auschwitz*, op. cit., p. 167.

³¹ George Steiner, en diàlogo con Antoine Spire, *La barbarie de la ignorancia*, el Taller de Mario Muchnik, Madrid, 1999, pp. 79-91.

el seu cas és alarmant. La filosofia de Heidegger, amb el seu discurs sobre l'autenticitat, probablement dona poc lloc a la reflexió sobre la història real, però Habermas es centra precisament en l'anàlisi de la modernitat. A més, les idees polítiques de Habermas no són sospitoses de filonazisme, com les de Heidegger. Tal vegada Habermas considerava Auschwitz com una anomalia de la modernitat. Per tot això Metz, per la seva banda, contraposa a la raó *amnèsica*, de l'oblit, la raó *anamnèsica*, la que recorda els sofriments i les víctimes.

Els abusos de la memòria

Però la memòria també té els seus perills. Todorov ho adverteix a *Los abusos de la memoria*. L'autor búlgar constata que la memòria és essencial al que constitueix una cultura. Però també afirma que hi ha un dret a l'oblit. A partir dels exemples de Jerusalem, Sèrbia, Irlanda o els negres a Amèrica, Todorov considera que tots ells tenen en comú la memòria del passat per actuar en el present. Però, seguint a Plutarc, Todorov considera que la política consisteix en sostraure's al caràcter etern de l'odi. ¿Com aconseguir-ho? ¿Com distingir entre els bons i els mals usos de la memòria? Todorov distingeix entre memòria literal i memòria exemplar.

La primera es pot caracteritzar per ser memòria, sense més, en el sentit de buscar formar una identitat a partir d'ella, de manera que el present s'acaba sotmetent al passat. La segona té com a característiques distintives la justícia, no la identitat, i això implica que no pot considerar-se com a únic el passat d'un poble o d'un col·lectiu, podent així establir analogies i comparacions amb d'altres casos, integrant així la repressió i el dol. És en aquest sentit que la memòria ha de ser exemplar, perquè serveixi de lliçó i que el present sigui diferent. Però això no es pot aconseguir si caiem en considerar els nostres sofriments com a únics, i sense possibilitat de comparació amb res més. Per a Todorov, la reivindicació del superlatiu, una vegada s'ha creuat determinat llindar, manca de sentit. La competència entre horrors està de més. Cal, doncs, que la memòria no es converteixi en una mena de culte paralitzador: "tots tenen dret a recuperar el seu passat, però no hi ha cap raó per erigir un culte a la memòria per la memòria; sacralitzar la memòria és una altra manera de fer-la estèril"³³.

³² Vegeu dos escrits aclaridors, J.B. Metz, E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo* (conversaciones con E. Schuster y R. Boschert Kimming), ed. Trotta, Madrid, 1996, amb pròleg de Reyes Mate; J.B. Metz, *Camins i canvis de la teologia política*, ed. Cruïlla, Barcelona, 2002.

³³ Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, ed. Paidós, Barcelona, 2000, p.33.

L'autor assenyala que la literalitat dona pas a exemplaritat a l'integrar la desgràcia aliena amb la pròpia. Per exemple, Rousset, autor de *L'univers concentracionari*, on explica la seva experiència al *Lager* nazi, també va viure els horrors dels camps soviètics, patint un buit per part dels intel·lectuals que lloaren la seva crítica del nazisme, però no la de l'estalinisme. També està el mèrit dels qui es solidaritzen amb les víctimes. Per exemple, el cas de V. Grossman. Va viure els horrors del nazisme: la seva mare fou assassinada pels comandaments mòbils nazis, però també va veure els horrors de la URSS. Però, és més, quan va conèixer el genocidi del poble armeni (el primer genocidi del segle XX, negat encara avui pel govern turc) va tenir ocasió de solidaritzar-se. I fou un armeni qui va voler que ell, un jueu, escrivís quelcom sobre la desgràcia armènia. És, doncs, aquesta possibilitat de comparar, la que ens permet integrar el sofriment de l'altre en el nostre propi relat.

Finalment, la mateixa memòria pot ser entesa de manera exemplar o literal en funció de si convé o no fer la comparació tant per part dels botxins com de les víctimes (veure la taula següent). Es pot voler atenuar els crims i fins i tot justificar-los: així els botxins nazis explicarien els seus crims com una reacció al bolxevisme. També historiadors com E. Nolte veuen els "errors" nazis com una reacció a la guerra desencadenada pel bolxevisme, de la qual els jueus serien quelcom com el que avui diríem "danys col·laterals". Als botxins soviètics, en canvi, no els hi convé la comparació, perquè precisament volen situar-se com els lluitadors contra els feixismes. Pel que toca a les víctimes, unes poden ser temptades a no voler cap tipus de comparació, ja que així el seu cas seria únic, com és el cas de molts escriptors sobre l'Holocaust, com per exemple E. Fackenheim³⁴. En canvi, víctimes de l'estalinisme veurien amb millors ulls que el seu sofriment pugues ser comparat, per exemple, als de les víctimes del nazisme, per així no quedar oblidats.

REGIM	GRUP	COMPARACIÓ	CONSEQÜÈNCIA	TIPUS DE MEMÒRIA
Nazisme	Botxins	A favor	Justificació	Exemplar

³⁴ Vegeu Emil Ludwig Fackenheim, *La presencia de Dios en la historia*, ed. Sígueme, Salamanca, 2002. L'autor compara la crida de Déu a l'Èxode, per tal de que Israel surti d'Egipte, amb l'Holocaust com una altra crida, en aquest cas, a tornar a Israel. Fackenheim arriba a identificar antisionisme amb antisemitisme.

Nazisme	Víctimes	En contra	Justificació	Literal
Estalinisme	Botxins	En contra	Acusació	Literal
Estalinisme	Víctimes	A favor	Acusació	Exemplar

Memòries fortes i memòries dèbils

Les següents consideracions sobre la memòria tenen a veure amb quelcom ja suggerit per Todorov: una memòria pot tapar una altra. Enzo Traverso, a *Els usos del passat*³⁵, posa l'exemple de l'ús de la memòria als Estats Units. Seguint a P. Nuvick, Traverso assenyala com és en els anys 60, en el context de la Guerra dels 7 dies, que el terme "Holocaust" es posa en àmplia circulació. En aquest moment sorgeix Auschwitz com a frontera per als israelians i com a mite per als àrabs. Aquest ús es veuria àmpliament incrementat -com ja hem comentat abans- per la difusió de la sèrie *Holocaust* a finals dels anys 70. La crítica de Traverso és que la americanització de l'Holocaust, posant així els Estats Units com a abanderat de les llibertats, contrasta amb que no hi hagi cap memorial de dues experiències fundadores de la història dels Estats Units: el genocidi indi i l'esclavitud dels negres. (És una situació similar a la dels jueus el 1945: eren orientals, no formaven part de la identitat pròpia.) Es tracta del que Traverso anomena una *memòria dèbil*. Com a contrast, Traverso posa l'exemple del monument erigit a Berlín en l'any 2005 en el que va haver un interessant debat sobre si havia de ser dedicat sols als jueus o no. Habermas ho considerava un *pars pro toto*. Finalment, es van alçar altres monuments als gitanos i als homosexuals.

Traverso critica així l'ús polític de l'Holocaust per tal de justificar el present, des de Guantànamo a l'estat neoliberal, des de Bush a Fukuyama. Traverso destaca que el comunisme i els moviments d'alliberament colonial estan per sota com a contramemòria en front de la seva conversió per part d'Occident en víctimes que necessitaven ajut sense poder constituir-se en subjectes històrics. Caldria, doncs, que Occident també alcés monuments a les víctimes del colonialisme i de l'imperialisme.

El dret a l'oblit

Si parlem del deure de recordar, el que estem fent és mostrar la necessitat moral i política de fer justícia i d'evitar arribar massa tard als fets. Però això cal dir-ho amb

precaució quan parlem de les víctimes. Sovint creiem que el passat ha de determinar el present, no ja en el sentit en que ho comenta Todorov, sinó en el sentit de la vida personal, de la biografia de la víctima. La víctima té dret a oblidar el seu passat, si més no a que el seu estat present i les possibilitats futures no quedin clausurades o limitades pels fets passats. Fins i tot encara que el cost sigui una biografia fragmentada. La il·lusió d'una coherència, d'un jo unitari potser ni tan sols és desitjable. Si la memòria és el que dona coherència al jo, com deia Unamuno, si és el que ens dona la il·lusió de la identitat del jo, com deia Hume, tampoc cal oblidar que també necessitem de l'oblit, que la memòria tampoc pot quedar-se en una mena de memòria sàdica, com diu Milan Kundera a *La ignorància*.

M. Volf, a *The End of Memory*³⁶, comenta, a partir de les pàgines finals de la *Ciutat de Déu* de Sant Agustí, com la felicitat pot anar lligada moltes vegades a l'oblit. En l'últim capítol de la monumental obra, l'antic filòsof distingeix entre l'experimentació del mal de forma racional, com el metge que observa desde fora una malaltia, i el mal experimentat de forma sensible, com el mal que el pateix. Per al filòsof africà, la benaurança eterna, el dia de repos perpetu, sols es pot assolir mitjançant l'oblit dels sofriments i dels mals, sols sent conscient, com el metge, dels mals passats, però sense determinar el seu futur. L'autor defensa el concepte freudià de *fading memories* (a diferència del terme més freqüent de "repressió"), o el que ell anomena "not coming to mind" per assenaylar la necessitat que pot tenir la víctima de no lligar el seu futur al seu passat, tot i que els records segueixin estan allà. A diferència de l'*amor fati* nietzscheà, M. Volf considera que no es tracta de voler el passat, sinó que cal redimir-lo de manera que també es redimiixin el present i el futur.

Volf distingeix entre la lluita contra l'oblit que té a veure amb el reconeixement exterior del mal sofert (*outside*) i la lluita contra el record que té a veure amb la dimensió interior (*inside*) per a que el futur no quedi clausurat per la memòria. Certament això no és fàcil i no és l'única opció desitjable. Moltes víctimes han preferit

³⁵ Enzo Traverso, *Els usos del passat. Història, memòria, política*, Publicacions de la Universitat de València, València, 2005.

³⁶ Miroslav Volf, *The End of Memory: remembering rightly in a violent world*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids Michigan/Cambridge, U.K. L'autor, als anys 80, va ser sospitós d'espionatge a la Ex-Yugoslàvia comunista i va patir en la seva pell les conseqüències. El seu llibre, escrit des d'una perspectiva cristiana, és una reflexió sobre la dialèctica entre la necessitat de recordar i la d'oblidar a partir de la seva pròpia experiència, i presenta interessants reflexions que poden ser aplicades fora de la seva dimensió religiosa. Respecte a la dimensió religiosa de l'obra, l'autor discuteix l'abast de la interpretació de Metz sobre el significat de la mort de Crist en relació a les injustícies i el sofriment, al·lucinant el concepte de mort substitutòria i lligar-lo amb el de salvació final, primant també així l'oblit sobre la memòria.

no oblidar en cap dimensió, com Jean Améry; altres, com Primo Levi, han volgut no oblidar en la dimensió històrica i social, però sí en la pesonal; i molts, ho hagin volgut oblidar o no, no han pogut superar-ho personalment com Améry o el mateix Primo Levi.

3. DESPRÉS D'AUSCHWITZ: UN CANVI DE L'EXPERIÈNCIA

Hi ha moltes imatges que podrien passar per la imatge del segle XX. Depèn de com llegim la història col·lectiva i personal podem veure una instantània del segle XX o una altra. Walter Benjamin parlava de la fotografia como l'aportació del segle XX a la nostra forma de mirar. També Susan Sontag, més recentment, ha insistit en la importància d'aquestes arran de les tortures a Abu Ghraib³⁷. La fotografia ens parla, doncs, tant de l'objecte com de la mirada. Probablement una de les que per a molts representarien el segle XX és, sens dubte, la de la vies del tren que entraven a Auschwitz-Birkenau. Com va dir Agnes Heller “una estació de ferrocarril serveix com a metàfora de l'Holocaust: l'estació de ferrocarril d'Auschwitz”³⁸. Per aquests rails circulaven els trens que duïen les víctimes al seu destí final. Però el final de trajecte no és sols el de les víctimes, sinó també el d'Occident. El tren és tota una metàfora del segle XX, mostrant les dues cares tal vegada d'una mateixa moneda: el progrés i l'horror.

L'ideal modern de l'*homo faber*, amb les seves grandeses i misèries, queda esplèndidament recollit en la novel·la de Sebald, *Austerlitz*. El periple de la memòria del narrador comença en la estació de ferrocarrils d'Amberes: un enorme rellotge que marca les hores per complir puntualment els trajectes d'aquest món, trajectes que en ocasions tenen un final terrible, perquè els mateixos trens del progrés van transportar les víctimes del nazisme al seu destí, com la mare del protagonista, tancada en el gueto de Terezin, a les afores de Praga, abans de ser destinada a Auschwitz.

El tren també arribava al Gulag, convertint-se així en metàfora dels dos grans esdeveniments totalitaris del segle XX a Europa. Malgrat les diferències, aquesta imatge els uneix, la imatge d'un estar en moviment que podem veure en ambdós, i que condueix a la anihilació de l'ésser humà. Si, per a Hannah Arendt, el que és definitori dels totalitarismes és estar en moviment, el tren és la imatge perfecta. La diferència és que al *Lager* nazi, el tren, en la gran majoria d'ocasions, tenia com a destinació

³⁷ Vegeu, Susan Sontag, *Al mismo tiempo*, Random House Mondadori, Barcelona, 2008, pp. 133-151.

³⁸ Citat per Fernando Bárcena, *La esfinge muda: el aprendizaje del dolor después de Auschwitz*, ed. Anthropos, Barcelona, 2001, p. 38.

immediata la mort, no així en el Gulag on normalment es produïa després com a conseqüència de les condicions del treball i de la vida allà.

Walter Benjamin va veure també aquesta idea del tren com una metàfora de la modernitat. Si, per a Marx, les revolucions eren les locomotores de la història universal, per a l'escriptor que va morir a Port-Bou, el que calia era posar el fre de mà, per interrompre així el *panta rei* del progrés³⁹. Com assenyala Fina Birulés, també aquesta és la idea de Hannah Arendt quan a *The Human Condition* afirma que la política consisteix en establir rescloses a l'acció humana que deixada al seu propi curs amenaça amb destruir les condicions sota les que la vida ens és donada⁴⁰. La novel·la de l'escriptor txec Hrabal, *Trens rigorosament vigilats*, és la versió literària i còmica de la necessitat de frenar els trens nazis, de sabotejar-los.

Ja la mateixa etimologia de modern⁴¹, procedent d'un adverbí –cal remarcar-ho- de temps, no deixa de fer-se patent en el moviment del tren, que fa que el present sigui allò que sempre ja està passant: el seu moviment no deixa atrapar les coses. George L. Mosse, a *La cultura europea del siglo XIX*, comenta el nerviosisme que inspirava el tren que començava a ser el mitjà de pelegrinatge a Europa, i que acabarà convertint-se en tota una manera de viure entre les dues guerres mundials:

“El ferrocarril, que va conquerir Europa a les dècades de 1830 y 1840, semblava arrancar a la naturalesa de les seves amarres: si es mirava per la finestra d'un tren, escrivia Víctor Hugo al 1837, els arbres semblaven interpretar danses frenètiques i fondre's amb demència amb l'horitzó. Les flors que creixien al llarg de les vies ja no eren flors, sinó simples punts de color. Cap al final de segle, la nova tecnologia permetia abolir l'espai i accelerar el temps”⁴².

I més endavant subratlla que tots els canvis tecnològics donaven una sensació de pèrdua de control. Aquesta sensació de nerviosisme també va donar lloc al concepte de histèria. Charcot, qui descobrí a Freud la naturalesa inconscient dels traumes afectius, considerava que les malalties nervioses eren més freqüents entre els jueus que entre altres grups⁴³. Enzo Traverso assenyala com el jueu era vist com el prototip del

³⁹ Reyes Mate comenta aquesta expressió a Memoria de Auschwitz, *op. cit.*, p. 112.

⁴⁰ Fina Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, ed. Herder, Barcelona, 2007, p. 119.

⁴¹ “Modern”, neologisme procedent del llatí medieval de Casiodoro, derivat del adverbí de temps *modo*, té el significat d'allò succeït “fa un instant” o “immediatament després”; és, per tant, el que s'esvaeix constantment. Aquest és el sentit explicat per Enrique López Castellón, *Simbolismo y bohemia: la Francia de Baudelaire*, ed. Akal, Madrid, 1999, p. 63. L'essència del sentit de modernitat el captà magistralment Baudelaire.

⁴² George L. Mosse, *La cultura europea del siglo XIX*, ed. Ariel, Barcelona, 2006, p. 26.

⁴³ Vegeu *ibid.*, p. 34.

nerviosisme, de la histèria, la malaltia dels temps moderns, i com Charcot gairebé va identificar la histèria i el jueu. “Tant l’antropologia criminal, per a classificar els delinqüents i els obrers en vaga, como molts estudiosos preocupats per a trobar una explicació científica del “caràcter jueu”, van utilitzar els estudis de Charcot sobre la histèria”⁴⁴.

Finalment, el tren és també la imatge de la vida burgesa. Autobiografies com les de S. Zweig a *El mundo de ayer*, o de Sandor Marai, a *Confesiones de un burgués* o a *¡Tierra, Tierra!* no poden ser enteses fora d’aquest medi de transport. Aquesta era la manera de convertir-se en el *flâneur* europeu. I és també la constatació de quan diversos poden ser els móns de cadascú. Confessions com les de Zweig, com ja va assenyalar Hannah Arendt, no deixen de ser sorprenents. Sols podien ser les confessions d’un burgés (com el títol de Marai), d’un ingenu que tenia confiança en el món que es convertia en el fons sobre el que ressaltar les seves experiències, com la multitud ho era per al *flâneur*. Quan Sandor Marai marxa per primera vegada de Budapest, comenta que va veure els barracons d’un camp. Molts anys després, Imré Kertész assenyala aquest passatge i diu que ell estava en un d’aquells camps⁴⁵. Òbviament, és una metàfora més del supervivent hongarès per il·lustrar en què s’havia convertit el tren del progrés: un camí cap a l’exili o l’internament.

L’experiència al Lager.

Kant assentà les bases del que constitueixen les condicions de possibilitat del coneixement entès com a experiència. Les famoses condicions de la recepció de l’experiència (l’espai i el temps), d’una banda, i les categories, de l’altra, serveixen per pensar aquella. La quarta triada de categories té a veure de manera essencial amb el que és la possibilitat mateixa de l’experiència, a diferència de les altres tres que parlen de les condicions de la experiència que es dona. És la triada de la modalitat, de la manera en que s’ha de donar tota experiència per a que sigui tal. La triada és aquesta: possibilitat/impossibilitat, existència/no-existència, necessitat/contingència.

Què tenen a veure els conceptes purs kantians amb Auschwitz? Molt, si el que es tracta també es de pensar l’experiència tal com es va donar als camps. En Auschwitz es dona un nou món, un *per-a-nosaltres* que definia el món del Lager amb unes noves

⁴⁴ Enzo Traverso, *La violencia nazi: una genealogía europea*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, p.135.

categories. Clar que no es tracta del mateix tipus d'“experiència”, però justament el que es pretén no es posar en el compte de dèficits de Kant el no haver pensat el que no podia pensar, sinó veure com l'experiència del Lager ha canviat les nostres categories perquè el concepte d'experiència no pot ser ja tan sols el referit a la ciència, i això últim tal vegada seria el retret que li podríem fer a Kant, com li va fer Walter Benjamin: el no haver tingut en comte l'experiència que va més enllà de la ciència. Juan Mayorga comenta que “per a Benjamin, la teoria kantiana sacrifica la dignitat de l'experiència a la seguretat del coneixement”⁴⁶. Com diu Reyes Mate, en això coincideixen filòsofs jueus com Levinas, Rosenzweig i Benjamin, de manera que “observem un desplaçament explicatiu del mal de l'ètica a la ontologia, donant a entendre que és en l'entramat categorial realtiu a l'èsser on estan les claus de la barbàrie moderna”⁴⁷. La reducció de l'experiència al subjecte i a l'objecte com a objecte d'apropiació intencional per aquell porta a l'empobriment de l'experiència i a un totalitarisme filosòfic que pot trobar la seva expressió real a la política.

El Lager és el lloc que abarca tot aspecte de la vida i de la mort, i fins i tot després de la mort, como veurem. En aquest sentit, el valor de l'obra de Arendt en *The Origins of Totalitarianism*, rau en haver captat l'aspecte essencial dels moviments totalitaris del segle XX com la pretensió d'abraçar tot aspecte de l'existència humana. És la mateixa Hannah Arendt qui diu que en el Lager “tot és possible” i “tot és necessari”. El primer significa que fins i tot allò impensable pot esdevenir-se, que de fet el que semblava impossible s'ha esdevingut. Per tant, la dualitat possibilitat/impossibilitat s'ha diluït com a tal dualitat. Ja no és la manera de decidir el que pot complir les condicions de l'experiència i el que no, perquè ja no hi ha límit, fins i tot per a tot allò que consideràriem impossible que els éssers humans fessin i fossin. Per això, a l'inici del llibre III de l'obra sobre el totalitarisme, Arendt fa seva la frase de David Rousset: “els homes normals no saben que tot és possible”.

L'altra categoria de la modalitat és la de necessitat/contingència. També Arendt emfatitza aquest punt. En els camps l'experiència de l'ésser humà és del tot necessària. Al dir que és del tot necessària, el que volem dir és que no hi ha tal cosa com la

⁴⁵ Imré Kertesz, *La lengua exiliada*, ed. Taurus, Madrid, 2006. L'autor honagrès dedica tot un capítol a la figura de Marai.

⁴⁶ Juan Mayorga, *Revolución conservadora y conservación revolucionaria: Política y memoria en Walter Benjamin*, ed. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, México, Barcelona, Iztapalapa, México, 2003.

⁴⁷ Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz*, op. cit., p.49. Reyes Mate comenta especialment el concepte d'experiència de Benjamin en el mar de les reflexions del filòsof jueu sobre el llenguatge, pp. 55 i ss.

possibilitat, no hi ha el poder escollir. Es més, ni tan sols hi ha la possibilitat de merèixer el càstig. Als jueus del *Lager* se'ls condemna pel simple fet de ser-ho, es més, és el lloc on fer mèrits per convertir-se en allò que el jueu és d'entrada: no-humà. Aquesta és la tasca als camps, per als qui no moren sols arribar: convertir-se en humans que deixen de ser tals. Sols cal recordar, com un exemple, les paraules a l'entrada d'Auschwitz: “el treball us farà lliures”; això, en les condicions del Lager, sols pot significar que el Lager transformarà als jueus en la gent ociosa que ja és abans d'arribar, la vella acusació del Faraó als qui treballaven com a esclaus. Daniel Jonah Goldhagen comenta un fet fora del Lager; explica com a uns jueus se'ls va fer netejar tot un carrer amb raspalls de dents, com a càstig per la seva manca de ganes de treballar. Com han dit nombrosos escriptors, en paraules semblants a aquestes, del que es tractava era de convertir el fat en destí: tot allò que es veia en el jueu fer-ho real, merèixer la culpa originària. Primo Levi, en la seva obra *Si això és un home*, comenta com a ulls dels qui estaven fora del Lager eren una mena d'intocables, com els *homini sacri* dels qui parlarà Giorgio Agamben: “Pensen que per haver estat condemnats a aquesta vida, per estar reduïts a aquesta condició nostra, devem estar tacats d'alguna misteriosa i gravíssima culpa”⁴⁸.

Topografia de l'horror

Hannah Arendt, en el capítol 12 de la seva obra sobre el totalitarisme utilitza aquests conceptes per establir una topografia de l'horror. En l'Infern del Lager ningú té raons per saber perquè és allà dins: “El resultat és que s'ha establert un lloc on els homes poden ser torturats i assassinats i, no obstant, ni els turmentadors ni els turmentats, i menys encara els que es troben fora, poden ser conscients de que lo que està succeint és quelcom més que un cruel joc o un somni absurd”⁴⁹.

Ja Vassili Grossman, l'any 1944, parlava de “l'Infern de Treblinka”. Molts altres han utilitzat aquesta imatge, com el mateix Levi, Antelme, Rousset o G. Steiner. Aquest darrer, a *In Bluebeard's Castle*⁵⁰, considera que Auschwitz és el compliment de les pintures com las del Bosco o de Brueghel. Però com diu Traverso, el que fa perdre aquest caràcter pictòric no és tan sols la manca d'un element apocalíptic, com en les d'aquests clàssics, sinó el fet de que Auschwitz és un Infern administrat, pel que

⁴⁸ Primo Levi, *Si això és un home*, ed. 62, Barcelona, 1998, p. 144.

⁴⁹ *Los orígenes del totalitarismo. III. Totalitarismo*, Alianza ed., Madrid, 1987, p. 663.

⁵⁰ Hi ha traducció castellana: George Steiner, *El castillo de Barba Azul*, ed. Gedisa, Barcelona, 1998.

col·laboraven les indústries: “El Bosco podia imaginar l’Apocalipsi, però no dibuixar la topografia de les fàbriques IG-Farben del camp d’Auschwitz”⁵¹. Era un món on la mort estava reificada. Era un espai més semblant a la fàbrica, la caserna, on en una mateixa jornada s’entrava i es podia acabar sortint com a fum d’una xemeneia.

Com molts autors han remarcat, el primer pas en aquesta peregrinació cap al no-res és el tren. Joan-Carles Mèlich assenyala com hi ha dues menes de viatge, anant més enllà dels clàssics del segle XVIII: els de formació i els de degeneració. Ja hem comentat la importància del tren en tota la mitologia d’Auschwitz. Però comentem una mica més què significa per als qui van fer aquest viatge. El tren és l’experiència que la majoria de víctimes recorden com a inaugural, el primer pas a la anulació d’allò humà, el primer moment en el procés de convertir l’ésser humà en un ésser superflu. Primo Levi comenta com sempre que recorda els camps el primer que recorda és el tren. “No hi ha diari ni relat entre els molts que hem fet, on no aparegui el tren, el vagó segellat, transformat de vehicle comercial en presó ambulat o inclús en instrument de mort”⁵². Però per a Levi això és sols el començament d’un espai-temps que es caracteritza per una violència gratuïta que marca l’esdevenir que espera. És una violència gratuïta, que sobrepassa qualsevol proporció i propòsit. Levi recorda que el Raskolnikov de *Crim i Càstig* almenys utilitza la innocència i l’assassinat amb una finalitat. Recordem que el Raskolnikov de Dostoievsky s’inspira en el Napoleó real que volia conquerir tota Europa, el prototip d’home de l’acció per l’acció, l’home fàustic de la política. És el superhome que encara es guia per la seqüència acció-conseqüència. El món concentracionari del Lager és, no obstant, el de la violència gratuïta.

Els vagons amb la gent viatjant amuntegada, sense a penes espai per respirar, portats com a animals, és una dura realitat, però el pitjor és que és un símbol d’allà a on anaven. El mateix escriptor italià comenta com una vegada unes persones aprofitant una parada van baixar del tren per fer les seves necessitats (prèviament havien improvisat un lavabo dins del mateix tren, per lluitar contra la animalització que se’ls estava imposant) de cuquetes a les vies mateixes del tren. Levi explica que la gent que els veia comentava que realment devien ser com animals quan es comportaven així d’aquesta manera. “Els viatgers alemanys expressaven obertament el seu disgust: gent como aquesta mereix el

⁵¹ Enzo Traverso, *La historia desagarrada: Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Ed. Herder, Barcelona, 2001, p. 237.

⁵² Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, Muchnik editores, Barcelona, 1989, p. 93.

destí que tenen, basta veure com es comporten. No són *Menschen*, éssers humans, sinó animals, porcs; és clar como la llum del sol”⁵³.

El següent pas, descrit també magistralment per Primo Levi, és el despullar-se: una altra forma d’humiliació, de deshumanització. Si recordem el final del *Gòrgies* de Plató, els morts davant el judici han de comparèixer nus, ells i també els jutges. És aquest el símbol de no poder camuflar-se, de presentar-se tal com és. La mateixa figura segueix en el *Fedó* quan es parla del judici en termes de presentar-se les ànimes sense ornaments. Per a Plató, aquest mostrar qui realment és hom, és un judici sobre el passat, sobre el que realment ha estat una persona. El presentar-se nu és la metàfora per mostrar que del que es tracta és de que no hi hagi res que pugui tapar qui és hom realment. Al *Lager* es tracta, en canvi, d’un judici sobre allò que s’espera que hom sigui, que manifesti en el proper futur el que un realment és, però un ser que no correspon a cap acte. Però també la tradició bíblica hi té molt a dir. El pecat d’Adam i Eva els fa sentir nus⁵⁴. Aquesta és la primera reacció que tenen tots dos al sentir que han provat el fruit prohibit, el fruit de l’arbre de la ciència del bé i del mal. El món del *Lager* és un món en el que s’inverteix l’ordre: primer es produeix la conseqüència, després el pecat original, primer els fan sentir animals, després ja s’hi tornaran. És aquesta la conseqüència del racisme i de la biopolítica: cal convertir en destí allò que els altres jutgen que un és realment.

Aquesta animalització segueix en tots els detalls de la vida al camp. Per a no estendre’ns, sols comentarem alguns fets, especialment seguint a Primo Levi a *Si això és un home*. Un detall, que a primera vista podria semblar insignificant per a qui no ha estat al *Lager*: les sabates. Les sabates eren fetes a propòsit per dificultar el caminar i, especialment, per treure del cap la temptació d’escapar. En aquelles condicions això era del tot impossible. A més, han d’escollir entre un munt, sense saber si t’anirà bé; per això la vida pot dependre d’unes sabates.

Levi destaca que hi havia dues paraules per descriure el menjar⁵⁵. Una remet en alemany al menjar humà (*essen*), l’altre al menjar animal (*fressen*). Així és com els crida el Kapo per menjar, el menjar ràpid, sense seure a taula, sense compartir, el

⁵³ *Ibid.*, p. 96.

⁵⁴ Vegeu el capítol 3 del *Gènesi*.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 91 i ss.

menjar de les bèsties. La perversió nazi arribava al punt de relacionar el menjar i el defecar. Moltes vegades l'escudella on es menjava era també on es defecava.

A tot això hi podríem afegir el tallar els cabells, les condicions per dormir, etc. Tot això és el que Levi considera “jeure al fons”, on no es pot ja caure més baix. És un extermini en un doble sentit: el real i el de la persona. Aquest darrer consisteix en reduir l'ésser humà a la seva necessitat. El caràcter de l'home superflu, *necessari*, substituïble, queda simbolitzat en el bateig que suposa el tatuatge d'un numero al cos, fet que pels jueus estava prohibit per la llei jueva (*Levític* 19:28). S'han convertit en un simple numero, en un *Häftling*.

El món del Lager és el món en que l'ésser humà queda reduït a la seva existència més animal, més zoològica. Recordem altre cop el *Fedó* de Plató. El judici s'exerceix sobre l'ànima en funció de si s'ha deslligat o no del cos, i el diàleg mostrar l'apropament de Sòcrates a la mort com l'anar deslliurant-se de les cadenes que l'empresonen. Contràriament a això, si alguna cosa mostra el Lager és que justament del que es tracta ara és de l'encadenament del cos. Emmanuel Levinas, en un escrit del 1934, tot just arribar Hitler al poder, comenta que el propi de la cultura occidental ha estat veure l'ànima en lluita amb el cos. Diu –i recordem el que ja hem comentat abans- que com les cadenes de la presó de Sòcrates, el cos és la tomba de l'ànima, i contra aquesta hi ha que lluitar i deslliurar-se. Però aquesta lluita és sempre vista no com la lluita entre un jo i un no-jo, perquè ja en el mateix dolor ens reconeixem en el cos (“¿I no comprova el malalt la simplicitat del seu ésser quan en l'estancament del dolor físic es torna sobre el seu llit de sofriment per trobar la posició de descans?”⁵⁶). Per a Levinas, como en el *Fedó* platònic, aquest deslliurar-se implica també el poder deslliurar-se d'allò fet, dels actes passats, obrint-se així a allò pròpiament humà, al nou començament, simbolitzat en el néixer, com desenvoluparà Hannah Arendt. No cal oblidar que als camps nazis, a diferència dels soviètics, el naixements estaven prohibits.

El que és propi del hitlerisme, dels totalitarismes que es compliran en els Lagers –la visió profètica de Levinas és sorprenent- és que subsisteix el sentiment de la irreductible originalitat del cos i el desig de mantenir la seva puresa. En el dolor físic existiria una posició absoluta: el cos deixa de ser un accident per convertir-se en una “adherència absoluta”. L'ésser humà és *res extensa*. I, com molts autors han assenyalat, al Lager

⁵⁶ Emmaneu Levinas, “La filosofía del hitlerismo”, a M. Beltrán, J.M. Mardones, Reyes Mate, (eds), *„Judaísmo y límites de la modernidad*, Riopiedras, Barcelona, 1998, p. 69.

justament sols hi ha extensió, sols hi ha espai, perquè el temps, entès com el medi per ordenar les meves experiències, ja no hi és, en tot cas és el sempre igual.

La mort

La mort era el punt i final, però fins i tot aquesta era negada. La mort és allò que sempre està esperant. Si pensem en la analítica existencial de Heidegger, podem dir que la mort és la possibilitat no sols ineludible, sinó imminent, que pot produir-se en qualsevol moment i a més de manera imprevisible. El reclam de la mort única, pròpia, com en els poemes de Rilke no té lloc al Lager. La mort en sèrie, despersonalitzada, és el punt culminant de la vida concentracionària sobre tot quan els camps esdevenen camps d'extermini. Com ha remarcat V. Klemperer, els morts eren pels nazis, i de manera coneguda per a Himmler, *figuren*, és a dir, coses. Com recorda J.C. Mèlich⁵⁷ això també es fa molt evident en els testimonis recollits a la pel·lícula *Shoah* de Lanzmann. La mort és allò que sempre està envoltant el presoner –sols cal tenir present les seleccions i l'assistència obligatòria a les execucions-.

Raffaele Mantegazza, que en el seu llibre *La muerte sin máscara* reflexiona sobre les diverses formes de mort, a *Pedagogia de la resistencia*, considera que la sortida convertit en fum per la xemeneia o el suïcidi contra els filats del Lager són les formes en que la mort mostra el que és el camp: un espai aliè a qualsevol altre espai⁵⁸. Respecte a la primera forma de mort, el poema de Paul Celan *Totdesfuge* és un cop més la manifestació d'allò impossible esdevingut real: fer cadàvers a l'aire.

Respecte al suïcidi, es produïen relativament pocs en els camps. Hi ha diversos motius per explicar-ho. Primo Levi, en el tercer capítol de *Los hundidos y los salvados*, comenta que la primera raó és que el suïcidi és quelcom humà, però el camp és precisament el lloc on no hi ha vida humana, sols vida animal. Per tant, el suïcidi és una vegada més la prova de la pèrdua de humanitat. En segon lloc, faltava temps per a pensar en la mort, la seva imminència és justament el que allunyava la seva idea, car havia que pensar en sobreviure. Finalment -i aquesta és una raó important per explicar la poca freqüència del suïcidi al lager, però sí el suïcidi post-Lager-, generalment, segons Levi, el suïcidi neix d'un sentiment de culpa.

⁵⁷ Joan-Carles Mèlich, *La ausencia de testimonio*, ed. Anthropos, Barcelona, 2001, p. 42, npp. 21.

⁵⁸ Raffaele Mantegazza, *La muerte sin máscara: experiencia del morir y educación para la despedida*, ed. Herder, Barcelona, 2006; del mateix, *El olor del humo: Auschwitz y la pedagogía del exterminio*, ed. Anthropos, Barcelona, 2006; en concret, sobre la mort a les cambres de gas i el suïcidi, p. 78.

Levi considera que el suïcidi post-*Lager* és produeix a causa del sentiment de culpa, de no haver fet prou per lluitar contra la seva situació. També pel fet d'ometre l'ajut als altres quan es tractava de sobreviure, de “tu o jo” o bé perquè la política nazi feia que si un vivia l'altra moria, que si un s'escapava un altre moria. Però la raó principal és el fet mateix de sobreviure, del perquè “vosaltres si i jo no”, independentment de qualsevol altra consideració⁵⁹. I això es produeix perquè les normes morals per actuar en el Lager ja no són les mateixes un cop hom ha estat alliberat. I Levi recorre a la història bíblica per explicar el sentiment que queda: “Es tracta sols d'una suposició, de l'ombra d'una sospita: de que tots som Caín dels nostres germans, de que tots nosaltres (i aquesta vegada dic “nosaltres” en un sentit molt ampli, inclús universal) hagin suplantat al nostre proïsme i estem vivent la seva vida. És una suposició, però corrou; està profundament niada, com el corc; per fora no es veu, però rosega i trepa”⁶⁰. Però hi ha quelcom més: la vergonya del món. Levi comenta com els justos es sentien consternats per la culpa de fets que no han comés, per la situació del món i pel que s'ha revelat possible: la creació del dolor del l'esser humà per a sí mateix des del no-res.

És aquesta situació que Levi ens descriu d'angoixa, de vergonya i de culpabilitat que porta al suïcidi, la que Levinas de manera semblant ha expressat en la seva fenomenologia. L'encadenament al cos porta a Levinas en la seva filosofia a l'anàlisi de l'angoixa, la vergonya i l'evasió⁶¹. L'exposició de Levi, així com la d'altres testimonis, té el mateix recorregut en l'àmbit existencial. El suïcidi seria l'última evasió possible per aquells que els hi és negada altra sortida, perquè el Lager segueix sent la regla per a aquells que l'han viscut quan ja ha estat desmantellat. I així tornem al *Fedó*: en tota la obra l'evasió es plantejada en els termes del suïcidi (a diferència de l'*Apologia* on Critó presenta la possibilitat de fugir de la presó). En l'obra corren paral·lels dos tipus de suïcidi: el real, que el mateix Sòcrates planteja a Eveno, i el filosòfic, el alliberar l'ànima del cos. Sòcrates es decanta per aquest darrer, en una lluita per deslliurar-se del cos, text que ha servit per al tan emfatitzat dualisme platònic. Però, per a Sòcrates, aquesta lluita contra el cos no deixa de ser un risc, està corrent un perill (κυνδυνεύσαι) (114 d,5-6). És en aquesta lluita que el filòsof busca la seva identitat, però sols en aquesta lluita un ésser humà hi té la seva morada actual; després de la mort s'ocupa una morada que ja no és humana. La inversió del plantejament del diàleg platònic és

⁵⁹ Jorge Semprún explica justament la història de com un home es va salvar gràcies a la identitat d'un moribund: Jorge Semprún, *Viviré con su nombre, morirá con el mío*, ed. Tusquets, Barcelona, 2001.

⁶⁰ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, op. cit., p.71.

extraordinaria: el nazisme pretèn encadenar l'ésser humà al cos, reduir-lo a pura animalitat, deixant l'evasió al suïcidi post-Lager. Una de les conseqüències pitjors, un dels efectes més ben aconseguits del nazisme i dels Lagers és que moltes vegades acabaren triomfant allà on sembla que van fracassar. La pretensió nazi, l'ideal expressat per Himmler de que els jueus haurien de matar-se a si mateixos, suïcidar-se, per a resoldre el "problema jueu", va aconseguir els seus efectes més enllà del Lager. Aquest és l'efecte pervers al fer que l'individu supervivent acabés ell mateix amb la seva vida, que la seva deshumanització al Lager sols quedés interrompuda per un acte humà, el suïcidi, que portés al seu compliment els efectes d'aquella empresa.

Levi mateix va acabar suïcidant-se, como Jean Amèry i tants d'altres. En el cas del primer, és més estrany en quant que havia rebutjat el ressentiment del segon i havia apostat per viure, fins al 1987. Una de les possibles explicacions a suïcidis com el de Levi és la por de no ser escoltats. Així es com acaba *La Tregua*, escrita entre el 1961 i el 1962, de Primo Levi, amb el repetit somni tantàlic de no ser escoltat i de seguir al Lager:

"És un somni que està dins d'un altre somni, distint en els detalls, idèntic en la substància. Estic a la taula amb la meua família, o amb els meus amics, o treballant, o en un camp verd: en un ambient plàcid i relaxat, aparentment lluny de tota tensió i tot dolor; i, en canvi, experimento una angonya subtil i profunda, la sensació definida d'una amenaça que s'apropa.

I, efectivament, al anar avançant el somni, poc a poc o brutalment, cada vegada de manera diferent, tot cau i es desfà al meu voltant, el decorat, les parets, la gent; i l'angonya es fa cada vegada més intensa i més precisa. Tot s'ha tornat un caos: estic sol en el centre d'un no-res gris i tèrbol, i precisament sé el que això vol dir, i també sé el que he sabut sempre: estic altra vegada al Lager, i res del que hi havia fora del Lager no era veritat. La resta eren unes vacances breus, un engany dels sentits, un somni: la família, la naturalesa, les flors, la casa. Ara aquest somni interior a l'altre, el somni de pau, s'ha acabat, i en el somni exterior, que prossegueix gèlid, sento una veu, molt conegut; una sola paraula, que no és imperiosa sinó breu i dita en veu baixa. És l'ordre del despertar a Auschwitz, una paraula estrangera, temuda i esperada: a aixecar-se, *Wstawać*"⁶².

Kertész comenta en moltes ocasions que molts es van suïcidar al veure que el món seguia endavant, i que ell mateix es va salvar a l'entrar en una dictadura comunista. Sols així, sense il·lusions, sense concebre falses esperances, pot sobreviure algú al horror. Quelcom de semblant succeeix al protagonista de la seva novel·la *Sin Destino*: la obstinació, la tossuderia sense ambicions, és la que el salva.

⁶¹ Vegeu l'exposició d'aquest aspecte a Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz*, op. cit., pp. 38 i ss.

⁶² Primo Levi, *La tregua*, Muchnik editores, Barcelona, 1995, pp. 210,211.

La zona grisa

Finalment, volem comentar algunes de les categories claus per entendre el món del Lager que conforme es vagi desenvolupant aquest treball aniran apareixen en els diferents autors i els seus intents d'explicar l'Holocaust.

“Zona grisa” és l'expressió que fou emprada per Primo Levi per designar el món dels camps on la moral tradicional gairebé no té utilitat, ja que assassins i víctimes conviuen en un món on el impossible esdevé real i on les mateixes víctimes són convertides en assassines. Al capítol segon de *Los hundidos y los salvados*, titulat precisament “La zona gris”, Primo Levi comenta que la manera més perversa d'aconseguir això va ser la creació dels *sonderkommandos*. Aquets eren els jueus que havien de preparar als seus companys per a les dutxes de gas i portar els cadàvers als crematoris, tot a canvi de poder viure una mica més abans no patissin el mateix procés. Aquesta és l'obra més abominable del nazisme al Lager. Levi considera que en aquesta zona grisa no es poden fer judicis morals, ja que les condicions no són les humanes. Evidentment això no significa que no hi hagués gent que s'envilia més que d'altre, i que qui queia més aviat en l'abjecció tal vegada era perquè ja era així abans d'entrar.

En el mateix capítol, Levi comenta el que li van explicar sobre un partit de futbol a Auschwitz-Birkenau (Levi estava a Auschwitz, però en el camp de Monowitz) que van jugar assassins i membres dels *Sonderkommandos* com a mostra del que pretenien els primers:

“Està consumat, ho hem aconseguit. Ja no sou l'altra raça, l'anti-raça, el major enemic del Reich Mil·lenari; ja no sou el poble que rebutja els ídols. Us hem abraçat, corromput, arrastrar en el fang com nosaltres. També vosaltres com nosaltres i com Caín, heu matat el vostre germà. Veniu, podem jugar junts”⁶³.

El musulmà

L'altra categoria sobre les que més s'ha debatut és la del *musulmà*. Tot i que el debat també s'estén a l'origen de l'aplicació de tal designació, el que ens interessa és la naturalesa dels designats així⁶⁴. Els musulmans són aquells que ja han tocat més el fons,

⁶³ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, op. cit., p. 48.

⁶⁴ Per a les diferents interpretacions sobre l'origen d'aquest mot així com el seu àmbit d'aplicació, vegeu Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, Homo Sacer III: El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2000, p.44 i ss.

aquells que viuen com si estiguessin morts, que han renunciat a tot i que ja no semblen en res éssers humans. Són els que sobreviuen a les cambres de gas, però és com si haguessin mort en vida. Diu Primo Levi, en un debat que arribarà- com veurem- fins als nostres dies, que el musulmà és el testimoni integral. En castellà però caldria entendre-ho com a “testigo”, perquè justament una de les característiques del musulmà és que tampoc podia testimoniar, exceptuant alguns supervivents que van tornar a la vida. Són els altres els qui han de testimoniar d’ells. Ells han vist la mort, la cara de la Gòrgona, o han tornat muts i, per tant, d’ells han de testimoniar els altres. Alguns, com Giorgio Agamben, han arribat a fer de la figura del musulmà la figura principal del *Lager*, oblidant –al nostre entendre- que en el camp d’extermini el musulmà no era la finalitat, ja que aquesta era la “producció” de la mort a les cambres de gas. Però, com el mateix Levi explica, la importància del musulmà és que en ell es fa visible l’obra de deshumanització produïda en els camps: “la seva vertadera mort havia començat ja abans de la mort corporal”⁶⁵.

En les pàgines següents, el gruix del treball, hem volgut oferir un ampli ventall d’apropaments al tema de l’Holocaust des de la filosofia. Hem recorregut l’obra principal d’alguns dels interlocutors principals en aquest diàleg. Un dels fils conductors que hem seguit en la exposició és el de la relació entre la modernitat i l’Holocaust. Hi ha diverses postures a l’hora d’analitzar aquesta relació, totes elles formen un ampli espectre de reflexió. Benjamin i Adorno i Horkheimer estableixen una relació directe entre la filosofia de la Il·lustració i la modernitat, relació que fins i tot en el cas d’Adorno i Horkheimer es projecta a tota la història humana. Arendt enfoca el tema des del punt de vista del totalitarisme que fa del genocidi dels jueus un fet que cal inscriure en una dinàmica europea que té els seus antecedents en el colonialisme i el racisme moderns. Bauman veu l’Holocaust com una finestra per veure el nostre passat a Occident. Totes aquestes postures tenen semblances, però també matisos. Adorno i Horkheimer, per exemple, emfatitzen el caràcter fetitxista del món burgès estenent-lo, però, a tota la història. Benjamin ja abans que ells considera el passat també des del

⁶⁵ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, op. cit., p. 73.

punt de vista de la catàstrofe que anava a succeir, posant l'èmfasi en la necessitat de veure la història des del punt de vista dels vençuts. Arendt i Bauman destaquen els aspectes de la burocràcia i la tecnologia en l'anàlisi de la relació entre modernitat i Holocaust. Agamben es centra en el paper de la biopolítica, a partir i més enllà de Foucault, però també de la pròpia Arendt. Traverso, per la seva banda, es centra en el tema també encetat per Arendt de la relació entre colonialisme i Holocaust i entén els feixismes com una revolta moderna contra la modernitat.

Un altra tema és el de la naturalesa del mal. És la mateixa Arendt qui també enceta aquesta deriva. Ella passa d'una anàlisi des de la perspectiva d'un mal radical a un que considera banal i que posa sobre l'arena el debat sobre la naturalesa dels perpetradors. Per a Arendt, la majoria eren homes corrents. No ho veu així Améry qui va patir la violència i la tortura. També això ens porta al debat de si els alemanys que van participar en el genocidi ho feren per ser nazis (o compartir el seu antisemitisme) o per ser simplement éssers humans; la primera és la postura de Goldhagen, la segona és la de Browning, amb la peculiaritat de que el debat pot establir-se amb l'anàlisi d'un mateix cas i unes mateixes dades.

Però, com dèiem, hem fet aquest recorregut a partir de l'exposició de les obres principals d'aquests autors. Les línies de comparació i de relació entre les diverses postures són explícites en alguns casos, però en molts altres estan insinuades. Al lector li correspon endinsar-se.

4. WALTER BENJAMIN: L' AVISADOR DEL FOC

Enzo Traverso, a *Los intelectuales y Auschwitz*, considera que els límits cronològics de la primera etapa de reflexió sobre Auschwitz cal situar-la entre les *Tesis sobre la història* (1940) de Benjamin i *Los orígenes del totalitarismo* (1951) de Hannah Arendt. El mèrit de la reflexió de Benjamin és justament el que encara estava abans de la tragèdia en tota la seva magnitud i tot i així, va pensar la història moderna i els esdeveniments contemporanis com a catàstrofe que anava a consumir-se imminentment. Benjamin es va suïcidar a Portbou l'any 1940, quan encara els camps d'extermini no funcionaven com a tals, tot i que sí els camps de concentració. Té així un lligam amb la figura de Kafka, un dels també avisadors del foc, a qui el filòsof tindrà sempre present per explicar el sentit o sense sentit de l'esser humà modern. I fou el mateix Benjamin qui utilitzà aquesta expressió per referir-se a la necessitat d'apagar la flama encesa abans de que arribi a encendre's la dinamita, de manera que es puguin evitar les catàstrofes⁶⁶. En aquesta perspectiva cal situar la seva pròpia obra com un avís del que anava a passar. Benjamin encetarà, doncs, molts temes que després seran abordats per autors posteriors des de la perspectiva del que ja ha passat als camps d'extermini.

La (no) experiència de la Primera Guerra Mundial.

L' experiència que marca el pensament de Walter Benjamin pot situar-se en la dels qui tornaven de les trinxeres de la Primera Guerra mundial, tot i que l'escriptor va poder escapar a participar-hi refugiant-se a Suïssa. Alguns, com Ernst Jünger, qui si va ser-hi, van veure en aquesta experiència el retorn a la naturalesa, la possibilitat de tornar a sentir allò primitiu en l'esser humà. Però aquesta experiència no està deslligada d'un fet modern: el desplegament sense precedents de la tècnica, posada també al servei de la guerra, un desplegament que fa pensar que fins i tot són les guerres les que es posen al servei de la tècnica, com apuntarà el mateix Benjamin. Aquesta fet va fer pensar a molts que la nova tècnica era el futur immediat del qual no hi havia escapatòria. I fins i tot els nostàlgics de temps passats no evitaven pas el destí de la tècnica. Així cal entendre obres com *El treballador* del mateix Jünger i moviments com el feixisme de Mussolini. Per a Jünger, ací rau la possibilitat d'un despertar. Jünger destaca la idea del soldat

desconegut, l'emboscat i el treballador com les figures de la modernitat. I serà concretament en la figura del treballador on es resumirà, com en una mònada, la nova imatge del món sorgit de l'experiència de les trinxeres i de la nova configuració en que el treball i la tècnica són ja quelcom universal que abraça la totalitat de l'existència humana. El treballador, en el sentit general de tota activitat humana, serà el nou heroi que lluita per que torni l'esser humà a experiències autèntiques. Es produeix així una exaltació de la violència que vol destruir els ideals moderns de la burgesia que ha trencat els lligams dels homes i dones amb la terra, però a partir de la pròpia tècnica, de manera que el soldat armat es indistingible del propi cos humà, com una mena de cyborg.

Benjamin veu en Jünger i en el feixisme i el nazisme una estetització de la violència, tal com serà mostrada també en la cinematografia del l'ideal ari per Lisa Riefensthal. És la manera de donar a les masses el sentit de formar part del moviment irresistible de la història, però sense participar en ella, de manera que es privilegia el paper de l'espectador en detriment del d'actor. És això el que substitueix la pèrdua d'experiència de dones i homes moderns. És aquesta pèrdua la que destaca Benjamin, a diferència de Jünger. Els qui tornaven de les trinxeres, després dels horrors vistos de prop, amb els cossos destrossats, tacats de la sang i membres d'altres, emmudiren. En aquest fet coincidirà Enzo Traverso -com veurem més endavant- com a clau pel ferment i triomf dels ideals feixistes i nazis.

Benjamin veu aquesta pèrdua d'experiència com la pèrdua de l'experiència més vital de l'esser humà⁶⁷. Cal tenir present que, per a Benjamin, el llenguatge és propi de l'esser humà, no com a instrument de coneixement, sinó com la manera en que les coses es revelen. En els seus estudis sobre el llenguatge humà⁶⁸, Benjamin considera que Adam va donar nom als animals, però no un nom arbitrari, sinó com a manera de que les coses siguin reconegudes pel que són elles mateixes. En aquest sentit, l'obra d'Adam consisteix en reconèixer la creació divina. Benjamin interpreta la caiguda del capítol tercer del *Gènesi* com l'intent humà de convertir-se en creador, és a dir, de creure que el llenguatge és ara un instrument, un instrument per crear ell mateix la realitat de les

⁶⁶ Veure sobre aquest tema, Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz*, op. cit., p. 137.

⁶⁷ Com ja hem comentat en pàgines anteriors, pel tema de l'experiència a Benjamin, Juan Mayorga, *Revolución conservadora y conservación revolucionaria: Política y memoria en Walter Benjamin*, ed. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, México, Barcelona, Iztapalapa, México, 2003; Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz*, op. cit., pp. 55 i ss

⁶⁸ Vegeu "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos" a *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1998.

coses, començant així la dualitat subjecte-objecte i donant lloc a veure les coses des del punt de vista del coneixement. Aquesta és l'experiència humana que substitueix a la experiència més originària de conviure amb la naturalesa, no entenen aquesta com a objecte de coneixement i de transformació. La Gran Guerra, expressió del triomf de la raó instrumental i cosificadora, és el triomf del concepte tradicional d'experiència, la fi del llenguatge que parlen les coses mateixes.

A *Sobre la percepción*, Benjamin comenta que la teoria kantiana de l'experiència es basa en la confusió entre l'experiència i el coneixement de l'experiència. L'experiència és, doncs, més que el coneixement científic, de qui Kant va buscar les seves condicions de possibilitat. És ací on cal entendre la pobresa del llenguatge a la modernitat, en l'oblit de les tradicions orals, en la manca del poder de la narració i, en definitiva, podríem dir també, del testimoni, tal com es va fer palès en els soldats sobrevivents de la primera guerra mundial. Benjamin veu la pèrdua de l'experiència com a resultat de la secularització, de la pèrdua de qualsevol experiència que no sigui la científica.

La història

Benjamin considera que cal mirar la història per entendre el present en que ens trobem. Les *Tesis sobre la història*, del 1940, escrites en plena marxa triomfant del Reich i la seva guerra conqueridora, és un intent de pensar la situació actual, però des d'una mirada que tingui en compte les veus que venen del passat que ens demanen ser escoltades. El que farà Benjamin és veure la història des del punt de vista dels oprimits, i veure en el nazisme de Hitler no una discontinuïtat, sinó un moment més de la lògica capitalista i de l'afany de domini.

La història passada, per a Benjamin, no pot ser vista ni com ho feia la filosofia idealista alemanya, ni tampoc com el més científic historicisme⁶⁹. El primer veu la història des del punt de vista de les idees a les que cal acomodar els fets, de manera que podem arribar com Hegel a veure que “el que és real és racional” i “el que es racional és real”. És a dir, l'historiador busca la presència de Déu a la història. Els historicistes, per la seva part, veuen la història des del punt de vista dels fets. Tot i les diferències entre els diversos autors, cal destacar la crítica a la noció de progrés com a concepte per interpretar la història, per part de Ranke. Però també cal, com Meinecke, criticar la

⁶⁹ Vegeu pel que segueix, Juan Mayorga, *Revolución conservadora y conservación revolucionaria: Política y memoria en Walter Benjamin*, en concret el capítol II: “Experiencia de la historia: ni concepto

noció anhistòrica de l'esser humà per part de la Il·lustració. Finalment, cal destacar la pretensió de Dilthey que buscarà un àmbit per a les ciències humanes a partir de la ja cèlebre tesi de Vico sobre que qui fa la història pot comprendre-la. Dilthey considera que és en les expressions objectives del obrar humà on es pot comprendre la història humana.

Juan Mayorga comenta que el concepte de història que Walter Benjamin expressa en les *Tesis* és diferent tant des del punt de vista universalista de l'idealisme com des del punt de vista particularista de l'historicisme. El punt que uneix les diverses tesis és la amenaça de la catàstrofe i l'intent d'alliberar l'esser humà d'ella. Mayorga assenyala que per entendre com Benjamin mira el passat cal considerar el barroc i el judaisme. Del primer cal considerar les ruïnes. Les ruïnes són el testimoni d'allò que es va produir, el que ha quedat que testimonia el que es va edificar i ha resultat en desenrunament. És el mirar el passat que ha fracassat per tal de salvar el present. Per això, l'historiador mira, no el testimoni del passat quan es considerava que era el present gloriós o el futur esperançador, sinó el que realment ha quedat com a vestigi que és el preu i el fracàs d'aquell sacrificats per a la gloria i el progrés promès.

Pel que fa al judaisme, cal tenir en ment el messianisme, la idea del Messies que retorna per salvar de la catàstrofe. En aquest sentit, la parusia és no sols el retorn del Messies, sinó també la derrota del mal, la derrota de l'Anticrist que Benjamin veu en el feixisme i el nazisme. Esperar el Messies és esperar la redenció del mal, de les víctimes de la injustícia. S'ha discutit si en Benjamin prima el marxisme o la teologia. El que cal és entendre el primer des d'un punt de vista que no exclogui l'esperança i sense deixar en l'oblit les víctimes del passat. A la Tesi I comenta Benjamin la imatge d'un autòmat que guanya sempre una partida d'escacs. No es veu, però dins seu hi ha un nan que el mou i que juga per ell. De la mateixa manera, diu Benjamin que el materialisme històric "pot competir amb qualsevol sempre que posi al seu servei a la teologia, la mateixa que avui, com se sap, a més de ser petita i lletja, no ha de deixar-se veure per ningú"⁷⁰.

A la segona tesi, Benjamin lliga el tema del temps de la redenció amb el passat, amb les generacions passades. El que és important: la aspiració a la felicitat no pot deslligar-se d'aquest aire de les generacions passades que ens envolta. "En la idea que ens fem de la

de historia ni historicismo", ed. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, México, Barcelona, Iztapalapa, México, 2003

felicitat jau inseparablement la de la redenció. El mateix succeeix amb la idea del passat, de la qual la història fa assumpte propi. ¿Tal vegada, nos en frega també a nosaltres una ràfega de l'aire que envoltava als d'abans?”. I més endavant fa explícita l'exigència de redempció del passat: també a nosaltres, aleshores, com a tota altra generació, ens ha estat conferida una *feble* força messiànica a la que el passat té el dret de dirigir les seves reclamacions. Reclamacions que no es satisfan fàcilment, com bé sap el materialisme històric”⁷¹.

Així entén Benjamin que el narrador hauria de recollir tots els moments de la història humana. Però això sols seria possible des d'una humanitat salvada, redimida. Seria el moment del judici final de la història en que tots els moments passats poden ser recollits. Aquest és el ideal que expressa Benjamin a la Tesis III. Aquest element messiànic del final dels temps és el sol al que ha de tendir la lluita de classes, el materialisme històric (Tesi IV). Per suposat que no es pot defensar una postura objectiva de la història, el que si es pot fer és adoptar la postura dels derrotats, d'aquells que la història dels vencedors no ha reconegut. És en aquest context que parla de la victòria del Messies com victòria sobre l'Anticrist. Per això, al llegir el passat, el que cal és encendre la espurna que ens pugui dur a lluitar en el present per canviar l'estat de coses. I aquesta lluita, encara que no pugui recuperar els morts, els derrotats, si pot fer que no caiguin en l'oblit, perquè “fins i tot els morts no estaran salvats de l'enemic si aquest venç” (Tesi VI). Si no, els derrotats ho seguirien sent amb una derrota pòstuma.

El que es tracta, doncs, és de veure la història, diu a la tesi VII, a contrapèl. És aquí on trobem la famosa frase de que “no hi ha cultura que no sigui un document de barbàrie” Quan un mira les grans obres del passat, els documents on comprendre la història, no sols ha de veure l'obra dels grans genis o la victòria de l'esforç i del progrés humà, també ha de veure el que no es veu a simple vista: els esclaus que van construir les piràmides, els explotats i espoliats, els sacrificats pel progrés d'Occident. I encara més, aquesta barbàrie tampoc està lliure del seu procés de transmissió d'una generació a una altra: sols queda allò que derrota el que li barra el pas.

Saltem la tesi VIII que comentarem després per raons d'exposició. La tesi IX és sens dubte la més famosa de totes. Paga la pena citar-la sencera:

⁷⁰ Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, introducción y traducción de Bolívar Echevarría, Universidad Autónoma de la ciudad de México, México D.F., 2008 p.35.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 36,37.

“Hi ha un quadre de Klee que es titula *Angelus Novus*. Es veu en ell un àngel, sembla que en el moment d’allunyar-se de quelcom sobre el que clava la mirada. Té els ulls desorbitats, la boca oberta i les ales esteses. L’àngel de la història deu tenir aquest aspecte. El seu rostre està girat cap al passat. En el que per a *nosaltres* apareix com una cadena d’esdeveniments, *ell* veu una catàstrofe única, que tira als seus peus runa sobre runa, amuntegant-les sense parar. L’àngel voldria detenir-se, despertar els morts i recompondre allò destruït. Però un huracà bufa des del paradís i s’arremolina en les seves ales, i és tan fort que l’àngel ja no pot plegar-les. Aquest huracà l’arrastra irresistiblement cap al futur, al qual torna les espatlles, mentre el cúmul de runes creix davant d’ell fins al cel. Aquest huracà és el que nosaltres anomenem progrés”⁷².

Aquesta tesi resumeix ja algunes de les coses que hem comentat abans, al temps que treu temes que estaran presents a les tesis posteriors. Juan Mayorga comenta que la postura de l’àngel cap enrere és la mirada cap el passat, cap a les ruïnes del que va ser, als documents de la barbàrie. D’altra banda, està el vent irresistible, al que no es pot fer front, que arrastra al propi àngel. Mayorga diu: “De un costat la ruïna gegantesca; d’altra, el vent irresistible. Entre la ruïna i el vent, l’àngel. Dos construccions de la història, -la història como catàstrofe; la història com a progrés- son posades en constel·lació dialèctica”⁷³.

Cal entendre, doncs, la història passada com un continu, però un continu que tot ell és una catàstrofe, tot ell és, des del punt de vista dels oprimits, no la història del progrés amb els seus fracassos o accidents, sinó la història vista des dels qui han quedat engolits pels ideals que entenen el benestar com a sacrifici de la majoria.

A les tesis següents, Benjamin contraposa el progrés i la imatge dels temps continu amb el temps messiànic que significa la interrupció de la història. El primer és el temps vuit de l’instant que segueix a l’altre i que per tant els fa iguals. La idea del progrés és per a Benjamin una idea mítica perquè sempre suposa la repetició del mateix, un tema aquest que veurem que ocupa un lloc central a l’obra d’Adorno i Horkheimer sobre la dialèctica de la Il·lustració. No hi ha res de nou perquè el progrés i el continu tirar cap endavant sempre necessita més i simplement consisteix en substituir unes peces per altres, en un progrés en el qual els mateixos éssers humans són intercanviables com a part de la gran maquinària. En canvi, el temps messiànic és el temps de la interrupció, del parar. Per això, com diu el manuscrit 1098, “la societat sense classes no és la meta

⁷² *Ibid.*, pp. 44,45.

final del progrés en la història, sinó la seva interrupció, tantes vegades fallida i per fi portada a efecte”⁷⁴.

L’estat d’excepció

Si cal mirar la història des del punt de vista dels perdedors, amb una interrupció final que redimeixi el passat i les seves veus que són les nostres, si tot document de cultura és un document de barbàrie, ¿significa això que tota la història humana és opressió? Aquest és el moment de veure la tesi VIII i comentar-la. Citem el fragment més important: “La tradició dels oprimits ens ensenya que “l’estat d’excepció” en que ara vivim és en veritat la regla”.

L’ús del concepte “excepció” té dos precedents il·lustres. El primer és Donoso Cortés. Aquest teòric catòlic del segle XIX, que va evolucionar des de postures més lliberals fins a més conservadores, veia la dictadura com una excepció a l’ordre parlamentari quan aquest és amenaçat per les revolucions. Comparant el funcionament polític amb el funcionament de la naturalesa, Donoso considera que la dictadura és un fet excepcional com el miracle ho és al funcionament normal d’aquella, allò digne d’admiració pel seu caràcter extraordinari. L’altre teòric clau i contemporani de Benjamin és Carl Schmitt. Sense entrar en la complexitat del seu pensament jurídic, Schmitt, que recull les aportacions de Donoso Cortés, considera que el poder del sobirà és el de la decisió, decisió que suposa el poder de suspendre la llei davant del perill de l’enemic: l’estat d’excepció. A *La Dictadura*, Schmitt considera que el que és un miracle no és la suspensió de la llei, sinó la ruptura de la continuïtat jurídica. En aquesta és on es fa visible el poder polític que en el seu caràcter normal queda amagat. El dret no és altra cosa que la codificació de la lluita de tots contra tots. Per tant, el caràcter fundador de la sobirania està en l’estat d’excepció que és quan es fa visible el caràcter bèl·lic de la vida humana. Schmitt interpreta la societat i la història en termes duals d’amic i enemic, d’*amicus* i d’*hostis*⁷⁵. Així considera el règim nazi com un estat d’excepció necessari en

⁷³ Juan Mayorga, *Revolución conservadora y conservación revolucionaria: Política y memoria en Walter Benjamin*, ed. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, México, Barcelona, Iztapalapa, México, 2003, pp. 98,99.

⁷⁴ Walter Benjamin, Tesis sobre la historia, *op. cit.*, p.56, n. 5.

⁷⁵ El professor Reyes Mate assenyala que Schmitt aconsella traduir *Feind* per *hostis* i no per *inimicus*, ja que aquest darrer terme queda restringit als odis privats, mentre que el primer té a veure amb qui tenim un enfrontament polític. “L’*inimicus* ens odia, l’*hostis* ens enfronta”. *Memoria de Auschwitz*, *op. cit.*, p. 80.

moments de perill en aquesta irreconciliable lluita de tot poble contra els seus enemics; en aquest cas l'enemic és el marxisme.

Benjamin, que admira els seus treballs però no la seva postura política, admet l'estat d'excepció, però no des del punt de vista d'entitats abstractes com la nació, o des del maniqueisme amic/enemic, sinó -com diu al començament d'aquesta tesi- des del punt de vista dels oprimits. És des d'ells que cal considerar la història i el moment actual com un estat d'excepció que sempre és per als oprimits de la història. Això és el que constitueix la mirada de l'àngel de la pintura de Klee: el passat com les ruïnes que queden a contra peu del vent del progrés. Cal veure la història des dels que han quedat en l'anonimat, fora de les obres admeses pel progrés, però que des de la seva alienació l'han construït. Per tant, quan Benjamin diu que no cal quedar-se admirat, el que està dient és que l'estat d'excepció, per als oprimits, no hauria de meravellar-nos, ja que no és quelcom miraculós, sinó el funcionament normal de les coses. Per això, el fet de que ens puguem sorprendre és fruit d'un concepte d'història, el de progrés, que ja no pot ser sostingut amb coherència a la llum de la tradició dels oprimits. Com diu Reyes Mate, "el que Walter Benjamin exigeix, una vegada establerta la tesi de que per als oprimits l'estat d'excepció no és cap excepció sinó la regla, és que cal construir una interpretació de la història que es correspongui amb aquesta realitat. No planteja el dret dels oprimits a tenir el seu propi discurs, sinó quelcom molt més exigent: una visió de la història, amb validesa universal, des dels oprimits"⁷⁶. O dit d'una altra manera, Benjamin "considera l'excepcionalitat no com a prerrogativa del sobirà (que és el que fa Schmitt) sinó com a condició dels oprimits per subratllar no tant el decisionisme del sobirà quan el fet de que, per als condemnats de la terra, l'estat d'excepció és permanent"⁷⁷.

¿Cal esperar quelcom diferent? Malgrat tot, Benjamin considera la possibilitat d'una interrupció de la història. Schmitt també utilitza el concepte de la vinguda del Messies, però com un esdeveniment polític per lluitar contra l'Anticrist, contra l'enemic. Per això defensa el catolicisme polític: el cristianisme sols pot ser-ho des del poder. Molt diferent és el pensament de Benjamin. La interrupció messiànica, per al pensador jueu-alemany, és també la dels oprimits, la interrupció revolucionària, la que posa fi a l'estat d'injustícia existent. És una interrupció que té el seu acte simbòlic en la proposta del

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 90,91.

⁷⁷ *Ibid.*, p.91.

socialista Sorel de la “vaga general”, a qui Benjamin va dedicar unes reflexions en un escrit dels anys 20⁷⁸.

Després del foc

Enzo Traverso comenta el caràcter profètic de Benjamin. La seva experiència de la primera guerra mundial, com a espectador, el va colpir fortament com ja hem comentat. Les massacres i la utilització del gas és un tema que és explícit en els seus escrits a partir dels anys 20 com una obsessió⁷⁹. La seva visió és la del pessimista davant l'ús de la tècnica en detriment de l'esser humà. I així, on Jünger va veure néixer l'era del treballador de la tècnica que dominaria el cosmos, on tot és posat al servei d'una experiència mística del guerrer antic, Benjamin hi veu l'espurna que pot devastar-ho tot si no s'apaga. Diu Traverso que el seu suïcidi sembla fer de Benjamin “simultàniament el missatger i la primera víctima d'Auschwitz”⁸⁰. El seu crit ressonaria també en la generació posterior.

Però si gran fou l'aportació dels avisadors del foc com Benjamin, Max Weber o Kafka, com diu Reyes Mate, un cop allò avisat ha superat tota expectativa i ha deixat en fracàs per excés les seves profecies, cal quelcom més: “Per pensar el que va ser impensable no basta recuperar la lògica dels “avisadors del foc”: cal partir de la memòria del que va succeir; d'aquí la importància del nou imperatiu categòric formulat per Adorno: “que Auschwitz no es repeteixi, que no torni a succeir res de semblant”⁸¹.

⁷⁸ Vegeu “Para una crítica de la violencia”, a *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 23 i ss. De l'obra de Sorel hi ha traducció castellana, George Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza ed. Madrid, 2005. L'edició conté una introducció d'Isaiah Berlin.

⁷⁹ Enzo Traverso, *La historia desgarrada*, op. cit., p. 74.

⁸⁰ *Ibid.*, p.65.

⁸¹ *Memoria de Auschwitz*, op. cit., pp. 150,151.

5. ADORNO I HORKHEIMER: LA DIALÈCTICA DE LA IL·LUSTRACIÓ

La dialèctica de la Il·lustració, d'Adorno i Horkheimer, és una obra difícil i al mateix temps compendi de la postura d'aquests pensadors de l'Escola de Frankfurt. És l'obra que ens permet situar el pensament d'aquest dos filòsofs i investigadors socials, encara que la seva producció, especialment la d'Adorno, és va seguir desenvolupant. L'obra va ser escrita als anys 40 i en principi no va tenir excessiva repercussió, tot i que després ha estat creixentment valorada i comentada. Sovint, aquesta obra s'ha entès com un atac frontal a la Il·lustració, i certament el to dels autors sembla abocar a aquesta tesi. Però, ja en el pròleg a l'obra, Adorno i Horkheimer adverteixen que del que es tracta és de salvar la Il·lustració, contràriament a la destrucció que els feixistes pretenen. La sortida al problema de la Il·lustració no està en les filosofies i ideologies antimodernes i irracionals, no es tracta de negar qualsevol valor de veritat.

Per a Adorno i Horkheimer, el que cal és veure la veritat de a on porten els valors de la Il·lustració quan el pensament es deté i no exerceix la crítica sobre el procés de la pròpia raó. Aquest és el sentit de la dialèctica, més proper doncs a l'ús en Kant, on es reconeixen les contradiccions internes de la raó, que al de Hegel que suposa que allò real i allò racional esdevenen el mateix. Això ho entenen els autors en la constatació de que l'ésser humà, en comptes de ser alliberat del domini de la naturalesa, ha caigut sota el seu jou justament a través d'allò que havia de derrocar-lo: el progrés. Aquesta deriva es produeix perquè el progrés, quan sols es guia per la raó instrumental, converteix allò social en una segona naturalesa, és a dir: el món agafa una dinàmica natural, queda cosificat. Per tant, "es tracta de que la Il·lustració reflexioni sobre si mateixa, si es vol que els homes no siguin traïts completament. No es tracta de conservar el passat, sinó de complir les seves esperances"⁸².

La Il·lustració és un mite

El autors entenen la Il·lustració com el desencantament del món. I en aquest sentit és totalitària, ja que pretén reduir la realitat a allò calculable, matematizant la naturalesa. Això porta a establir una tesi provocadora: no hem sortit del mite. ¿Per què? Vegem-ho a grans trets. El coneixement científic modern és el d'allò universal, abstracte, per tant

d'allò sempre igual, del que és repetible, eliminant les diferències del que no pot ser integrat en una fórmula. I això no és altra cosa que el mateix que pretenien els mites recollits per Homer. En els mites, més ben dit, en allò que recullen els mites, l'ésser humà el que pretén es dominar la naturalesa mitjançant les fórmules repetitives, és a dir, mitjançant la màgia. El coneixement segueix sent així tautologia, repetició; no hi ha possibilitat de crítica, tots els judicis que fem seran sempre analítics. D'aquesta manera, doncs, podem concloure que la Il·lustració es també mitologia:

“El domini de la naturalesa traça el cercle en el que la crítica de la raó pura ha desterrat el pensament. Kant va unir la tesi del seu incessant i fatigós progrés cap a l'infinit amb la insistència permanent sobre la seva insuficiència i eterna limitació. La resposta que ell va oferir és el veredict d' un oracle. No hi ha ésser en el món que no pugui ser penetrat per la ciència, però el que pot ser penetrat per la ciència no és l'esser. El judici filosòfic tendeix a allò nou, però no coneix res nou, ja que sempre repeteix tan sols allò que la raó ha posat ja en l'objecte. Però a aquest pensament, assegurat ens els àmbits de la ciència davant dels somnis d'un visionari, li és presentada la factura: el domini universal sobre la naturalesa es torna contra el mateix subjecte pensant, del qual no queda res més que aquell “jo penso” eternament igual, que ha d'acompanyar totes les meves representacions. Subjecte i objecte queden, ambdós, anul·lats”⁸³.

El que diuen Adorno i Horkheimer en aquest text és, doncs, que, com ja deia de fet Kant, en la naturalesa l' ésser humà hi troba allò que prèviament hi ha posat. Però la “factura” es cobra quan aquesta realitat teòrica té els efectes pràctics de que al voler dominar la naturalesa i apropiar-se-la, l'ésser humà no sols destrueix aquesta, sinó que es destrueix a sí mateix, ja que el que ha posat de sí li es retornat com a una nova naturalesa encara més opressora per la tirania inexorable del progrés. Sols queda un buida consciència del jo, que per buida no és mai res de nou, sinó que es va repetint eternament.

Així arribem a la provocadora tesi de que la Il·lustració mai no ha sortit del mite: “La Il·lustració recau en la mitologia, de la que mai no va saber escapar. Doncs la mitologia havia reproduït en les seves figures l'essència d'allò existent: cicle, destí, domini del món, com la veritat, i amb allò havia renunciat a l'esperança. En la pregnància de la imatge mítica, com en la claredat de la fórmula científica, es troba confirmada l'eternitat d'allò existent, i el fet brut és proclamat com el sentit que ell mateix oculta. El món com a gegantesc judici analític, l'únic que ha sobreviscut de tots els somnis de la ciència, és de la mateixa classe que el mite còsmic, que associava els canvis de primavera i tardor

⁸² T.W.Adorno y M.Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, p.55.

⁸³ *Ibid.*, p. 79, 80.

amb el rapte de Persèfone”⁸⁴. Per tant, la crítica a la Il·lustració no cal entendre-la com un retorn al mite, perquè aquest sempre hi ha sigut. No es tracta de defensar un retorn a una naturalesa en la que l’esser humà es fon amb ella, com en els mites del nazisme. L’error de la Il·lustració és justament el no haver-se deslligat del mite, ja que la raó no exerceix la vigilància sobre sí mateixa: “La causa de la regressió de la Il·lustració a mitologia no ha de buscar-se tant en els modernes mitologies nacionalistes, paganes i similars, ideades a propòsit amb fins regressius, sinó en la Il·lustració mateixa paralitzada per por a la veritat”⁸⁵.

En l’apèndix dedicat a “Ulisses i les Sirenes”, els autors veuen en l’obra d’Homer la prefiguració de l’home i la dona del capitalisme modern. Ulisses, per escapar al gegant s’autoanomena “Ningú”; però a qui fa més mal és a sí mateix, ja que nega la seva personalitat per així arribar a escapar a la naturalesa indòmita del Gegant. En aquest sentit, la història de l’èsser humà occidental és la història de l’ús instrumental i deshumanitzador del llenguatge, la cosificació que anul·la la identitat humana. L’episodi del cant de les Sirenes és també una mena de dialèctica de l’amo i l’esclau. Ulisses lliga als seus companys i els tapa les orelles, ell roman lligat, però pot sentir el cant. Per a Adorno i Horkheimer, aquesta és la manera burgesa de gaudir dels plaers, però és un gaudi lligat, sotmès a la renúncia real. Així, Ulisses nega tant la seva identitat per deslligar-se de la naturalesa com afirma la seva renúncia al gaudir en benefici de les obres que ha de dur a terme. L’únic que roman de positiu és el desig del retornar, un desig de reconciliació. Però, com molt bé resumeix Martin Jay, aquest retorn en la modernitat, segons la interpretació que fan Adorno i Horkheimer de les obres de Sade, sols es pot entendre com a revenja, revenja que culminarà en els grans horrors del segle XX. Per això, el retorn a la naturalesa sols pot ser veritablement alliberador si és conscient: “l’enemic de la dominació era la memòria de la naturalesa, abans que la naturalesa mateixa”⁸⁶.

En una anàlisi més econòmica, podem dir que l’economia burgesa que mesura les coses també quantitativament, i valorant allò repetible, no deixa de ser la continuació del mite. D’ací se’n desprèn una altra tesi sorprenent: la cosificació que Marx denunciava a *El Capital* com a conseqüència del fetitxisme de les mercaderies ja existia des d’abans de

⁸⁴ *Ibid.*, p.80, 81.

⁸⁵ *Ibid.*, Trotta, 1994.

⁸⁶ Martin Jay, *op. cit.*, p. 431.

la societat capitalista, a diferència del que creia el pensador de Treveris. La relació de l'esser humà amb la naturalesa és sempre cosificadora, si vol transformar-la. I, justament per això, la raó sempre ha d'estar alerta contra aquesta petrificació. La diferència és que, en la societat actual, fins i tot això s'ha superat. I és aquí on introdueixen un element diferenciador respecte a Marx: Adorno i Horkheimer van més enllà, ja que avui, gràcies a les indústries culturals i de masses, les mercaderies han perdut les seves qualitats econòmiques, i en aquest sentit, fins i tot el seu caràcter de fetitxe. Les coses es valoren ja pels afectes que hi posem en elles. I quan comprem un producte estem comprant i pagant com a valuos objectivament el que les masses han decidit que ho sigui, estem comprant la nostra pròpia opció que ha estat determinada per la indústria de la cultura de masses. Per exemple: paguem com a més valuos un disc de música perquè és considera el millor, i es considera el millor justament perquè és el més venut. I aquí cal considerar el que avui escriptors com Bauman emfatitzen: el pas d'un capitalisme de la producció a una cultura del consum. D'aquesta manera cal entendre l'alienació de l'home i la dona contemporànies. La naturalesa petrificada s'imposa a l'esser humà en el progrés que converteix l'ordre social en una segona naturalesa i sotmet els homes i les dones entre sí mateixos en quant viuen mediatitzats per l'alienació i per les demandes de les agències culturals que determinen el que s'espera dels individus.

A "La educación después de Auschwitz"⁸⁷, Adorno sosté que tècnica i cosificació van unides, que hi ha un vel tecnològic que permet que hi hagi un distanciament entre els qui planegen l'extermini amb els trens com a mitjà de transport al *Lager* i les conseqüències. Segons Adorno, aquestes persones són incapaces d'estimar, representarien la típica fredor burgesa. Això ens porta a l'anàlisi de l'antisemitisme.

L'antisemitisme com l'expressió d'allò reprimat

Aquestes tesis permeten a Adorno i Horkheimer analitzar la cultura de masses, però també l'antisemitisme. En un dels capítols de la *Dialèctica*, Adorno i Horkheimer consideren que la mimesis és també un factor per entendre l'antisemitisme. L'antisemitisme burgès tenia un fonament econòmic, sota la disfressa del domini com a producció. Els jueus, per la seva posició de comerciants i banquers, eren la mostra de la

⁸⁷ Vegeu, T.W. Adorno, *Consignas*, ed. Amorrortu editores, Buenos Aires-Madrid, 2003, pp. 80 i ss.

lletra de canvi, la plasmació de l'abstracció capitalista de l'intercanvi de mercaderies. Els dominats i frustrats per aquesta situació veien en la circulació mateixa i no en la plusvàlua l'origen dels seus mals, i per tant, culpaven als jueus als qui consideraven que realment eren els seyors de la societat burgesa que s'autoproclamava universal. D'aquesta manera s'encobreix la vertadera dominació de l'esclau per l'amo. Aquesta situació és pròpia de la societat burgesa, societat que veia en la seva condició particular una universalitat anhistòrica, i que, paradoxalment, veia en allò altre particular l'obstacle a la universalització de la seva particularitat. D'aquesta manera, els jueus, la particularitat per excel·lència, devien desaparèixer com a tals, d'aquí que l'emancipació dels jueus s'entengués com a assimilació. Però la igualtat abstracta burgesa no propicia una igualtat social concreta, de manera que l'assimilació del jueus no podia esborrar la seva marca de procedència. El jueu es així una particularitat que fa visible la igualtat abstracta burgesa. Per aquesta paradoxa, els antisemites veuen la societat burgesa com una societat jueva. Vet aquí la dialèctica portada al seu punt més extrem. Així, com a propagadors del dret abstracte, del concepte de persona, són relegats a una espècie. D'aquesta manera es produeix una estranya relació amb el jueu, ja que en ells es veuen els mals del progrés. Diu J.A. Zamora que “per molt que els antisemites puguin semblar a primera vista figures extravagants i marginals de la societat burgesa, això no és més que una aparença il·lusòria i necessària socialment. És la mateixa societat la que està estructurada de manera antisemita”⁸⁸.

Adorno i Horkheimer segueixen el Marx de *La qüestió jueva* en la tesis de que el judaisme no es diferencia per la seva religió, sinó que la seva situació i el seu paper en el centre dels odis racistes cal pensar-los amb categories socioeconòmiques. Adorno i Horkheimer veien en l'odi als jueus l'expressió de la frustració per la promesa de la felicitat sense posseir el poder. Però, com diu Martin Jay, també es diferenciaven de Marx en la seva anàlisi psicològica que els porta a l'ús de termes com el de “paranoia” per expressar el que és la manca d'autonomia de l'individu que veia en el jueu la causa d'aquesta i no en la realitat social mateixa. El feixisme serà el correlat sociopolític d'aquesta paranoia, ja que el totalitarisme es justifica per l'atribució de la manca de llibertat i felicitat a l'enemic imaginari.

Ara bé, de manera semblant a la cosificació, l'antisemitisme no és sols una forma moderna ni tan sols, com l'antic antisemitisme, té una raó religiosa: en el fons és el

⁸⁸ José Antonio Zamora, *Th.W. Adorno: Pensar contra la barbarie*, ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 68.

resultat del malestar de la civilització i, per tant, és tan antic com aquest. Paral·lelament a l'eterització de la cosificació i del fetitxisme de les mercaderies o de la cosificació, també es produeix, doncs, el de l'antisemitisme. Com assenyala Martin Jay, fins i tot Horkheimer va intentar donar validesa històrica a aquesta tesi al postular que el poble jueu anterior a la diàspora havia sigut un poble errant, nòmada: “En altres paraules, el jueu encarnava el somni de la gratificació sense esforç, un somni la frustració del qual resultava en el desplaçament de la fúria cap a aquells que semblaven haver realitzat la seva promesa”⁸⁹.

I ací tornem al nexa amb la mímesis. Tant la Il·lustració com el mite pretenen assimilar allò estrany. Partint de les reflexions de Freud a *Psicologia de les masses*, escrit per mostrar que la psicologia de masses és anterior a l'individu, diferenciant-se de les tesis de Gustave Le Bon, Adorno i Horkheimer sostenen que en la societat capitalista el record de la mímesis de la naturalesa és prohibida en quan és substituïda per la mímesis social del treball. Però és en el nacionalisme i l'antisemitisme on s'expressa de forma més evident l'alliberació de les formes mimètiques reprimides. El contacte amb el jueu, especialment amb aquell no assimilat, és el contacte amb allò més proper a la mímesis primària. Per tant, com a retorn d'allò reprimat, l'antisemitisme amb tota la seva violència, és realment la lluita contra allò que els mateixos antisemites desitgen, altrament dit: en el fons un antisemita vol ser un jueu. Adorno i Horkheimer consideren que això fins i tot es produeix en els gestos i en els emblemes nazis, en les actitud de pallaso de Hitler, etc. També els crims atorgats per la propaganda nazi als jueus és el reflex dels desitjos inconscients dels antisemites, atribuint al món extern el que està en ell. Una altra manera de parlar d'aquesta mímesis és, doncs, parla de projecció.

Però el feixisme és totalitari al punt de que la rebel·lió de la naturalesa reprimida contra el domini és posada al servei d'aquest. Així cal entendre la estetització del nazisme, amb els seus rituals i el seu desplegament majestuós de força que canalitza totes les energies al servei del totalitarisme, és a dir, els anhels de llibertat són emprats per augmentar l'esclavitud. A això hi contribueix granment la cultura de masses, tema que també reprendrà Herbert Marcuse quan en obres com *L'home unidimensional* afirmarà que la possibilitat de negació del sistema és integrada per aquest mateix, tenint que buscar la sortida fora del sistema, fent seva la frase de Benjamin de que sols “gràcies als qui no tenen esperança aquesta ens és donada”.

⁸⁹ Martin Jay, *La imaginación dialéctica: una historia de la Escuela de Frankfurt*, ed. Taurus, Madrid, 1986, p.378.

Sols l'àngel que mira el passat, fent present la memòria dels morts en l'estat d'excepció, pot ser-nos d'alè pel present. Adorno no agafarà la imatge benjaminiana, sinó una de Beckket de *Final de partida*: un "boig" no veu més que cendres on un altre hi veu bellesa. Però la idea és la mateixa: l'estat d'excepció és la regla per a les víctimes, i això és el que es revela a Auschwitz com a resum del que ha estat la història del mite de la modernitat, de la Il·lustració que abraça tota la història humana. La bellesa té com a preu el sofriment dels altres. Sols contemplant així la història podem entendre el present. Sols d'aquesta manera, des d'aquesta perspectiva, es pot entendre la extensió fins a tota història humana de les categories que semblaven aplicar-se sols a la societat capitalista. Així diu Adorno a *Minima Moralia*: "és innegable que els martiris i humiliacions mai abans experimentats dels qui van ser deportats en vagonets per als ramats dona una immensa i mortal llum sobre el passat més llunyà"⁹⁰.

La cosificació i la lluita contra l'oblit

El tema de la memòria és, doncs, també present en els pensadors de l'escola de Frankfurt, malgrat algunes diferències respecte a Benjamin. L'oblit és també una cosificació. Diu J. Antonio Zamora que, "des d'aquesta perspectiva és possible llegir *La dialèctica de la Il·lustració* d'una altra manera i no com una filosofia negativa de la història, sinó com el record crític d'allò reprimat, com declaració de guerra a l'oblit"⁹¹. I cita als autors de *La Dialèctica*: "L'espai que ens separa dels altres significa per al coneixement el mateix que el temps existent entre nosaltres i el sofriment del nostre propi passat: una barrera infranquejable. Però el domini que persisteix sobre la naturalesa [...] rep la seva força d'aquesta ofuscació, l'oblit és el que l'ha fet possible. Pèrdua del record com a condició transcendental de la ciència. Tota cosificació és un oblit"⁹².

Diu Zamora que, per a Adorno i Horkheimer, no convé interpretar Auschwitz com una mena de fatalitat, de destí inexorable que s'havia de complir. Citant a Adorno i Horkheimer: "Certament, des del punt de vista retrospectiu, tot sembla haver succeït tal i com havia de succeir no d'una altra manera [...] però al repetir altra vegada en el

⁹⁰ A *Minima Moralia*, citat per Zamora, *op. cit.*, p.49. Hem seguit d'aprop la seva exposició en les darreres línies.

⁹¹ *Ibid.*, p. 130.

⁹² T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, citado por José Anatonio Zamora, *op. cit.*, p. 130.

concepte la fatalitat del esdeveniment, un se l'apropia en un cert sentit"⁹³. En aquest sentit cal entendre l'obra d'aquests pensadors com una manera, expressament exagerada sovint, de mostrar una protohistòria, és a dir, no tan una filosofia de la història, sinó allò que permet entendre el present i al mateix il·luminar el passat des d'aquest present. Mirar el passat és, doncs, també sortir del progrés que s'ha convertit en un encantament, per tal de fer presents les víctimes. I això implica revisar els conceptes rebutjats de culpa quan el seu oblit és instrumentalitzat per "superar el passat". Així, Adorno diu a "¿Qué significa elaborar el pasado?" diu que "amb l'ajuda del terme "complex" es dona a entendre que la culpa –sentiment que molts rebutgen, descarreguen o deformen amb racionalitzacions d'allò més absurdes- no és culpa alguna, sinó que sols es troba en la constitució psíquica de qui la sent: el passat terriblement real es redueix a una mera suggestió de qui es veu afectat per ell. ¿O és, en general, la culpa mateixa un complex? ¿Ha de considerar-se patològic carregar amb el passat, mentre que la persona sana i realista s'ocupa del present i de les metes pràctiques? En tal cas, la moral seria la resultant d'aquell "és tan bo com si no hagués succeït" de Goethe, pronunciat, no obstant, pel Diable en un moment decisiu del *Faust*, precisament per a descobrir el seu principi més profund: la destrucció del record. Així es despulla a les víctimes de l'únic que la nostra impotència els pot donar, la memòria"⁹⁴. L'article acaba dient que "sols perquè les causes subsisteixen, fins al dia d'avui no s'ha trencat el seu encantament".

Adorno considera que a Alemanya s'oblida el passat, el passat és considerat com a complex de culpa, la qual cosa vol dir que, si s'interpreta psicològicament la culpa, aleshores sembla que ni tan sols hi hagi culpa. Adorno el que vol és, sobre tot, ressaltar que hi ha unes causes socials del antisemitisme i de l'extermini dels jueus i que cal conèixer-les. Distanciant-se del nietzscheà *amor fati*, d'actuar com si es volgués que tot tornés a repetir-se, cal mirar el passat afirmant allò que no es pot pretendre que no ha succeït, malgrat que tant les víctimes com els botxins, per raons diferents, voldrien que no hagués succeït mai i les últimes que mai no tornés a succeir. Per això cal portar-ho a la consciència.

⁹³ *Op. cit.*, p.25.

⁹⁴ Theodor W. Adorno ¿Qué significa elaborar el pasado?, a *Ensayos sobre la propaganda fascista: Psicoanálisis del antisemitismo*, Voces y culturas, Barcelona, 2003, pp. 55,56.

Però sembla que si tot és cosificació i la mimesis és una perpetuació de la dominació no queda res que escapi al pas del temps i a l'oblit. Adorno defensa una teoria de l'art com a mimesis, no en el sentit platònic i aristotèlic de mimesi, de mera representació del real, sinó com a efecte que porta a la consciència el record del sofriment perquè fa present d'alguna manera el dolor de les víctimes i mostra les esperances d'alliberament de l'esser humà⁹⁵, tot i que en una cultura de masses l'art sempre està en perill de ser una cosificació més. Tal vegada, cal buscar en la mateixa cosificació una finestra al record i a que el passat revisqui. Encara que de manera temptativa, a partir d'unes reflexions de Kierkegaard, Adorno considera que en l'amor també hi pot haver una preservació del record. En una societat en que tot està sotmès a la circulació de les mercaderies i la cultura de masses, l'únic amor que pot escapar a aquesta dinàmica, a aquesta segona naturalesa és, justament, l'amor cosificat de manera palesa: l'amor als morts. En els morts l'amor queda cosificat, una cosificació certament inevitable, natural i no social, però justament per això roman el record, de manera que tenim una mimesi de l'amor originari. Així tenim "la paradoxa de que sols l'amor als morts sigui encara l'autènticament viu"⁹⁶. El record és l'amor que vol conservar allò que pereix, per tant, l'amor als morts és el model de l'amor als vius, perquè sigui realment amor i escapi al encantament.

El nou imperatiu categòric

¿Quina lliçó podem extreure de les aportacions d'Adorno i de Horkheimer encetades a *La dialèctica*? Tornant al començament, el mite i la Il·lustració van units perquè tots dos són la manera d'autoconservació davant la naturalesa, és la manera de regular-la, de fer-la humana. Això és ja construir una segona naturalesa. De manera que la modernitat, l'afany d'allò sempre nou, segons percepcions com les de Baudelaire, és en realitat la repetició del mateix disfressat d'allò nou, ja que totes les formes culturals i socials el que fan es mantenir aquest domini sobre l'èsser humà. I així la modernitat en realitat ja no és sols un període històric, sinó que des d'aquest punt de vista és tota la història. Per això, i en oposició a Benjamin, com assenyala J.A. Zamora⁹⁷, no hi ha un edat d'or a la qual retornar, però tampoc es tractar d'anar contra la raó, com en els postmoderns, sinó

⁹⁵ Al respecte vegeu J.A. Zamora, *op. cit.*, pp. 224 i ss. El tema de la funció utòpica de l'art l'explotarà Marcuse a *Eros and Civilization*, on en termes freudians considera que l'art sublima les esperances frustrades de la humanitat. Però a *One-Dimensional Man* considerarà que l'art ha estat posat al servei del món administrat, produint-se així una *desublimació represiva*.

⁹⁶ Citat per J.A. Zamora, *op. cit.*, p. 238.

de que aquesta es giri contra el seu ús dominador i reproductor de l'opressió. No es tracta de destruir-se, doncs no podem viure sense distanciar-nos de la naturalesa, ni tampoc de buscar un moment més originari, perquè la Il·lustració sempre ja ha estat, sinó de fer la crítica immanent amb la pròpia raó, veient les possibilitats incomplertes. En aquest sentit cal entendre les seves reflexions sobre els anomenats filòsofs de la sospita⁹⁸ d'on queda clar que les seves crítiques de la moral es feien des de la mateixa moral. Marx no cancel·la tot "ha de ser", però en una societat amoral no volia marca un ideal a priori sinó a partir de les pròpies condicions de la realitat; Nietzsche, en la seva concepció de la moral dels esclaus, el que fa és reflectir la dominació d'uns sobre els altres, tot i que ell mateix està immers en aquesta ideologia; Freud expressa el que té de valor per entendre el sentiment de culpa de l'individu que arrossega la dominació com si fos la seva obra i el seu destí, tot i que la pròpia teràpia psicoanalítica és una forma d'integració al sistema. Però tots tres mostren que cal l'emancipació i que hi ha una raó que l'ha confiscada. La crítica de la moral burgesa de les llibertats abstractes es fa des de la moral de la alliberació real i concreta; la crítica de la raó instrumental es fa també des de la raó que pensa aquest ús instrumental.

Per tant, l'anàlisi de la raó sobre si mateixa és una mirada cap al passat. En aquest marc té sentit i s'entén el nou imperatiu categòric d'Adorno:

"Hitler ha imposat als homes un nou imperatiu categòric en l'estat de la seva manca de llibertat: el de disposar el seu pensament i la seva acció de manera que Auschwitz no es repeteixi, que no torni a succeir quelcom semblant"⁹⁹.

Reyes Mate comenta les diferències amb l'imperatiu categòric kantian¹⁰⁰. De les seves lúcides reflexions ens interessa destaca dos aspectes –tot i que ja les hem comentat en l'apartat dedicat al tema de la memòria de l'Holocaust-. En primer lloc, el nou imperatiu categòric neix d'una situació històrica concreta, la d'Auschwitz, que es pretén que no es repeteixi, però perquè no es repeteixi cal recordar-la, tenir-la present. I això fa que no calgui un fonamentació d'aquest imperatiu, perquè no neix en el gabinet del filòsof, no sorgeix de la reflexió assossegada en una taula i amb una ploma. Neix d'una experiència

⁹⁷ Vegeu *ibid.*, p. 169 I ss.

⁹⁸ Al respecte, vegeu J.A. Zamora, *ibid.*, pp. 257 i s.

⁹⁹ T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, citat per José Antonio Zamora, *Th.W. Adorno: Pensar contra la barbarie*, op. cit., p. 249.

¹⁰⁰ Reyes Mate, *Memòria de Auschwitz: actualidad moral y política*, op. cit., pp. 118 i ss.

de destrucció, i per això no cal fonamentar-la. Com remarca el professor Reyes Mate, l'imperatiu no està formulat en un llibre d'ètica, sinó en un de metafísica, no es tracta de ser bo, sinó de ser un ésser humà, fins i tot encara que no sabem definir bé el que és ser humà. J.A. Zamora també emfatitza que l'imperatiu categòric d'Adorno és provocador perquè no es basa en la llibertat del subjecte com a Kant, sinó en la necessitat que imposen els fets històrics i el dolor i sofriment de les víctimes: "Sols si l'experiència històrica i l'impuls contra el sofriment s'uneixen, és possible pensar quelcom com un imperatiu categòric després de la catàstrofe d'Auschwitz"¹⁰¹.

El segon aspecte a destacar és que la moral d'Adorno i el seu imperatiu categòric és materialista perquè neix a de les situacions d'injustícia, de sofriment, i no de màximes universals que compleixin l'imperatiu categòric. A la pràctica, com dilucidar el caràcter universal o no de les meves decisions? No és això el que ha de guiar la meua acció, sinó la compassió per l'altre, el evitar el patiment i el dolor. Per això el que pretén es ser un imperatiu polític, ja que té la finalitat no sols de recordar, sinó de que no es repeteixi. Passat i present van units; història, moral i política també.

En el record de les víctimes però, també compta l'esperança de la redempció universal. Des d'aquesta perspectiva cal entendre les reflexions, per camins separats, d'Adorno i de Horkheimer sobre la religió i que recorden a les de Benjamin. La filosofia hauria d'agafar una postura universal de salvació si vol anar més enllà de l'*amor fati* i de l'etern retorn de totes les coses. Aquesta mirada universal és, però, impossible sense Déu, quelcom al que Adorno i Horkheimer no estan disposats a arribar. Però son conscients que sols un pensament que té l'esperança com a meta pot transcendir-se a sí mateix i pot salvar el record del passat. Adorno, al final de *Minima Moralia*, diu que "l'únic mode que encara li queda a la filosofia de responsabilitzar-se a la vista de la desesperació és intentar veure les coses tal com hi apareixen des del punt de vista de la redempció. El coneixement no té altra llum il·luminadora del món que la que llença la idea de la redempció: tot el demás s'esgota en reconstruccions i es redueix a mera tècnica"¹⁰².

Malgrat la seva distància respecte a postures religioses, estaria més a prop de la realitat un pensament que té desitjos no reals que una que es queda amb l'ordre de les coses tal

¹⁰¹ *Op. cit.*, p.271.

¹⁰² T.W.Adorno, *Minima Moralia: Reflexiones desde la vida dañada*, 153, ed. Taurus, Santafé de Bogotá, 2001, p. 250.

com es presenta. Perquè en realitat aquesta estaria no tan a prop de la realitat com pensa, sinó de la facticitat, perquè de la realitat també forma part el que no hi és ja. I aquí hauríem de recordar altra vegada el “era aquí” de Simon Srebnik, el supervivent de *Shoah*. En aquest sentit, l’esperança de la resurrecció és més materialista que totes les filosofies especulatives que integren la mort en el tot, que confonen la facticitat amb la realitat. El desig de redempció neix, com va dir Horkheimer, de “l’esperança de que la injustícia que travessa la història no romangui, que no tingui la última paraula”, és “l’anhel de que el botxí no triomfi sobre la víctima innocent”¹⁰³. El posar la filosofia sota la mirada de l’eternitat és un recurs des del que no oblidar el passat i trencar la lògica de la seva repetició.

¹⁰³ Citado por Manuel Fraijó (editor), *Filosofía de la religión*, ed. Trotta, Madrid, 2001, pp. 632,633.

6. HANNAH ARENDT: SOBRE LA NATURALESA DEL MAL

Sens dubte, la figura de la pensadora alemanya exiliada als Estats Units, Hannah Arendt, és clau per entendre el pensament sobre l'Holocaust. Com ja dèiem al començament de les pàgines dedicades a Walter Benjamin, segons Enzo Traverso *Els orígens del totalitarisme* (1951) de Hannah Arendt tancaria els límits cronològics de la primera etapa de reflexió sobre Auschwitz que té la seva data d'origen en les *Tesis sobre la història* (1940) de Benjamin. Però la importància de la obra de Hannah Arendt sobre l'Holocaust també té el seu interès i importància creixent pels estudis sobre el judici d'Adolf Eichmann a Jerusalem i la seva visió del mal a partir d'aleshores. Les línies de pensament obertes per Arendt (tot i que no sorgida del no-res, sinó amb precedents, principalment a l'obra de Raul Hilberg sobre la destrucció dels jueus que va ser seguida al llibre sobre el judici a Eichmann) encara arriben avui en la filosofia i la sociologia com la de Bauman, per posar un exemple actual, o en debats sobre la naturalesa dels perpetradors de la barbàrie com l'establert entre els historiadors Christopher Browning i Daniel Jonah Goldhagen.

Els orígens del totalitarisme

The origins of the Totalitarianism fou una obra publicada en tres parts: l'antisemitisme, l'imperialisme i, finalment, el totalitarisme. És, sens dubte, una de les obres més importants del segle XX i que, malgrat les crítiques i els elogis rebuts, segueix sent font d'inspiració i d'estudi. Com diu Fina Birulés, professora de la Universitat de Barcelona, "entre els objectes que foren –i segueixen sent- objecte de major discussió destaquen la manca d'unitat de les tres parts del llibre - Antisemitisme, Imperialisme i Totalitarisme-, l'explicació del pas de l'imperialisme al totalitarisme i, finalment, la precoç i, en aquell moment, escandalosa equiparació de nazisme i estalinisme"¹⁰⁴.

Altres crítiques tenen més a veure amb la essència del llibre que s'originen, com constata Traverso¹⁰⁵, en que Arendt partia de testimonis com el de Rousset que li

¹⁰⁴ Fina Birulés, *Una herència sin testamento: Hannah Arendt*, ed. Herder, Barcelona, 2007, p. 30.

¹⁰⁵ Per a tot això vegeu Enzo Traverso, *La historia desagrada: Los intelectuales y Auschwitz*, op. cit., pp. 96-102.

servien per parlar més que dels camps d'extermini, de l'univers concentracionari, no diferenciant així de manera sistemàtica entre camp de concentració i camp d'extermini. Encara que el segon és la culminació dels primers, hi havia diferències entre tots dos. Al centrar-se en l'anulació de la individualitat en l'univers concentracionari, va ignorar que la majoria de víctimes del genocidi van ser gasejades a l'arribar als camps d'extermini. També caldria afegir aquí els nombrosos jueus morts pels pogroms o les matances dels batallons mòbils a Polònia. Això porta a un segon aspecte, també destacat per Traverso: la gairebé absoluta equiparació entre els Gulags soviètics i els camps nazis. En els primers no es buscava l'extermini, en el cas dels nazis si hi havien camps destinats a això. La pròpia Arendt semblava intuir la diferència al catalogar els camps soviètics com el Purgatori, a diferència de l'Infern que representaven els camps nazis¹⁰⁶. En el prefaci a la segona edició de l'obra, va precisar que la crueltat gratuïta dels camps de concentració i d'extermini alemanys eren l'excepció en els camps russos.

Respecte al terme "totalitarisme", Enzo Traverso ha estudiat l'origen a *El totalitarisme: Història d'un debat*¹⁰⁷. Diu allà que l'adjectiu totalitari apareix a partir del 1923 en els escrits antifeixistes italians que pretenien denunciar la política del feixisme italià que acabava de pujar al poder, però encara en un sentit d'absolutisme. De fet, el mot més emprat pels demòcrates era el de "tirania". Sembla que van ser els mateixos feixistes els que van convertir l'adjectiu en substantiu gràcies a Mussolini i el filòsof del règim Giovanni Gentile en diversos treballs. Tots dos redactaran el capítol "Feixisme" de l'*Enciclopèdia Italiana* on serà entès primordialment com a oposició al liberalisme polític; també es diu que "l'Estat s'ha transformat en la mateixa consciència i voluntat populars". Més tard, als anys 30, va ser recuperat pels teòrics del nazisme com Carl Schmitt o també per opositors al nazisme com Paul Tillich, i fins i tot per marxistes com Herbert Marcuse, o per Trotsky, aplicant-lo a la URSS estalinista. Però, segons Traverso¹⁰⁸, és molt possible que l'obra que contribuís a orientar Hannah Arendt a l'adopció d'aquest terme fos l'obra de Franz Newmann *Behemoth*, publicada a Nova York l'any 1942, on deia que el totalitarisme hitlerià trobava el seu fonament en una mena d'imperialisme racial.

¹⁰⁶ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo, I. Antisemitismo*, Alianza ed., Madrid, 1987, p. 662 i ss.

¹⁰⁷ Enzo Traverso, *El totalitarisme: Història d'un debat*, Universitat de València, València, 2002, pp. 47 i ss. També, d'aparició recent en castellà, vegeu Simona Forti, *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, ed. Herder, Barcelona, 2008, pp. 35-44.

¹⁰⁸ Enzo Traverso, *La historia desagarrada: Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, op, cit, pp. 90-91.

L'explicació dels "orígens" cal entendre-la en el sentit de trobar els factors que van cristal·litzar en una determinada situació. No cal, doncs, entendre-ho com a causes, sinó coma a elements que van agafar una determinada configuració, tal vegada imprevisible. "L'esdeveniment il·lumina el seu propi passat, però mai no pot ser deduït del mateix" L'ús d'aquesta metàfora pot recordar-nos el concepte que ja utilitzava Walter Benjamin, o considerar que tal vegada es feia ressò del concepte utilitzat per Kant a la *Crítica del Judici* quan emprava aquest terme com a metàfora de la contingència¹⁰⁹.

El primer que cal entendre és el propòsit de l'autora: comprendre el passat recent, tasca per a la que les armes tradicionals de comprensió semblen no ser adients, donat el caràcter nou i esfereïdor dels fets a analitzar, especialment el nazisme i el genocidi jueu. L'autora es pregunta per les diverses maneres en que ha estat abordat el problema de l'antisemitisme en el sí del nazisme. Ja d'entrada, en el primer capítol, diu que "molts encara consideren com un accident el fet de que la ideologia nazi es centrés en torn al antisemitisme i la política nazi, conseqüent i intransigentment, s'orientés cap a la persecució i finalment l'extermini dels jueus"¹¹⁰. Aquest és l'error, no haver fet cas al que el nazis dient dels jueus, haver-ho pres sols com una propaganda demagògica.

Hi ha un factor nou propi del terror dels sistemes totalitaris al segle XX i que reapareix especialment al final de la obra d'Arendt:

"Una diferència fonamental entre les dictadures modernes i totes les tiranies del passat és la de que en les primeres el terror ja no és utilitzat com a medi d'exterminar i atemorir als oponents, sinó com a instrument per a dominar masses de persones que són perfectament obedients. El terror, com avui ho coneixem, ataca sense provocació prèvia, i les seves víctimes són innocents inclús des del punt de vista del perseguidor"¹¹¹.

Centrant-nos en el totalitarisme nazi i la perpetració del genocidi dels jueus, Arendt explica la seva cristal·lització com la confluència de diversos elements: l'antisemitisme modern que sorgeix després de l'emancipació, l'imperialisme sorgit del colonialisme i el racisme. Pel que fa al primer punt, Arendt vol diferenciar l'antisemitisme tradicional del nou, del modern, que no es dona per motius religiosos, sinó racials. Es més, com destaca Fina Birulés¹¹², també cal diferenciar entre l'antisemitisme modern pretotalitari, que té a veure amb la situació dels jueus per l'emancipació i l'assimilació en el context

¹⁰⁹ Veure Fina Birulés, *op. cit.*, pp. 34,35.

¹¹⁰ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo, I. Antisemitismo*, *op. cit.*, p. 25.

¹¹¹ *Ibid.*, p.29.

¹¹² Veure Fina Birulés, *op. cit.*, pp. 36,37.

de l'Estat-nació al segle XIX, i l'antisemitisme modern totalitari que té a veure amb les condicions provocades per la desocialització que provoca l'expansió imperialista, la crisi de l'Estat-nació i l'aparició de les masses atomitzades.

Sense entrar en detalls, cal donar una rapidíssima visió del que tot això implicava. Cal destacar l'antisemitisme com a canal d'expressió de la frustració de les masses atomitzades, en aliança amb el gran capital, com es va fer patent en el cas Dreyfuss. Respecte al imperialisme, aquest sorgeix per raons econòmiques, per la necessitat que té l'Estat-nació de no quedar-se ja en la defensa del seu territori, sinó d'estendre's a nous espais. Diu Traverso que "el concepte de *Lebensraum*, teoritzat el 1904 pel geògraf Friedrich Ratzel, havia esdevingut un intent de legitimació científica, a través de les categories del socialdarwinisme"¹¹³. És això el que produeix un sentit de raça al contraposar-se amb aquells éssers que es trobaven quan l'exploraven i conqueririen territoris allunyats, on els humans semblaven part de la pròpia naturalesa, com descriu magistralment Joseph Conrad a *El cor de les tenebres*. El repartiment del món quedava així justificat en base a una ocupació jeràrquica de la humanitat (sobretot Arendt analitza aquí l'obra de Gobineau). El primer cas de la nova institució dels camps va ser els dels bòers a Sud-àfrica; aquells seran molt importants durant la Primera Guerra mundial en el desplaçament de les minories apàtrides i culminaran en els camps de concentració i d'extermini nazis. Les minories eren les que no pertanyen a cap Estat-nació i, per tant, no eren reclamades per ningú. D'aquí el interès de l'autora per que els crims nazis siguin vistos com a crims contra la humanitat, contra el seus drets, i no contra el poble jueu en exclusiva. Resumint, i seguint Enzo Traverso, "l'antisemitisme i l'imperialisme del segle XIX hi eren estudiats com el laboratori cabdal del sorgiment del totalitarisme, els precursors del qual eren identificats en un crític de la filosofia dels drets humans com Edmund Burke, en un ideòleg racista com Arthur Gobineau i, finalment, en un defensor acèrrim del colonialisme com Benjamin Disraeli"¹¹⁴.

Els jueus, quan van fracassar en els intents de l'Estat d'aliar-se amb una de les grans classes de la societat, van ser útils a aquell com a gran complex empresarial. La contrapartida era la igualtat atorgada. Però quan ja no eren necessaris van quedar absolutament desplaçats. La posició dels jueus era la d'un grup, una minoria sense drets,

¹¹³ Enzo Traverso, *El totalitarisme: Història d'un debat*, op. cit., p. 146.

¹¹⁴ Enzo Traverso, *ibid.*, p.150. En questa exposició hem seguit aquesta obra així com la de Fina Birulés *Una herencia sin testamento*.

ja que els drets humans sols podien donar-se com a membres d'una nació. Els jueus eren, per tant, els sense món (*Worldlessness*).

“Tot és possible”

En el tercer volum, en l'anàlisi dels totalitarismes del segle XX, Arendt considera que aquests sistemes pretenen remuntar-se a les fonts mateixes de legitimació de tota llei moral. Però aquestes fonts ja no són Déu o la Naturalesa com a fonaments immutables, sinó la Naturalesa o la Història enteses com a quelcom en moviment. El que és propi dels totalitarismes és estar en moviment, un moviment que ha de passar per sobre d'aquells que intenten frenar-lo o, simplement, són arrossegats per la corrent. La llei és converteix en la traducció i l'expressió d'aquest moviment. El que persegueixen les ideologies totalitàries és treure a l'ésser humà la seva espontaneïtat, és a dir, conformar-lo a l'ordre de les coses, al jou d'aquest moviment, convertint-lo així en mera animalitat, mera naturalesa.

El primer pas en el camí cap a la dominació total és el de matar en l'ésser humà la personalitat jurídica. A diferència dels presos polítics i dels delinqüents, els jueus són aquells que no poden establir cap relació entre els seus actes i el seu destí, entre els fets i el càstig, com va anticipar de manera extraordinària l'obra de Kafka. Són innocents, i així ho saben ells i els botxins, però en quan que sotmesos a la visió racista de l'ésser humà, són condemnats abans d'actuar. Així quedaven convertits en pàries, en subjectes sense drets, perquè aquesta és la finalitat perseguida per a tota la societat per un sistema totalitari, no limitant-se a delinqüents, presos polítics o jueus: “El propòsit d'un sistema arbitrari és destruir els drets civils de tota la població, que en definitiva es torna tan fora de la llei en el seu propi país com els apàtrides i els que no tenen una llar”¹¹⁵.

El segon element és l'anul·lació de la persona moral. En l'univers concentracionari es pretén acabar amb tota dignitat de la persona, i fer còmplices a tots, incloent-hi les víctimes. Diu Arendt que la mort deixar de tenir una significació social. La mort es torna anònima, deixa de tenir sentit com una vida realitzada. Fins i tot la mort en altres temps podia tenir sentit com a martiri. Però en la lògica totalitària ni tan sols pot haver-hi dolor i record. Ni es pot donar un cas com el d' Aquil·les qui permet la sepultura d'Hèctor. A això va col·laborar, com ja dèiem, el sistema que implicava a les mateixes víctimes com a còmplices en els seus treballs als camps o en les clíniques alternatives de

¹¹⁵ *Los orígenes del totalitarismo. III. Totalitarismo*, Alianza ed., Madrid, 1987, p.669.

donar mort a un o altre o d'escollir qui havia de morir¹¹⁶. Com diria més tard Levi, entrem en una mena de zona grisa, on els *sonderkommandos* tindran un paper central en aquesta nova moral –conceptes aquests que encara no utilitzava Arendt-.

Finalment, el tercer pas és l'assassinat de la individualitat. I aquí podríem recordar la descripció del procés que comença amb el transport en els trens. Arendt fa èmfasi en les tortures. Però considera que l'autèntic horror començà quan el sadisme dels SA -en els quals, des d'aquest punt de vista, hi havia humanitat, salvatge, però pertanyent a allò humà, al ressentiment que diria Nietzsche- va donar pas a un horror pitjor en el moment que els SS es van fer càrrec de l'administració dels camps:

“L'antiga bestialitat espontània va donar pas a una destrucció absolutament freda i sistemàtica dels cossos humans, calculada per a destruir la dignitat humana. La mort s'evitava o es posposava indefinidament. Els camps ja no eren parcs d'esbarjo per a bèsties amb forma humana, és a dir, per a homes que realment corresponien a institucions mentals i presons; es va tornar cert allò oposat: es van convertir en “terrenys d'entrenament” en els que homes perfectament normals eren preparats per arribar a ser membres de ple dret de les SS”¹¹⁷.

Cal veure aquí, no una negació de la força bruta, sinó més aviat que aquesta és ara planificada, racionalitzada. Així Arendt no nega la tortura ni els maltractes, el que afirma és que aquests han d'estar planificats de manera que s'aconsegueixi la destrucció total de la persona. La culminació d'aquesta empresa és el fet de que les víctimes es dirigien sense resistència a la seva mort. L'ideal del botxí de De Maistre o de la guillotina després de la Revolució Francesa son substituïts per un botxí que administra la vida de tal manera que accepti la seva pròpia destrucció. Diu Arendt:

“Sabem que el sistema que aconsegueix destruir a la seva víctima abans de que pugi al patíbul ...és incomparablement el millor per a tenir esclavitzat, sotmès tot un poble. No hi ha res més terrible que aquestes processons d'essers humans caminant com a ninots cap a la seva mort. L'home que veu això es diu a sí mateix: “quan gran ha de ser el poder que s'amaga en les mans dels seus amos per que aquests s'hagin sotmès d'aquesta manera”, i s'aparta ple d'amargura, però derrotat”¹¹⁸.

Arendt cita la frase de Rousset: “Els homes normals no saben que tot és possible”, per encapçalar aquesta tercera part de la obra. Totes aquestes reflexions estan emmarcades

¹¹⁶ Arendt comenta, referint-se a una obra d'Albert Camus, el cas d'una mare que havia d'escollir quin fill havia de morir, *ibid.*, pp. 671,672.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 673,674.

en aquesta afirmació. El que és propi dels totalitarismes no és el “tot està permès” de Dostoievsky. Els temors del novel·lista rus són superats quan el permès esdevé real en dimensions insospitades. Per a Dostoievsky, la culpa i el càstig guardaven proporció. El que diferencia el totalitarisme és que això desapareix. El que no poden creure els altres és aquest absurd, aquesta manca de sentit, que per als nazis és legitimada pel suprasentit de la ideologia totalitària que ja hem descrit com el posar el moviment mateix com a Déu, Providència o Naturalesa. Aquesta apropiació dels termes justifica el sense-sentit. I també legitima el que “tot és possible”. El que ha esdevingut possible és justament que l’Infern s’hagi produït a la terra, que els homes siguin condemnats pel seu destí i no per una culpa. Per aquesta raó, molts consideraven que alguna cosa haurien d’haver fet els jueus per obtenir aquest destí, com comentava Primo Levi en el cas ja esmentat d’aquells que defecaven a les vies del tren camí a Auschwitz.

Arendt, anticipant alguns temes que tractaren altres posteriorment, com Giorgio Agamben, veu els camps com si fos el lloc de la política sobre la vida humana, que consistia en despollar-la de la seva humanitat, transformant l’ésser humà en un espècimen animal. Aquesta és l’altra accepció del “tot és possible”. Arendt diu que l’obediència de l’ésser humà i la seva manca de resistència en aquest sistema és símptoma de que s’ha convertit en el gos de Pavlov. Els camps demostren, segons Arendt, que no hi ha una naturalesa humana, sinó que l’ésser humà realment pot arribar a ser allò que es vol que sigui. L’objectiu del totalitarisme és convertir cada ésser humà en un membre de l’espècie humana, animalitzar-lo, de manera que cadascun sigui superflu, ja que tota diferència ha de ser eliminada. Aqueta superfluïtat és l’altra cara de la indistinció dels botxins que també saben que són part del Tot, i que en l’administració de la mort són tan indispensables com qualssevol altres, i, per tant, també superflus. A la supressió de l’espontaneïtat de la víctima també hi correspon la del botxí.

Aquesta forma de mal que no pot ser integrada és la que Arendt va catalogar de *mal radical*, que fins ara no podíem reconèixer. En primer lloc, Arendt considera que aquest mal és radical en el sentit de la lògica totalitària del tot o el no-res. El totalitarisme el que pretén és, paradoxalment, el no-res, el aniquilar tota forma de vida diferent. El ideal dels camps és el ideal de la política de tractar els homes com si no existissin, com si no haguessin nascut¹¹⁹. Arendt acabarà aquesta obra referint-se, justament, a la possibilitat

¹¹⁸ *Ibid.* p. 676.

¹¹⁹ *Vuere ibid.*, p. 660.

que sempre hi ha d'un nou començament. Citant a San Agustí a *La ciutat de Déu*, “per a què un començament s'esdevingués fou creat l'home”¹²⁰.

En un segon moment, al final del capítol, Arendt usa l'expressió de “mal radical”. Diu l'escriptora jueva que fins i tot Kant el reservava per a indicar el fet de que l'esser humà no és tal abans de la caiguda, sinó que és ésser humà en quant ja participa de la possibilitat del bé i del mal, anticipant-se al que després mostraria l'existencialista Albert Camus en obres com *L'home rebel* o en novel·les com *La caiguda*. Kant es resistia a acceptar la possibilitat de poder actuar motivat per l'amor al mal i preferia parlar d'una “mala voluntat pervertida”. Diu Arendt que fins i tot el propi Diable té un origen celestial, és dir, que el mal fins i tot aquí seria privació del bé, com va argumentar San Agustí. Avui, “el mal radical ha sorgit en relació amb un tema en el que tots els homes s'han tornat igualment superflus”¹²¹. Però en el seu esforç per demostrar que tot és possible, els sistemes totalitaris també han demostrat que hi ha quelcom que no ho és: “¡Quan el impossible és fet possible es torna en un mal que no es pot castigar absolutament de cap manera, imperdonable, que ja no pot ser comprés ni explicat pels motius malignes de l'interès propi, la sordidesa, el ressentiment, l'ansia de poder i la covardia. Per això la ira no pot venjar; l'amor no pot suportar; l'amistat no portar perdonar. De la mateixa manera que les víctimes de les fàbriques de la mort o dels pous de l'oblit ja no són “humans” als ulls dels seus executors, així aquestes novíssimes espècies de criminals queden inclús més enllà del llindar de la solidaritat de la iniquitat humana”¹²². Aquesta seria la resta que el totalitarisme no pot aconseguir fer seva. És la versió negativa del nou començament que constitueix l'esser humà.

I al final fa un advertiment (que ha comprés perfectament Zygmunt Bauman en la seva aplicació dels estudis sobre l'antisemitisme modern i l'Holocaust als nous països): “Les solucions totalitàries poden molt bé sobreviure a la caiguda dels règims totalitaris sota la forma de fortes temptacions, que sorgiran allà on sembli impossible alleugerir la misèria política, social o econòmica en una forma valuosa per a l'home”¹²³.

El judici d'Eichmann

¹²⁰ Citat per Arendt, *ibid.*, p. 707 (San t Agustí, *De civitatie Dei*, XII, 20).

¹²¹ *Ibid.*, p.681.

¹²² *Ibid.*, p.680.

¹²³ *Ibid.*

En aquesta darrera aparició del terme “mal radical”, Arendt parla de la pretensió totalitària de convertir tots els éssers humans en éssers superflus, doncs sols així aconseguix el totalitarisme el seu objectiu de convertir-ho tot en no-res. Aquesta és la “banalitat nihilista del *homo homini lupus*”¹²⁴. Aquesta banalitat és la marca negativa del totalitarisme, allò que pretén aconseguir, el no-res, el sense sentit del món, on no hi ha més que la zona grisa del tots contra tots. El tema de la banalitat del mal ens porta a l’obra d’Arendt sobre Eichmann, on aquest tema agafarà un protagonisme que desplaçarà el del mal radical. Malgrat els èmfasis diferents, creiem que aquestes paraules ja ens fan comprensible la seva afirmació, en la polèmica amb G. Scholem, de que el mal no té profunditat, tant sols el bé.

Als anys 60, l’interès de Hannah Arendt per la tragèdia dels jueus té un moment culminant arran de la seva labor periodística per al “New Yorker” com a observadora al judici d’Eichmann a Jerusalem. La figura d’Eichmann, qui va organitzar la xarxa de transport cap als camps d’extermini, suposa dos aportacions noves respecte a l’estudi dels *Orígens*. En primer lloc, es jutja el responsable de l’organització de les infraestructures per al genocidi, per l’extermini als camps, cosa que no estava tan ben distingida en l’ anterior obra, on la distinció entre camps de concentració i d’extermini no era tan diàfana, la qual cosa a més comportava que tampoc hi hagués una distinció més nítida i necessària entre els camps d’extermini nazi i els camps de concentració soviètics sota l’estalinisme. L’altra novetat, almenys d’entrada, és el concepte del mal que es torna a definir precisament com a conseqüència del primer punt, és dir, per l’observació del judici d’un dels màxims responsables del genocidi.

L’obra té dos components principals, que es corresponen amb aquestes dos aportacions comentades. D’una banda, el gruix del llibre està destinat a comentar l’audiència del judici situant-lo en la història de l’extermini, especialment pel que fa referència a la deportació de jueus des dels països ocupats. D’altra banda, estan les conseqüències finals que en treu Hannah Arendt al final del llibre. Però totes dues parts no deixen d’estar barrejades: l’anàlisi de la figura de Eichmann ja és plena de reflexions de l’observadora.

Una de les coses que més criden l’atenció a Arendt és la normalitat amb que el personatge jutjat reconeixia els seus crims. Una vegada més, la comparació amb un dels profetes del mal al segle XX, Dostoievsky, és il·lustrativa. A *Memòries de la casa dels*

¹²⁴ *Ibid.*, p.680.

morts, l'escriptor rus deia que a Sibèria no havia trobat mai cap delinqüent que admetés haver obrat malament. El cas d'Eichmann és diferent: el fet d'enganyar-se un mateix es va convertir en una manera de viure al nazisme, "la increïble facilitat amb que Eichmann, tant a Argentina com a Israel, reconeixia els seus crims es devia no tant a la seva capacitat criminal per enganyar-se a sí mateix com a l'aura de mentira sistemàtica que va constituir l'atmosfera general, i generalment acceptada, del Tercer Reich"¹²⁵.

Una de les coses més paradoxals és que Eichmann havia proporcionat la possibilitat d'emigrar a molts jueus, abans de que fos determinat el seu extermini i ell és convertit en un dels seus principals responsables. I quan aquest va començar, com també succeir a Himmler, va ser incapaç de mirar la matança dels jueus a les cambres de gas, i fins i tot gairebé es va desmaiar, a Rússia, quan va veure com trencaven els braços a una dona. Com emfatitzen Hilberg i Bauman, la distància física, la no visió de l'horror, és el que permetia a alguns dels seus organitzadors continuar al capdavant. Diu Arendt que "en realitat, Eichmann mai va assistir a una execució massiva mitjançant armes de foc, mai va presenciar una matança amb gasos, ni la selecció d'aquells que encara podien treballar –per terme mig el vint i cinc per cent de cada expedició- que a Auschwitz precedia a aquella. Eichmann sols va veure justament el necessari per a estar perfectament assabentat de la manera en que la màquina de la destrucció funcionava; per saber que hi havia dos mètodes per matar, el gasificar i el disparar de les armes de foc; que el segon mètode l'utilitzaven els *Einsatzgruppen*, i que el primer s'utilitzava en els camps d'extermini, ja en cambres, ja mitjançant camions; i que en els camps d'extermini es prenen complicades mesures a fi d'enganyar les víctimes sobre el seu destí, sobre l'últim instant"¹²⁶. Malgrat tot, Eichmann no va considerar la possibilitat de que l'apartessin d'aquesta missió. Tal conducta el semblava inadmissible.

Avançant-se a estudis com els de Browning, que veurem més endavant, Arendt comenta que en el judici va "resultar que saber quant temps tarda una persona normal per vèncer la innata repugnància cap al delictes, i què li succeeix exactament a tal persona quan es troba en aquest cas, si bé tenia escassa importància jurídica, si oferia un enorme interès polític. El cas d'Adolf Eichmann va donar a aquesta qüestió una resposta que difícilment podia ser més clara i precisa del que va ser"¹²⁷. Arendt analitza aquest procés per arribar a la conclusió de que "el problema radicava, no tant en adormir la

¹²⁵ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*, ed. Lumen, Barcelona, 1999, p.84.

¹²⁶ *Ibid.*, p.137.

seva consciència, com en eliminar la pietat merament instintiva que tot home normal experimenta davant de l'espectacle del sofriment físic. El truc utilitzat per Himmler – qui sembla que patia molt fortament els efectes d'aquelles reaccions instintives- era molt simple i probablement molt eficaç. Consistia a invertir la direcció d'aquests instints, o sigui, en dirigir-los cap al propi subjecte actiu. Per això, els assassins, en comptes de dir: “!Què horrible és el que faig als altres!, deien: “Quins horribles espectacles haig de contemplar en el compliment del meu deure, quan dura és la meva missió!”¹²⁸. Recordem que el propi Himmler va demanar aquest esforç als seus homes, que es convertissin en “sobrehumanament inhumans”. “Haver donat un pas al front i haver romàs íntegres, a banda d'excepcionals casos explicables per la humana debilitat, és el que ens ha fet forts”¹²⁹.

Sembla, doncs, que la consciència d'Eichmann podia adormir-se perquè de fet la seva consciència no es sentia malament per desobeir el manament sagrat de “no mataràs”. Més aviat, es tractava de la consciència kantiana d'actuar per amor al deure. Òbviament, l'actitud de Eichmann no pot justificar-se apel·lant a Kant, però en tot cas, a diferència de la heterònoma llei moral del Sinaí, el respecte al deure pot convertir-se en un deure abstracte si la raó ordena que hi ha individus que no han de viure. Eichmann va apel·lar a Kant i el seu imperatiu categòric durant el judici. Però va reconèixer que havia deixat d'obeir-lo des que va rebre la missió arran de la Solució Final. Com diu Arendt, el que va fer Eichmann és adaptar-lo de tal manera que calia actuar amb la finalitat de que el principi dels seus actes fos el mateix del legislador o de la llei comuna, o en la versió casera de l'home sense importància, com deia el propi Eichmann, actuar identificant-se amb la font de la llei, amb el Führer. El compliment del deure, en tot cas, i en això era plenament kantian, no admetia excepcions –tot i que el mateix Eichmann n'havia fet alguna-. La veu del Führer va substituir la veu de la consciència natural, la veu del “no mataràs” per la veu del “mataràs”. “El mal, en el Tercer Reich, havia perdut aquella característica per la qual generalment se la distingeix, és a dir, la característica de constituir una temptació”¹³⁰.

D'aquesta manera, Eichmann podia considerar que mai no havia mort ningú. D'aquí l'obsessió del tribunal per demostrar que sí ho havia fet. Eichmann es sentia protegit per l'obediència al Führer i la submissió de la seva consciència al fet de sols organitzar, i no

¹²⁷ *Ibid.*, p.143.

¹²⁸ *Ibid.*, p.161.

¹²⁹ *Ibid.*, p.160.

participar directament, en els crims. Aquest home era un home qualsevol, de fet bastant gris, però que, com a expert en qüestions jueves, era capaç de desenvolupar la seva feina amb alta eficàcia. La seva patètica assumpció del seu destí es mostra també en el judici i en els moments finals abans de la seva execució, acomiadant-se d'una manera teatral. Diu Arendt que “fou com si en aquells últims moments resumís la lliçó que la seva llarga carrera de maldat ens havia ensenyat, la lliçó de la terrible *banalitat del mal*, davant la qual les paraules i el pensament se senten impotents”¹³¹.

La banalitat del mal

Tenim, doncs d'una banda, l'associació entre banalitat del mal i el caràcter gris del personatge jutjat. L'altre aspecte és el de que aquest personatge gris no és un sàdic, no gaudeix pel mal en sí mateix:

“Evidentment, no hagués valgut la pena convocar als corresponents de premsa de tots els reconcs del món amb la finalitat d'exhibir davant d'ells un nou Barba Blava. El més greu, en el cas d'Eichmann, era precisament que hi va haver molts homes com ell, i que aquests homes no van ser perversos ni sàdics, sinó que van ser, i segueixen sent, terrible i terroríficament normals. Des del punt de vista de les nostres institucions jurídiques i dels nostres criteris morals, aquesta normalitat resultava molt més terrorífica que totes les atrocitats juntes, per quan implicaven que aquest nou tipus de delinqüent –tal com els acusats i defensors van dir fins la sacietat, a Nuremberg- que en realitat mereix la qualificació d' *hostis generis humani*, comet els seus delictes en circumstàncies que gairebé l'impedeixen saber o intuir que realitza aquests actes de maldat”¹³².

Ara bé, això no significa que no en fossin conscients dels seus actes. La consciència es pot adormir, però la realitat dels crims i de la seva participació en ells, tot i que fos a distància, des del despatx, es fa palès en l'intent d'amagar totes les proves, de destruir la memòria dels crims. El dilema és que hagués passat si haguessin guanyat la guerra. En les últimes línies, en un discurs imaginari que recorda els discursos de les lleis a l'*Apologia* de Plató o el dels filòsofs al *Fedó*, Hannah Arendt, posant en boca d'un tribunal imaginari que l'hagués jutjat universalment, per crims contra la humanitat, considera que la banalitat del mal no eximeix de responsabilitat, no té disculpa pel fet de que un altre hagués pogut desenvolupar al feina d'Eichmann en l'engranatge de la mort. Ni que tots haguessin col·laborat els exonerarien de culpa¹³³. La ironia de la història no és la d'Èdip que actua en ignorància, sinó la de Cain que per no voler viure amb el seu

¹³⁰ *Ibid.*, p.227.

¹³¹ *Ibid.*, p.382.

¹³² *Ibid.*, p.417.

germà va ser condemnat a viure allunyat de tots els altres. Així és com G. Gorsz va pintar Cain: amb el rostre de Hitler allunyat de tots els éssers humans. Recordem que l'apòstol Joan, en una de les seves cartes¹³⁴, diu que és Cain qui realment mor al matar al seu germà. L'execució d'Eichmann és la de qui mata i per tant ja està mort. Si els nazis volien matar interiorment l'ésser humà abans de fer-ho físicament, el mateix passa amb els nazis: la pena de mort és la mostra física d'una mort més profunda, és el revers de la mort interior:

"I de la mateixa manera que vas recolzar i complir una política d'uns homes que no desitjaven compartir la terra amb el poble jueu ni amb certs altres pobles de diversa nació —com si tu i els teus superiors tinguéssiu el dret de decidir qui pot i qui no pot habitar el món— nosaltres considerem que ningú, cap membre de la raça humana, pot desitjar compartir la terra amb tu. Aquesta és la raó, l'única raó, per la que has de ser penjat de la forca"¹³⁵.

Més endavant, en el *postscriptum*, Arendt comenta altre cop el tema de la banalitat del mal, lligant el mal amb la irreflexió. Aquest seria el tercer sentit del terme tal com l'utilitza Arendt en aquesta obra. Explícitament nega el caràcter de normalitat a Eichmann, però més que res per la seva manca absoluta de reflexió que el porta a actuar com si no tingués cap culpa en tot el que concernia a les conseqüències dels seus actes organitzatius i burocràtics. Això no implica que la banalitat del mal pugui explicar-ho tot, però és quelcom que cal tenir en comte, més enllà de les formes tradicionals d'analitzar el mal: "En realitat, una de les lliçons que ens va donar el procés de Jerusalem fou que tal allunyament de la realitat i tal irreflexió poden causar més dany que tots els mals instints inherents, potser, a la naturalesa humana. Però fou únicament una lliçó, no una explicació del fenomen, ni una teoria sobre el mateix"¹³⁶.

En resposta a les crítiques de G. Scholem sobre la poca utilitat del concepte de "banalitat", Arendt afirma que ha canviat la seva concepció: "Ara, en efecte, opino que el mal no és mai "radical", que sols és extrem, i que manca de tota profunditat i de qualsevol dimensió demoníaca. Pot créixer desmesuradament i reduir tot el món a escombraries precisament perquè s'estén com un fong per la superfície. És un "desafiament al pensament", com vaig dir, perquè el pensament tracta d'assolir una certa profunditat, anar a les arrels i, en el moment mateix en que s'ocupa del mal, es

¹³³ Això darrer pot comparar-se amb les paraules de Rorty a *Consequences of Pragmatism*.

¹³⁴ Primera carta de Joan 3.14.

¹³⁵ *Ibid.*, p.421.

¹³⁶ *Ibid.*, pp.434,435.

sent decebut perquè no hi troba res. Això és la “banalitat”. Sols el bé te profunditat i pot ser radical”¹³⁷.

Més important que la crítica de Scholem, que es limitava a titllar de eslògan la tesi de la banalitat del mal, és la de Raul Hilberg, qui considera que aquesta tesi pot ser aplicable a l'exèrcit dels buròcrates, dels homes de despatx, però la posició d'Eichmann no era la mateixa, va tenir un paper fonamental en l'extermini dels jueus. Tal vegada Arendt va veure l'home que es va seure davant del tribunal a Jerusalem, però no el oficial nazi¹³⁸. Com diu Enzo Traverso, “el que era banal no era el genocidi, sinó la naturalesa dels executors”. Això no implica negar els aspectes sàdics ni violents, però si pensar que sense aquesta enorme maquinària no s'hagués pogut posar en marxa tota la operació destinada a exterminar definitivament els jueus després de la conferència de Wannsee. Traverso, seguint a Richard J. Bernstein, diu que “en el fons la noció de “banalitat del mal” no era contradictòria amb l'altra anterior, la de “mal radical”, i la completava en comptes de esborrar-la”¹³⁹.

És important notar que aquesta banalitat es relaciona amb el tema de la burocràcia. Certament, Arendt centrarà els seus anàlisis en el factor totalitari, al punt de que en la seva obra sobre l'origen d'aquest fenomen equipara nazisme i estalinisme. Però la funció de la burocràcia és essencial. Ja des del seu article escrit a final de 1944, “La culpa organitzada”, inclòs posteriorment a *La tradición oculta*, Arendt emfatitza el paper de la burocràcia en la gestació del nazisme: “el que és espantós és que en aquesta màquina de la mort tots estan obligats a ocupar un lloc, encara que no siguin directament actius en els camps d'extermini”¹⁴⁰. En els seus escrits posteriors, quan l'horror ja era manifest i evident, Arendt seguirà emfatitzant el paper de la burocràcia que va permetre la posició tan rellevant d'homes com Eichmann, de la mateixa manera que en l'article abans mencionat el personatge mediocre és l'artífex de la propaganda nazi: Himmler, un altre home “normal”. El que sí emfatitza Arendt és tant la obligatorietat que el totalitarisme confereix a tal maquinària (com en el text que hem citat) com el poder de dir “no”, de revelar-se, pels que eren obligats a engrassar-la.

¹³⁷ “Eichmann en Jerusalén”, Intercambio epistolar entre Gershom Scholem i Hannah Arendt, en Hanna Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 2005, p.150. Sobre el tema del mal radical, des de Kant fins a Arendt, Jonas i Levinas, Richard J. Bernstein, *El mal radical: una indagación filosófica*, ed. Lilmod, Buenos Aires, 2005.

¹³⁸ Prenc la referència d' Enzo Traverso, *La historia desagarrada: Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, op. cit., p.107. El llibre de Hilberg on fa aquesta crítica és *La politique de la mémoire*, Gallimard, París, 1996

¹³⁹ *Ibid.*, p.106.

¹⁴⁰ Hannah Arendt, *La tradición oculta*, ed. Paidós, Barcelona, 2004, p. 40.

Un dels arguments de la defensa és que si no ho hagués fet Eichmann ho hagués pogut fer un altre, posant així sobre la taula la relació entre banalitat del mal, burocràcia i responsabilitat. Al meu parer, Arendt demostra una extraordinària lucidesa al replicar aquesta tesi, especialment en tres punts. En primer lloc, el fet de ser una roda, sigui petita o sigui gran, dins de la maquinària, no eximeix de culpa, sinó seria com si un criminal s'excusés amb les estadístiques de crims. De manera que fins i tot en un regim com el nazi, on la llei era obediència al Führer, això no és un fet que descarregui de responsabilitat. Encara que tots els alemanys hi haguessin participat, és a dir, encara que s'adongues una participació absoluta i el totalitarisme aconseguís tots els seus propòsits de domini de les consciències, això no trauria gens ni mica de maldat als seus actes. El ocupar un lloc no eximeix de cap responsabilitat.

El segon punt, encara que mencionat de passada, la possibilitat de rebel·lar-se, implicava un rebuig a aquells que estan buscant un Eichmann dins de nosaltres. És a dir, tal vegada nosaltres ho haguéssim fet si ens haguéssim trobat en les mateixes circumstàncies, però això no eximeix de responsabilitat, de fet no tots hi van participar, molts van negar-se. La idea de que no podem jutjar perquè no sabem el que hauríem fet és errònia, sinó mai no podria fer-se justícia, perquè com expressa Hannah Arendt, el propòsit del judici és en primer terme fer justícia i no misericòrdia. Probablement Arendt, coneixedora dels escrits bíblics, sabia que fins i tot en el cristianisme la redempció implica misericòrdia perquè prèviament s'ha fet justícia en la substitució del Crist pels pecadors (aquest és l'argument del capítols primers de la carta paulina als creients de Roma).

El tercer punt és que malgrat ser una situació nova per la qual no hi havia regles, molts van jutjar segons el seu sentit del bé i el mal. És a dir, sense necessitat de justificació per a la moral. En aquest sentit, Arendt coincideix amb postures com les de Adorno, Levinas o Bauman que no cerquen una justificació de caràcter cognitiu o ontològic a la moral, ja que aquesta és allò immediat, és la presència de l'altre que no necessita justificació. Com dirà Levinas, el primer és la responsabilitat, la crida de l'altre.

Finalment, podem entendre la pretensió arendtiana de veure en el genocidi jueu quelcom més que un genocidi jueu. Hannah Arendt critica que el judici es fes com si es tractés d'un cas més en la història de l'etern antisemitisme, i no un fet nou, del segle XX: el genocidi sistemàtic d'un poble. Això requeria, coincidint amb el seu mestre Karl

Jaspers, un judici internacional, ja que el crim no era sols contra els jueus, sinó també contra tota la humanitat, donat que justament això és el que es pretenia eliminar en tot jueu, els quals, d'altra banda, eren els principals, però no els únics objectius d'extermini (com, per exemple, ho eren també els gitanos).

7. J. AMÉRY: L'ESSÈNCIA DEL NAZISME ÉS LA TORTURA

Un dels llibres més crítics amb la tesi arendtiana de la banalitat del mal és el de Hans Mayer *Más allá de la culpa y la expiación*. L'autor va néixer a Viena al 1912 i va morir suïcidant-se al 1978 a Salzburg. Després d'una infantesa i primera adolescència seduït per la literatura regional que sent atracció per la màgia del bosc amb tonalitats prefeixistes, abandona aquesta atmosfera pel descobriment de la filosofia neopositivista que l'allunya d'idees irracionalistes. Quan fa referència a l'etapa anterior sempre ho fa en tercera persona i es defineix com intrús, clandestí, viatger, vagabund, etc., per mostrar el seu distanciament respecte a aquell nen i adolescent. Améry s'uneix als moviments obrers revolucionaris d'Àustria al 1934. Després de diverses detencions, internaments i fugues és detingut al 1943 i transferit al camp d'acollida de la fortalesa de Breendonk a Amberes, sota l'administració de les SS, on passarà tres mesos incomunicat i on serà fortament torturat fins a dislocar els seus braços. Després de ser identificat com a jueu és enviat al Gener següent a Auschwitz, al camp de Monowitz, on coincidirà, sense saber-ho aleshores, amb Primo Levi. Serà després del seu internament a Auschwitz quan comença a parlar en primera persona. Després de diverses evacuacions dels camps, amb les famoses marxes de la mort incloses, arriba finalment a Berger-Belsen on és alliberat. Al tornar de Londres on accepta una corresponsalia al 1955, adopta el nom de escriptor amb el que es farà famós: Jean Améry.

El llibre és un recull de diversos escrits on, per exemple, arremet i polemitza contra la inutilitat de la intel·lectualitat i la raó a Auschwitz. (En això contrasta amb Primo Levi, amb qui va tenir explícites diferències d'opinió en aquesta obra; i d'ell parla també l'italià en gairebé tot un capítol a *Los hundidos y los salvados*.) En un principi, l'obra s'anuncia amb el títol de *Resentimientos: Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, però poc després es veurà modificada la primera part: *Más allá de la culpa y la expiación*. Això no és casual. De fet, els subtítols de les tres obres principals d'Améry no són innocents, com per exemple *Años de peregrinaje nada magistrales* en clara referència a les novel·les de formació com la de Goethe, *Wilhelm Meister*, i fins i tot a obres també de formació semblants des d'un punt de vista filosòfic com la *Fenomenologia* de Hegel. Però el subtítol de l'obra que ara ens interessa és *Schuld und*

Sühne, una referència explícita a l'obra de Dostoievsky *Crim i càstig*. El títol original remet a la traducció alemanya del títol de la novel·la de l'escriptor rus. Els especialistes diuen que el títol rus original evoca “transgressió” i “expiació”, però Améry no deixa de considerar que els actes dels botxins són crims que exigeixen un càstig just. Com diu Enrique Ocaña en la introducció la traducció castellana, “la seva perspectiva no es situa més enllà de la valoració moral i judicial del genocidi com a delictes que reclama responsabilitats penals, sinó que prevé contra una interpretació expiatòria del sofriment i de la mort de les víctimes, implícita en el significat etimològic del terme Holocaust”¹⁴¹.

Améry constata com l'home d'esperit tenia menys defenses que l'home normal, ja que en el camp es tractava de reduir l'individu a animalitat, traient la base de l'esperit. El que si observà és que els homes amb ideals religiosos o polítics no es sorprenia de que en els camps es complís allò inimaginable. Això, és doncs, una referència tant a l'obra de Rousset que encapçala la tercera part de l'obra d'Arendt sobre el totalitarisme, com a la tesi dels germans Karamàzov sobre si la mort de Déu fa que tot estigui permès. És en aquest context que Améry critica la tesi de la banalitat del mal. La tortura no és accidental al tercer Reich, sinó que és essencial. El nazisme era un règim de botxins. És cert que els botxins també tenien rostre, rostres normals, comuns. Però després es transformaven en rostres de la Gestapo. Segons l'autor, Arendt va veure a Eichmann a través de la gàbia de vidre, va veure el rostre d'un home –en aquest cas després del Reich- i no un nazi. Diu Améry que amb el primer cop es trencava la confiança en el món: “torturaven sobre tot perquè eren botxins”¹⁴². Com ja deia Levinas a “la filosofia del hitlerisme”, es tractava de reduir el torturat a cos, encadenar-lo a ell. Irònicament diu Améry que es dona tota una lliçó d'etimologia, ja que “tortura” ve del llatí “torquere” que vol dir luxar, contraure, dislocar.

Améry critica les visions de Bataille o de Nietzsche per la seva exaltació de la sobirania, defensant, contràriament a Nietzsche, una postura des del ressentiment, des del no oblidar. Això vol dir que el crim no és d'un Raskolnikov que pot trobar perdó en l'evangeli, ja que les coses no s'arreglen així, demanant perdó. Això suposaria que, en certa manera, el patiment dels jueus seria fruit d'una culpa, és a dir, s'estaria interioritzant la violència -i en això si coincidiria amb el Nietzsche de *La genealogia de*

¹⁴¹ Enrique Ocaña, “Introducción” a Jean Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, Pre-Textos, Valencia, 2001, p.28

¹⁴² Jean Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, Pre-Textos, Valencia, 2001, p. 95.

la moral- adoptant el punt de vista del botxí. Però el perdó i l'oblit no serien “extramorals”, sinó amorals.

El subtítol en alemany, *Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, té connotacions d'intentar superar amb violència el fet mateix d'haver estat violentat, esfondrat. És una ironia, ja que el primer terme té un significat etimològic de “dominar un treball” i això és el que van fer precisament els botxins després de la guerra amb el anomenat “miracle” econòmic, així van defugir tota responsabilitat cap als jueus. Es tracta, doncs, de l'intent d'aixecar-se no exigint-se comprendre, perquè els qui hi ho han de fer són els perpetradors; demanar això seguiria sent assumir com a culpa els crims nazis. I és aquesta negativa el que el fa solidaritzar-se amb tots els jueus. Cal remarcar que l'autor no tenia consciència de jueu fins arribar a Auschwitz, però un cop l'ha assumida ho fa, no com el concepte que tenia al cap Himmler dels jueus (això seria mera ideologia), sinó com una mena de consciència de classe marxiana, per tal de lluitar amb el ressentiment contra els enemics. És aquesta la seva consciència de ser un “exiliat de la realitat”.

Contra la banalitat del mal

Una de les seves rèpliques més contundents és contra Hannah Arendt i la seva tesi de la banalitat del mal. Val la pena citar el text:

“Res, en efecte, succeeix com ho esperem ni com ho temem. Però no perquè, com se sol dir, l'esdeveniment supera “tota imaginació” (no es tracta d'una qüestió quantitativa), sinó perquè és realitat i no imaginació. Es pot dedicar tota una vida a contraposar el que és imaginari i el que és real i, no obstant, mai acabarem. De fet, moltes coses succeeixen tal com s'havia imaginat amb antelació. Homes de la Gestapo amb gavardines de cuir, el canó de les pistoles apuntant cap a les víctimes, tot això es veritat. Però aleshores ens quedem estupefactes al adonar-nos que aquests homes no sols porten abrics de cuir i pistoles, sinó que també mostren rostres: i no són “rostres d Gestapo” amb nassos de boxejador, mandíbules prominents, marques de virola i cicatrius de ganivetades, com poden aparèixer en els llibres. Al contrari: rostres comuns. Rostres de la pila. I el coneixement espantós d'una fase posterior, que de nou destrueix tota representació abstracte, ens posa de manifest com els rostres de la pila es transformen finalment en rostres de Gestapo i com el mal se sobreposa i supera la banalitat. No existeix doncs la “banalitat del mal”, i Hannah Arendt, que s'hi va referir en el seu llibre sobre Eichmann, coneixia l'enemic de l'home sols d'oïdes i l'observava sols a través de la gàbia de vidre”¹⁴³.

Hem d'entendre que Améry no sols va ser interrogat brutalment a Bèlgica en una presó alemanya, sinó que també va estar a Auschwitz, de manera que va veure les dues fases

descrites per Arendt: la de la violència més desfermada i la del mal administratiu. Améry ens diu que tots dos estaven junts. Tot i que ell es refereix sobre tot aquí a la seva experiència de tortura, no pot separar-se una cosa de l'altra. La referència al rostre serveix justament per unir el que segons Améry no està separat, perquè no es tracta de dos cares com les d'un pallasso; més aviat creiem que el que vol dir Améry és una cosa així com les dues cares de la mateixa moneda.

El que és més rellevant és que res no és com hom ho imagina, per molt informat que s'estigui. És això, l'enfrontament de la víctima amb el patiment, el que impedeix no veure sempre el sadisme i el desig de sobirania per part del nazi com l'essència del nazisme. Així no és casual que Améry lligui les crítiques a la Hannah Arendt del *Eichmann a Jerusalem* amb la dels *Orígens del totalitarisme* donat que en aquesta obra, tot i que s'emfatitza el "mal radical", l'equiparació de nazisme i estalinisme fa que el que és essencial del nazisme quedi diluït en el concepte de "totalitarisme". Aquest concepte segueix sent abstracte per a Améry, ja que tapa el rostre del botxí. I en un regim de botxins els personatges tenen cara i ulls. És justament en un altre regim on no són rellevants les cares, ja que un mateix torturat per l'estalinisme pot arribar a ser primer ministre a Hongria, car l'essència del regim no és la tortura, però no així en el regim nazi: no es pot concebre un nazisme sense una figura com la de Hitler, ni sense tortures.

Aquestes reflexions, segons les interpretem nosaltres, són les que també canvien el sentit de les paraules de Rousset recollides per Arendt al tercer volum: "els homes no saben que tot és possible". Per a Améry "es podria estar sempre discutint" però del que es tracta és de que la realitat no s'imposa fins que s'experimenta. En el cas de la tortura i del tot el que l'acompanya res no s'assembla a la imaginació perquè no és el mateix el cop d'efecte de la realitat. "Amb el primer cop, no obstant, es trenca aquesta confiança en el món. L'altre, *contra* el que em situo físicament en el món i amb el que sols puc conviure mentre no violi les fronteres de la meua epidermis, m'imposa amb el puny la seva pròpia corporalitat. M'atropella i d'aquesta manera m'aniquila. S'assembla a una violació, a un acte sexual sense el consentiment d'una de les parts"¹⁴⁴. Per a l'autor, aquests perpetradors no són burgesos embrutits ni funcionaris amb certa afició a la tortura, sinó més aviat sàdics i, si deixem de banda la connotació sexual, podem dir que eren seguidors de la filosofia del Marquès de Sade. Fent referència explícita a tots dos

¹⁴³ *Ibid.*, p. 87.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 91.

temes, Améry considera que no es tracta, doncs, de banalitat del mal ni d'un totalitarisme de difícil definició. Cal remarcar que Améry no nega el caràcter administratiu i burocràtic del genocidi, el que es nega és a treure el rostre de qui executa, de qui converteix els estris de tortura i dolor en una prolongació de sí mateix (en clara referència irònica a Heidegger).

Améry considera que necessita defensar el seu ressentiment davant dos teories que lluiten en la seva contra. En primer lloc, contra la interpretació moral de Nietzsche a *La genealogia de la moral*, en concret contra dos textos de l'epígraf 10 del primer llibre on es descriu l'home del ressentiment. La crítica a Nietzsche aquí va també contra la seva idea del superhome, ja que era així com parlava qui "somniava amb una síntesi del bàrbar i del superhome. Han de donar rèplica aquells que foren testimonis de la fusió del monstre i del superhome; estaven presents en forma de víctimes, quan una certa humanitat va realitzar la crueltat en l'alegria festiva, com Nietzsche mateix havia expressat presagiant algunes teories antropològiques modernes"¹⁴⁵. En segon lloc, Améry també es dirigeix contra les teories psicològiques que pretenen tractar el ressentiment com un síndrome, és a dir, com quelcom anormal, malaltís.

Améry es revela especialment contra la aposta per l'oblit per poder seguir endavant, és a dir, en nom del futur, del progrés que porta a la pretensió de col·locar el conflicte en el sí de la víctima. El ressentiment priva del futur, tot i que tota víctima desitjaria desencaminar el ja caminat i esborrar el passat, i en aquest sentit és la prova de foc de postures nietzscheanes com la de l'*amor fati* o la de l'etern retorn. Améry sobre tot va contra aquelles postures que demanen que es perdoni, que fins i tot s'oblidi, que el sofriment es retiri de l'escena pública, que assumeixin el patiment com els botxins la culpa, però això es tan costós pel primer com fàcil pel segon. I per això diu de manera colpidora:

"Les muntanyes de cadàvers que ens separen no es poden aplanar, em sembla, mitjançant un procés de interiorització, sinó, pel contrari, mitjançant l'actualització, o dit amb major precisió, la resolució del conflicte irresolt en el camp de l'acció de la praxis històrica"¹⁴⁶.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 147. Probablement Améry tingui en ment, com diu Ocaña en nota a peu de pàgina, les teories del Col·legi de Sociologia que partien de les teories sociològiques de Durkheim i de Mauss, desenvolupada als anys 30, i que un dels seus objectius era precisament comprendre fenòmens com la guerra o el nazisme fent estudis comparatius de caràcter etnogràfic amb societats arcaïques. En castellà vegeu Denis Holler (ed.), *El colegio de sociología*, ed. Taurus, Madrid, 1982.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 149,150.

L'autor, ben coneixedor de la tradició neopositivista, es nega a que els crims quedin sols convertits en fets i, per tant, en una mena de segona naturalesa, però segona naturalesa que queda engolida en el pas dels temps, és a dir, que esdevé història i no moral. “L'home moral exigeix la suspensió del temps”¹⁴⁷. Améry, al final d'aquestes pàgines comenta, temptativament, en què podria consistir aquesta praxi històrica contra l'oblit: “Tal vegada no sigui més que una necessitat particular de purificació, però desitjaria que el meu ressentiment –personal protesta contra la cicatrització del temps com procés natural i hostil a la moral, mitjançant la que reivindico una absurda, sí, però autèntica reversió humana del temps- desenvolupi una funció històrica. [...] Tal reivindicació no és menys absurda ni menys moral que l'anhel individual de reversibilitat dels processos irreversibles”¹⁴⁸.

Per a Améry, del que es tracta és de que el futur no sigui més important que el passat. Constantment fa menció de la irreversibilitat dels temps. La praxi històrica és una lluita, tal vegada infinita, contra aquesta irreversibilitat. Això implica que l'Holocaust esdevingui realment part de la història alemanya, no per negar els seu caràcter únic i incompreensible -aquestes dos idees sempre són presents per a Améry- sinó perquè els crims perpetrats no siguin engolits per la màquina piconadora del temps. Això és el que significa la “moralització de la història”¹⁴⁹: lluitar contra el “sentit natural del temps”¹⁵⁰. El que es tracta és que es reconegui en la història alemanya a Beethoven o Goethe, però també a Hitler i tots els qui el van recolzar. En un poble que es reconeix tant en la seva història sols hi ha la alternativa entre això o sortir de la història.

La postura de Primo Levi

En algun ocasió, Améry tracta a Levi de “perdonador”. En el capítol dedicat al paper dels intel·lectuals a *Los hundidos y los salvados*, Levi considera que no hi està d'acord, que ell mai no ha perdonat als criminals nazis. Però diferencia la seva postura respecte a la d'Améry, no pel fet d'oblidar, sinó de com vivim després dels fets. Levi entén la postura de Améry perquè va ser torturat i va viure el dolor que li va donar un “cop de realitat”. Ara bé, considera que ell, que no ha viscut aquesta experiència, però també pel seu propi caràcter, no pot fer del ressentiment una bandera. Considera que “qui s'enfronta a cops de puny amb el món sencer recupera la seva dignitat, però la paga a un

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.153.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 160.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.162.

preu altíssim, perquè està segur de que serà derrotat”¹⁵¹. Aquesta és per a Levi la diferència plasmada en la manera d’afrontar el passat i viure després.

Però Levi també interpreta així el suïcidi d’Améry. Fa referència a l’experiència explicada per aquest de que una vegada li va tornar el cop a un polonès, tot i que això li va costar més cops. I així Levi afirma: “El suïcidi d’Améry, succeït a Salzburg, admet com tots els suïcidis una interpretació nebulosa, però, a posteriori, l’episodi de la derrota contra el polonès ofereix una versió”¹⁵². I en les últimes pàgines contrasta la seva actitud davant la mort amb la de Jean Améry. Levi al Lager no pensava en la mort, a diferència d’Améry, qui més que pensar en que moriria, pensava en el com. Levi s’entretenia en les coses que li permetien seguir endavant, i així acaba el capítol dient que “els objectius de la vida són la millor defensa contra la mort: no sols al Lager”¹⁵³.

Però, com tots sabem, Levi va morir també suïcidant-se (tot i que també hi ha nebuloses sobre la seva mort, fins i tot sobre si realment va ser un suïcidi). De manera que semblaria que les ocupacions quotidianes no el van deslliurar del poder del Lager. Giorgio Agamben ha reprès aquest tema a *Lo que queda de Auschwitz* a partir del tema del ressentiment. Agamben comenta que Auschwitz significa una ruptura amb l’ètica nietzscheana de superació del ressentiment, de l’ etern retorn, de l’*amor fati*. La proposta de la *Genealogia de la moral* de voler que el que ha succeït es repeteixi eternament no supera la prova d’Auschwitz. I Agamben fa referència explícita a la postura que va adoptar Améry. Però considera que aquest fracàs de l’ètica del segle XX davant l’horror d’Auschwitz no depèn, però, de que el que allà va succeir sigui tan atroç que ningú pugui voler que es repeteixi, estimar-lo com un destí. En l’experiment nietzscheà l’horror es donava per suposat des del principi, tant que el primer efecte que es produeix sobre el qui escolta és el de fer-li “cruixir les dents i maleir el dimoni que ha parlat d’aquesta forma”. Però tampoc es pot dir que el fiasco de la lliçó de Zaratustra suposi la pura i simple restauració de la moral del ressentiment. Encara que, per a les víctimes, la temptació sigui gran”¹⁵⁴. Agamben veu la postura diferent de Levi, però no perquè no accepti el passat, l’etern retorn dels fets, sinó perquè Auschwitz mai ha deixat de succeir. Agamben fa referència al somni que té Levi que es repeteix sempre. Somiant que està amb la família o amb amics però amb una angoixa que el va envaint, produint-

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.164.

¹⁵¹ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, op. cit., p.117.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*, p.127.

se una mena de somni interior al mateix somni on sent la veu de Wsrawac, la veu que indica un nou despertar a Auschwitz. Això també es repeteix al poema *En hora incerta* on el desig de tornar a casa i explicar el succeït era interromput per l'ordre de llevar-se; ara, un cop ha tornat, torna a sentir la mateixa veu. Això porta a Agamben a la conclusió de que el que ara tenim davant és una condició que està més enllà de l'acceptació i del rebuig, de l'etern passat i de l'etern present; un esdeveniment que retorna eternament, però que, precisament per això, és absoluta, eternament impossible d'assumir. Més enllà del bé i del mal no es troba la innocència del esdevenir, sinó una vergonya no sols sense culpa, sinó, per dir-ho així, sense temps”¹⁵⁵.

Tot i que en aquests moments queda més enllà del tema present, cal recordar que per a Agamben, des de la perspectiva de la biopolítica, Auschwitz no és un esdeveniment singular, sinó que en certa manera és l'únic esdeveniment. Donant la primacia a la figura del musulmà, Agamben considera que tot és Lager com a forma de política que es configura en la reducció de la vida de l'ésser humà a la “nua vida”, a ser només vida biològica. I aquí caldria recordar com el propi Améry compara l'alternativa del suïcidi o continuar vivint per no tenir forces per suïcidar-se amb la del musulmà que no podia tan sols tirar-se contra les els filats per morir¹⁵⁶. Sembla que, malgrat que el propi Améry afirma que Hitler ja no era una amenaça existencial¹⁵⁷, que el temps tot ho fa oblidar, el seu suïcidi i el de Levi semblen aconseguir el que Hitler i Himmler pretenien de tot jueu bo: que acabés amb sí mateix. Si això va ser realment així, aleshores la figura del musulmà, de la vida reduïda a *res extensa*, sols queda defugida en l'evasió. Semblaria aquesta la forma única de ser un mateix, com el Sòcrates del *Fedó* pretenia, o d'aconseguir l'evasió apuntada per Levinas a l'obra que porta aquest títol¹⁵⁸.

D' Agamben en parlarem. Però primer volem tractar un tema que ha sorgit arran de les consideracions sobre l'obra de Hannah Arendt i que també és tractat per Améry: el de la naturalesa dels perpetradors. Si Eichmann és, segons el retrat de la pensadora jueva, un home gris, podem dir el mateix dels perpetradors del genocidi en general? Hi ha havia

¹⁵⁴ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo, Homo Sacer III*, Pre-Textos, Valencia, 2000, pp. 104,105.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.197.

¹⁵⁶ Vegeu al respecte, Jean Améry, *Levantat la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*, ed. Pre-Textos, València, 1999, pp. 87,88 ni 151,152.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 143, 144.

homes grisos també fora de la elit dels dirigents nazis i del llocs de càrrec més importants? Les següents pàgines estan dedicades a aquest tema mitjançant l'exposició del debat entre dos historiadors, debat, però, que té implicacions i tal vegada pressupostos filosòfics.

¹⁵⁸ Vegeu Emanuel Levinas, *De la evasión*, introducció i notes de Jacques Rolland, Arena Libros, Madrid, 1999.

8.ELS BOTXINS I LA NATURALES DEL MAL

8.1. D. J. GOLDHAGEN: ELS BOTXINS VOLUNTARIS DE HITLER.

Sens dubte, *Hitler's. Willing executioners* (1996), és una de les obres que ha creat més polèmica en el món acadèmic de les humanitats en els darrers anys, en un moment en que la revisió de la història del segle XX, en atenció a les ideologies que l' han dominat, com els feixismes i el comunisme, està en auge. L'obra de Daniel Jonah Goldhagen, que és fill d'un sobrevivent d'un gueto de Czernowitz (avui Ucraïna) i, en el moment de la seva publicació, professor ajudant d'estudis governamentals i socials a la universitat de Harvard, està basada en la seva tesi doctoral.

L'objecte de la polèmica és la seva tesi. L'Holocaust nazi no es podria haver perpetrat sense l'ajuda voluntària i entusiasta dels "alemanys ordinaris". Hitler no hagués pogut dur a terme els seus plans sense la col·laboració dels alemanys en general. Fins aleshores, normalment els estudis s'havien centrat en el paper dels dirigents nazis, de la ideologia totalitària o en el paper de l'autoritat i de la psicologia de les masses en el món totalitari. Goldhagen creu que aquesta absència d'un estudi com el seu es degut a un fet: la resistència a admetre que alemanys, fills de la Il·lustració, poguessin haver participat en aquests crims. Goldhagen destaca amb encert que cal dirigir una mirada d'antropòleg, és a dir, estudiar una societat o un fet històric amb la capacitat de ser sorpresos davant el desconegut, eliminat les idees preconcebudes.

Així es tracta de rebutjar les explicacions tradicionals como la coacció, l'obediència, la pressió de l'entorn, el actuar per interès propi, la miopia burocràtica, etc. Aquestes explicacions poder ser útils si no els hi donem el lloc central, perquè si no es produeixen dos grans errors: en primer lloc, s'ignora la magnitud del genocidi; en segon lloc, encara que fossin obligats, l'obligació, si és la d matar, no és exculpadora, més quan és un cas rere l'altre, una oportunitat rere l'altre de negar-se. A més, això suposa gratuïtament que haguessin fet el mateix amb persones no jueves.

L'antisemitisme eliminador

Per a l'autor, el que explica Holocaust és l'antisemitisme eliminador. Aquest antisemitisme, segons l'autor, no sempre es manifesta en la mateixa intensitat, però sempre hi és, encara que sigui de manera latent. L'antisemitisme eliminador no té

perquè ser necessàriament exterminador, el que pretén és eliminar el jueu com a tal. En aquest sentit fins i tot les postures il·lustrades que darrere el jueu veien un ésser humà són titllades d'eliminadores en quan que volen eliminar el que de jueu hi ha. El problema és que a Alemanya durant el segle XIX i principis del XX l'antisemitisme eliminador va arribar cada cop més a la conclusió de que la única solució per eliminar el jueu era exterminar-lo, és a dir: ja no es tractava d'eliminar el jueu i deixar l'ésser humà, sinó de matar el jueu perquè darrere del jueu no hi ha cap ésser humà.

Per a Goldhagen, aquelles gents eren, abans que nazis, alemanys -i això no pot ser oblidat-. El que es tracta, doncs, és d'explicar aquest impuls que sentien els alemanys de matar jueus. Per això, el que cal fer és primer de tot tornar les seves identitats canviant, en l'aspecte gramatical, la veu passiva per la veu activa: és a dir "els alemanys van matar tant jueus" i no "tant jueus van ser morts pels alemanys". En segon lloc, revelar en la mesura del possible, els antecedents d'aquells homes, mostrant la naturalesa de la seva vida quotidiana quan eren uns assassins genocides.

Goldhagen intenta fer una anàlisi fenomenològica i no estadística. Per posar un exemple: no és el mateix dir que algú va matar a 500 jueus que dir que en 500 ocasions va decidir matar a un jueu. Sols així es poden situar aquestes accions en el context de persones alemanyes que vivien amb altres éssers humans amb família, amics, etc. Sols així és possible quedar sorprès, com l'antropòleg, d'aquest fenomen mogut per una ideologia eliminadora. És realment esfereïdor llegir els testimonis de persones que vivien com qualsevol altre ésser humà però que posaven en pràctica el seu antisemitisme eliminador negant la humanitat dels jueus. Persones que parlaven, cantaven, feien l'amor o simplement escrivien a les seves famílies afectuosament a pocs metres dels jueus que eren humiliats, tractats cruelment, assassinats amb els seus fills, etc.

A la primera part del llibre, Goldhagen busca l'origen de l'antisemitisme alemany. Primer va fins l'antisemitisme cristià, arribant al segle XIX que és quan es produeix un fet fonamental: els jueus deixen de ser vistos des d'un punt de vista religiós i passen a ser vistos com un poble. Però més decisiu encara va ser unir aquest concepte al de raça que feia irredimibles els jueus: un jueu seguiria sent un jueu encara que es bategés. Aquest fou el concepte aglutinador de l'antisemitisme. Això també provoca que passés a ser un antisemitisme exterminador. De 28 escrits entre 1861 i 1895 que demanaven solucions al problema jueu, 19 demanaven l'extermini físic. En els segle XX la política

està orientada per l'antisemitisme. Es produeixen vàries mesures que donen lloc a restriccions legals per als jueus, atacs físics i verbals, intensificació de l'antisemitisme en la societat, la transformació dels jueus en éssers socialment morts i el consens de tota la societat alemanya sobre la necessitat d'eliminar la influència jueva d'Alemanya. Per a Goldhagen, la *Kristallnacht* és el moment en que els alemanys podien haver dit no a les mesures antisemites i a les seves conseqüències; al no fer-ho varen sentenciar els jueus. Aquest és el vertader Rubicó creuat i que ja impedia qualsevol marxa enrere en la participació dels alemanys:

“Alemanys corrents, de manera espontània, sense provocació ni estímul, van participar en les brutalitats. Fins i tot els joves i els nens van intervenir en els atacs, alguns d'ells, sens dubte, amb el consentiment dels pares. Centenars i milers van contemplar les agressions nocturnes així com les desfilades del dia següent, quan els executors van fer marxar cerimoniosament als jueus cap als camps de concentració”¹⁵⁹.

Tot el sistema cognitiu ja estava preparat per donar el salt, formava una mena de –en paraules de l'autor,- sentit comú: “...al 1939 els alemanys corrents estaven en condicions de que el seu antisemitisme racial fos canalitzat en una direcció genocida i activitat per a una empresa genocida”¹⁶⁰.

Les institucions de l'antisemitisme eliminador

En el cos central del llibre, Goldhagen estudia el programa i les institucions eliminadores. Els objectius de les seves línies d'acció consisteixen en primer lloc, en convertir els jueus en éssers socialment morts i, en segon lloc, en neutralitzar-los en la vida alemanya. Les línies d'acció van des de l'agressió física i verbal fins els camps d'extermini, passant per les restriccions legals i administratives.

Per a l'autor, si el pla d'extermini no va començar amb el règim nazi fou perquè allò no era possible en un principi. Si va ser possible el 1941 amb els plans de d'invasió de Rússia que per a Hitler era el lloc principal dels jueus. A partir d'aquí es va traslladar a altres països creant-ne així institucions com els camps, les cambres de gas, etc. Goldhagen destaca que els alemanys van fer el que realment responia al seu antisemitisme eliminador i el que Hitler ja havia anunciat moltes vegades. La pregunta

¹⁵⁹ Daniel Jonah Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler: los alemanes corrientes y el Holocausto*, ed. Taurus, Madrid, 199, p. 140.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.175.

és perquè els historiadors no s'han fet ressò de les pròpies paraules de Hitler, dels seus matiners plans i idees sobre l'extermini dels jueus, i perquè sí, per exemple, respecte al programa d'eutanàsia com si el primer no hagués estat també calculat prèviament, com sostenen molts historiadors.

En la segona part de l'obra, Goldhagen entra en l'estudi dels camps de concentració que són la institució paradigmàtica del règim nazi. La solució final va ser la posada en marxa, després dels problemes en el front de l'est, de la maquinària per complir els propòsits previs del regim nazi i de les explícites advertències i asseveracions de Hitler sobre la necessitat d'eliminar els jueus. Goldhagen, comentant les característiques definitòries del camps alemanys en general, diu que van funcionar com un experiment empíric del que havia de ser després l'Europa nazi i el superhome de la raça ària:

“El món dels camps era un món on no sols es podia veure el nou alemany, sinó també els futurs nous “infrahumans” en que els alemanys, d'haver guanyat la guerra, haurien convertit a la majoria de la gent a l'Europa oriental”¹⁶¹.

Com ja han fet altres, Goldhagen comenta el procés de deshumanització de l'esser humà ens els camps de concentració i d'extermini. Destaca el seu paper reductor a home indiferenciat dels altres i, per tant, com deia Arendt, superflu. A aquesta pèrdua de la individualitat contribuïren les mesures ja conegudes i ja descrites per Levi i altres com l'assignació d' 'un nombre en comptes d'un nom, el tatuatge, el despullar-lo, etc. La violència, a part de la satisfacció dels impulsos sàdics, també servia per tractar als jueus de manera que es convertissin en la imatge que tenien d'ells.

En la quarta part, el tema central és la inutilitat del treball dels jueus. (Deixem per després la tercera part del llibre, per raons d'exposició). Sols en moments excepcionals, a diferència de presoners d'altres països, van realitzar treballs amb finalitat productiva. Però, com mostren nombroses declaracions de dirigents nazis, el treball dels jueus era tan sols una etapa en el camí cap a l'extermini mentre aquest no fos factible. De fet, les condicions cruels inhumanes dels camps de treball mostren a les clares que el cridar a la seva activitat “treball” es tan sols un eufemisme. Goldhagen destaca la satisfacció emocional de veure els jueus (en contra de la idea que d'ells es forjava l'antisemitisme alemany, ja des de Luter, com gent ociosa i paràsita) treballant, és a dir, actuant contra la seva pròpia naturalesa.

A la quinta part, Goldhagen ens parla de les marxes de la mort. Quan els alemanys ja veien imminent l'entrada de l'enemic van voler, a tota costa, no perdre el seu domini sobre els jueus, portant-los d'un lloc cap a l'altre en la seva fugida sense cap altra finalitat que seguir sent els seus amos. Els que conduïen els jueus no eren necessàriament nazis, i fins i tot van seguir amb aquestes marxes i amb tractes cruels fins i tot quan les ordres eren de tractar bé els jueus per obtenir un millor tracte de l'enemic.

Els batallons policials

En la tercera part del llibre, l'autor ens parla dels Batallons Policials. Hem deixat aquesta part pel final, donat que enllaçarà millor amb la secció en que tractem de l'obra de Browning sobre el mateix tema. Eren aquests grups formats per reservistes, policies, etc., que treballaven en formes d'extermini que no eren el Lager, sinó les matances de jueus a Polònia. Pertanyien als grups mòbils, als *Einsatzgruppen*, que pentinaven les zones en busca de partisans i jueus per matar-los gairebé de manera immediata o bé per enviar-los al camps. L'autor ressalta que "els *Einsatzgruppen* van matar més d'un milió de jueus en territoris conquerits a la Unió Soviètica. Els homes de batallons policials incorporats a les seves files, en la seva major part reservistes, van contribuir plenament a aquesta massacre"¹⁶². Però, sobre tot els esforços dels batallons policials van ser bàsics per a l'èxit de l'Aktion Reinhard, el nom que els alemanys van donar a la matança sistemàtica de jueus que vivien a la zona de Polònia que els alemanys anomenaven *Generalgouvernement*. En menys de dos anys, des del Març del 1942 fins al Novembre del 1943, els alemanys van matar a uns dos milions de jueus polonesos. Molts van morir als camps, però molts altres no van arribar-hi perquè foren morts abans.

L'autor s'estén en aquesta institució de matança perquè estava constituïda per nombrosos civils, per gent no pertanyent al Partit ni a les SS, però sí antisemites que van ser torturadors i executors de milers de jueus, sense evitar, encara que van poder, el complir aquestes tasques; ni tan sols quan Hitler va publicar una ordre en la que explícitament dispensava de matar als que no volguessin fer-ho. Goldhagen estudia el cas del Batalló Policial 101 a Polònia. Aquest Batalló va participar en diverses

¹⁶¹ *Ibid.*, p.231.

¹⁶² *Ibid.*, p.244.

operacions, però les dos més significatives són les de Jósefów i les de Lomazy. Un testimoni relata l'ordre donada pel capità Trapp al primer d'aquests llocs:

“Va anunciar que a la localitat que estava davant havíem d'efectuar una matança a trets, i va deixar clar que els qui havíem d'abatre eren jueus. Durant la seva arenga ens va demanar que penséssim en les dones i nens que estaven a la pàtria i tenien que suportar els bombardejos aeris. Havíem de tenir present en particular que moltes dones i nens perdien la vida en aquests atacs. Pensar en tals fets ens facilitaria complir l'ordre durant la pròxima acció [matança]. El comandant Trapp va puntualitzar que ell no tenia desitjos de realitzar aquella acció, però que havia rebut l'ordre de l'autoritat superior”¹⁶³.

Els testimonis també coincideixen en que va oferir la possibilitat de ser rellevats d'aquestes funcions als qui no es sentien en cor de fer-ho. Pocs ho van fer. En l'operació van treure els jueus de tots els llocs i amagatalls, els van ajuntar a la plaça del poble, excepte els que tenien dificultats com ancians, malalts, etc. que eren matats allà on els trobaven, i després els van conduir, anant al seu costat, fins al lloc destinat a afusellar-los un a un.”En aquells moments cada assassí tenia una relació personalitzada, cara a cara amb la seva víctima”¹⁶⁴. En aquell dia, en total van matar almenys uns 1200 jueus. Els homes es varen sentir després consternats, tal com expliquen diversos testimonis, però segons Goldhagen això era degut més a la tasca en sí, al rebuig natural per l'espectacle dantesc en que moltes vegades els mateixos botxins eren salpicats per la sang i les entranyes de les víctimes, que pel fet mateix de matar éssers humans. No havien estat entrenats per matar a curta distància cadascun d'ells. Per això, cal prendre amb prudència els testimonis que tal vegada pretenen excusar-se, ja que aquests crims encara podien ser jutjats.

En l'operació de Lomazy la tasca era sols per a la segona companyia del batalló, dirigida pel tinent Gnade. Era un poble d'uns 3000 habitants, més de la meitat dels quals eren jueus, i la majoria no eren polonesos sinó d'altres llocs, fins i tot d'Alemanya i inclús d'Hamburg, d'on provenien els homes del Batalló. Els jueus havien estat deportats en els mesos anteriors en un pas previ a ser eliminats. Van ser reunits en el camp d'atletisme. Van matar, com en l'operació de Jósefów, als que no podien anar pel seu propi peu. En aquella operació van reclutar gent provinent de L'Est, els anomenats *hiwis* (auxiliars provinents de territoris soviètics que eren reclutats entre els presoners i entrenats per les SS pels pitjors treballs) que evitarien així que els alemanys haguessin

¹⁶³ *Ibid.*, p. 274.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 281.

de disparar cara a cara als jueus. Sols tenien que reunir-los al lloc assignat, la tasca la farien els altres. Però tot i així, quan van ser destinats al lloc de l'execució on tenien que cavar la seva pròpia fosa comuna, van apallissar i humiliar jueus de edat avançada als qui finalment van acabar disparant. Després va començar la matança general i sistemàtica dels jueus pels hiwis, però quan estaven tan borratxos que ja no podien, van ser reemplaçats pels alemanys. Aquests es van rebel·lar perquè no volien posar-se en la fosa amb tot l'horror que comportava, on els cossos besaven i l'aigua subterrània es barrejava amb la sang, així que van disparar des dels dos costats amb foc creuat. Així, fins que els van reemplaçar de nou els hiwis. Uns 1700 jueus van morir de forma horrible, molts dels quals eren d'Hamburg, de la ciutat natal dels membres del Batalló. Així la tècnica utilitzada per distanciar les víctimes dels botxins no era necessària. Ja s'havien aclimatat a la seva vocació.

Des de la tardor de 1942, els homes del Batalló 101 van dur a terme moltes matances i altres operacions contra els jueus de la regió de Lublin. Goldhagen documenta la brutalitat, la violència gratuïta, les fotografies que s'agafaven com a records... Van ser determinants en l'execució dels jueus a Polònia. Goldhagen destaca el cel amb el que, no sols mataven els jueus, sinó també buscaven els que s'amagaven a qualsevol recó. Abunden també els detalls de la seva "vida diària" fora de les matances, com a pares de família, joves, persones grans o, en una paraula, com a ciutadans normals i corrents. Es a dir, eren sàdics, però no monstres creats per a aquesta tasca. A diferència de la tesi que proposarà Browning sobre el mateix grups d'homes -i que exposarem després de les pàgines dedicades a Goldhagen- no hi va haver un procés progressiu de deteriorament moral que convertia homes innocents en assassins per la lògica mateixa del matar i de l'embrutiment moral:

"Així doncs, les dades de què disposem, no sols no avalen, sinó que revelen com a falses, les creences de que, en el transcurs de la matança, els homes es tornaven cada cop més desinhibits cap als jueus o més brutals, degut als factors psicològics de la matança repetida, i que aquests fenòmens (si realment es donaven) eren els *causants* de que actuessin cap als jueus com ho feien. Els batallons policials, els més innocents i més experimentats, els més protegits i els més exposats a les privacions i els perills, mataven jueus hàbilment, d'una manera que hagués satisfet als antisemites més virulents i patològics. Hitler i Himmler estaven complaguts"¹⁶⁵. Per a l'autor, això revela que "uns alemanys corrents es van convertir fàcilment en assassins genocides i, segon, ho van fer així encara que no tenien necessitat de fer-ho"¹⁶⁶.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 349.

Per a Goldhagen hi havia temps per pensar. Les accions podien ser fruit de la pressió, de la covardia. Però si realment estaven penedita del que havien fet sempre hi havia temps de descans entre les diferents operacions, en que es reunien amb els seus familiars, les seves dones i fills, ocasions en que podien reflexionar sobre el que havien fet. Considera Goldhagen que si la primera reacció de repugnància després de Józefów fos realment pels crims en si, “el més probable és que la tensió psicològica i emocional hagués augmentat i no desaparegut per complet amb les matances posteriors, sobre tot perquè els homes havien rebut varies vegades l’oferiment de mantenir-se al marge”¹⁶⁷.

Valoració final

Com a valoració final, hem de destacar alguns aspectes. En primer lloc: és cert que l’autor semblar sols tenir en compte les dades que certifiquen la seva tesi. Com se l’ha criticat, no té la mateixa cura amb els testimonis dels alemanys que sí van ajudar els jueus, com tampoc els representants de les diverses confessions cristianes. D’aquesta manera és difícil saber si les dades permeten fer una inducció que demostrï així la tesi de l’autor sobre l’antisemitisme eliminador del poble alemany. Malgrat tot això, el que sí és cert és que almenys una bona part de la població alemanya va participar activament en el camí que va portar al genocidi. Les abundants dades i materials documentals respecte als actes d’humiliació, burla, recerca de jueus, etc., com a mínim fan sospitar que hi havia alguna cosa més que ignorància, por o passivitat.

D’altra banda, el llibre és metodològicament dèbil perquè utilitza el mètode positivista d’anar oferint dades, però sense mostrar com s’ha format aquesta estructura cognitiva de l’antisemitisme eliminador. Goldhagen creu que la consciència col·lectiva determina la individual tot i que intenta evita el determinisme social de Durkheim dient que l’individu tenia en cada ocasió l’oportunitat d’escollir, però no explica com s’ha format aquesta consciència col·lectiva. Això també porta a que aquest antisemitisme no expliqui les deferències amb el d’altres països, o perquè es va donar a Alemanya el genocidi quan tal vegada l’antisemitisme no era tan ferotge com a altres països, tal com els propis jueus ho veien. Finalment, tampoc explica el que podríem dir de les diferents etapes de l’antisemitisme, encara que ens centrem en l’alemany. Dona una explicació massa àmplia, massa genèrica. I la desaparició de l’antisemitisme després de la derrota

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 351.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 333.

alemanya com una mena de lliçó de democràcia apresada tampoc sembla massa convincent.

La feblesa de donar un poder quasi omnipotent a les idees es mostra en la seva afirmació de que, a la inversa de Marx, són les idees les que determinen la realitat. Aquí el simplisme de l'autor és evident: Marx no negava el poder de les idees, el que buscava era precisament el seu origen social i històric. Les idees després si servien per justificar retroactivament les institucions socials de les que van néixer. Aquesta confiança ingènua en el poder de les idees és el que fa que aquest model cognitiu sigui presentat no sols com omnipotent, sinó també com omnipresent en tota la història sense, com dèiem abans, distingir les seves variants i les seves transformacions.

8.2. C. R. BROWNING: ELS HOMES CORRENTS

Browning estudia també el mateix cas dels homes del Batalló Policial 101 de Polònia. L'obra es una anàlisi de com homes corrents s'acaben convertint en assassins. Es tracta, doncs, d'un desplaçament respecte a l'obra de Goldhagen: d'alemanys ordinaris a homes ordinaris. De fet, tots dos historiadors parlen del mateix fet i utilitzen les mateixes fonts. I malgrat els retrets en l'omissió d'algunes dades per part de Browning a Goldhagen, el més important és que tots dos, amb les mateixes dades a l'abast, arriben a conclusions diferents en la seva interpretació. Cal dir que l'obra de Browning és anterior, però després de les crítiques de Goldhagen va afegir un epíleg, i és per aquesta raó que comentarem aquesta obra en segon lloc. Exposem doncs, a continuació, les aportacions principals de Browning, sense limitar-nos a una comparació amb l'obra anterior.

La tesis de l'autor d'*Ordinary Men* (1992) és que aquests homes no van començar sent assassins; van començar el seu treball sense entusiasme i sense un antisemitisme eliminador -com sosté Goldhagen-, sinó que es van convertir progressivament en assassins al ritme que callaven la seva consciència. No van actuar així per ser insensibles, sinó que al ritme que anaven actuant s'anaven tornant insensibles. A diferència de Goldhagen, no són les idees les que determinen el que som i, a partir d'aquí, l'acció -com si d'una conseqüència lògica es tractés-, sinó que normalment són les accions les que determinen el que som. Browning constata que "aquests homes no eren assassins d'oficines que poguessin refugiar-se en la distància, la rutina i els eufemismes burocràtics que velaven la realitat dels assassinats en massa. Aquests homes van veure les seves víctimes cara a cara"¹⁶⁸. ¿Com van convertir-se en assassins? ¿Per què una majoria (sobre un 90%) es va convertir en assassins, i sols una minoria (sols un 10%) no?

Al principi, després de la seva acció a Józefów, estaven consternats, coincidint en això amb el que d'una manera més tímida constata Goldhagen. Browning menciona un fet estrany: dies després el batalló es va salvar de participar en una altra matança. A Alekzandrów es va cancel·lar l'acció de matar jueus després de haver-los reunit amb aquesta finalitat, deixant-los tornar a les seves cases. Això s'explicaria per l'horror dels

¹⁶⁸ Christopher Browning, *Aquellos hombres grises: El Batallón 101 y la Solución Final en Polonia*, ed. Edhasa, Barcelona, 2002, p. 84

esdeveniments de Józefów (horror que, com hem comentat, Goldhagen situa més en el fet del procés de les execucions mateixes). En accions posteriors es van produir dos canvis primordials. En primer lloc, la major part de les futures operacions comportaven el desallotjament i la deportació, però no el complet ajusticiament a l'acte. En segon lloc, aquestes accions van ser assumides conjuntament per unitats del Batalló 101 i els *hiwis*. Tal vegada, la no presència d'aquests explica la conducta a Alekzandrów. Aquest segon canvi va permetre una adaptació progressiva a l'horror, segons Browning "va ser suficient per permetre que els agents del Batalló de Reserva Policial 101 es tornessin a acostumar a participar en la Solució Final. Quan va arribar l'hora de tornar a matar, els policies no es van "tornar boixos". En comptes d'això, es van convertir en uns executors cada cop més eficients i cruels"¹⁶⁹.

Més tard, a Lomazy, els participants en la massacre que supliren els *hiwis* borratxos, -segons els seus testimonis posteriors- consideren que aquella matança no es podia comparar amb l'experiència anterior a Józefów. A diferència de l'operació anterior, no tenien que dur-los vigilant-los a prop ni disparar personalment cadascun a un jueu: "Aquest cop, els soldats no van tenir que emparellar-se amb les seves víctimes cara a cara. El vincle personal entre víctima i assassí es va tallar. En gran contrast amb el succeït a Józefów, tan sols un policia recordava la identitat d'un jueu concret que havia matat. A més de la despersonalització del procés d'execució, mitjançant els ràpids canvis de torn, els policies van evitar la sensació de matança interminable i sense treva que havia estat tan notable a Józefów. La seva participació directa en l'acció no sols va ser menys personal, sinó també més limitada. L'habitució també va tenir quelcom a veure. Al haver matat ja en alguna ocasió, la segona vegada els soldats no van experimentar una impressió tan traumàtica. Com moltes altres coses, matar era una cosa a la que hom podia acostumar-se"¹⁷⁰. També cal tenir present que no se'ls hi va donar en aquesta ocasió l'oportunitat de no participar, el que accentua la pressió de la conformitat al grup. Finalment, també cal tenir present que en aquesta acció no hi havia el més benivolent Trapp -qui segons testimonis plorava quan va tenir que donar la primera ordre de matances i que mai hi era en els llocs en els moments de recerca de jueus ni en els de les execucions-, sinó el sàdic Gande, qui va idear i dirigir el sadisme prèvi al afusellament en la fosa, tal como també ho descriu Goldhagen.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 154.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 167,168.

Poc a poc, doncs, aquells homes es convertiren en assassins. Conforme s'anaven acostumant a l'ofici els era més fàcil, fins i tot a molts que al principi els era difícil. També hi va contribuir el que a molts jueus no els mataven perquè eren ara enviats a Treblinka. Així, cap a mitjans de Novembre de 1942, els homes del Batalló 101 havien participat en l'execució directa de, com a mínim, 6.500 jueus polonesos i en la deportació de, com a mínim, 42.000 cap a les cambres gas de Treblinka. Les deportacions van causar moltes més morts, però els seus efectes no eren tan immediatament visibles. Però se'ls va assignar encara una altra missió: les “caceres” finals en que intentaven trobar qualsevol jueu amagat que no hagués estat agafat en les operacions prèvies, per tal de buidar de jueus el territori. Aquí es tornaven a trobar cara a cara amb la víctima. I tornaven a tenir un grau d'elecció considerable, però ja molts s'havien endurit, i la distinció entre “forts” i “febles” s'havia accentuat. La postrera gran operació en que van intervenir, encara que supeditats a la Policia de Seguretat que tenia la feina principal de disparar, va ser en la Festa de la collita, quan es va decretar exterminar jueus per la possibilitat de que es produïssin revoltes com la de Varsòvia. En aquesta matança van morir 42.000 jueus. Sols va ser superada per la matança romana de 50.000 jueus a Odessa l'Octubre del 1941. Fent el resum, diu Browning:

“Quan van concloure les massacres de la *Erntefest*, el districte de Lublin va quedar, a efectes pràctics, *judenfrei*. La mortífera participació del Batalló de Reserva Policial 101 a la Solució Final va arribar a la seva fi. Calculant pels mínims, uns 6.500 jueus morts durant les accions anteriors, com les de Józefów i Lomazy, uns 1.000 assassinats durant la “cacera de jueus” i un mínim de 30.500 executats a Majdanek i Poniatowa. El batalló havia participat de forma directa en la mort a trets de, com a mínim, 38.000 jueus. Amb la deportació cap el camp d'extermini de, com a mínim, 3.000 jueus de Miedzyrzec a principis de Maig del 1943, el nombre de jueus que van col·locar en els trens que anava a Treblinka ascendia a 45.000. Per a un batalló de menys de 500 soldats, el recompte definitiu de víctimes fou de almenys 83.000 jueus”¹⁷¹.

Al final del llibre, en el darrer capítol, Browning resumeix així tot el procés:

“La majoria no havia disparat ni tan sols una vegada amb fúria, ni els havien disparat mai a ells i ni molt menys havien perdut els seus companys que lluitaven al seu costat. Per tant, l'enviliment de temps de guerra causat pel combat previ no era una experiència immediata que influencés de manera directa en el comportament dels policies a Józefów. Però, una vegada van començar les matances, els agents es tornaren cada cop més cruels. Igual que en el combat, l'horror de l'encontre inicial al final es converteix en rutina i matar va començar a ser cada cop més fàcil. En aquest sentit, la insensibilitat no va ser la causa, sinó l'efecte de la conducta d'aquells homes”¹⁷².

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 267,268.

La zona grisa i els homes grisos

Browning rebutja les explicacions en termes de personalitat autoritària. L'autor constata com no hi va haver un procés rigorós de selecció per aquestes feines, de manera que aquells homes no eren representatius de la ideologia nazi, almenys en el seva formació o pertinença al partit o les SS. Però el que més importa a Browning és fer palès el seu rebuig a la teoria de que els executors nazis ho eren per un procés d'*autoselecció* que faria que en funció dels trets psicològics, caracterològics de la personalitat, molts es fessin nazis i botxins. Browning rebutja així el concepte d'Adorno de la "personalitat autoritària", desenvolupat en el famós estudi que porta aquest nom. Browning fa seva la descripció de Bauman d'aquesta tesi: "el nazisme va ser cruel perquè el nazis eren cruels; i el nazis eren cruels perquè la gent cruel tendeix a convertir-se en nazi"¹⁷³. Però aquesta explicació no és suficient.

Seguint rebutjant les explicacions basades en l'autoritat, també cal desestimar la que es fonamenta en les conseqüències perniciosos de desobeir les ordres o la coacció. Encara que en ocasions això podia succeir, no cal oblidar els abundants testimonis de la possibilitat de defugir la feina de matar, tal com és manifesta en la proposta d'exempció de Trapp. Alguns es van manifestar obertament en contra, com el tinent Buchmann, o d'altres van negar-se sabent que sempre tindrien la comprensió de Trapp. Els més disposats a matar eren els que més sovint eren escollits per a les operacions de poca dimensió, i fins i tot en les grans matances no eren forçats els que no ho volien:

"Tots, menys els crítics més manifestos com Buchmann, van tenir que participar en el servei d'acordonament i en les recerques, però en tals circumstàncies tots van poder prendre les seves pròpies decisions en quan als afusellaments. Les declaracions estan plenes d'històries d'agents que van desobeir les ordres durant les operacions de neteja dels guetos i que no van matar nens ni a aquells que intentaven amagar-se o fugir. Inclús alguns que van admetre haver pres part en les execucions van afirmar no haver disparat en el tumult i la confusió dels desallotjaments dels guetos, o quan estaven de patrulla i el seu comportament no podia ser observat estretament"¹⁷⁴.

Seguint analitzant el tema de l'obediència a l'autoritat, Browning recorre com Bauman als experiments de Stanley Milgram en els quals l'investigador de la universitat de Yale va experimentar amb individus per tal de saber fins a quin punt estaven disposats a obeir

¹⁷² *Ibid.*, p. 300.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 307.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 315.

l'autoritat (tot i creient que infringien dolor a altres individus) i també saber si es podia deure a altres factors com el actuar en conformitat al grup¹⁷⁵. Tot i que les situacions entre els experiments de Milgram i la situació d'aquells homes a Polònia siguin molt diferents, sí permeten donar un considerable recolzament a les seves conclusions, i algunes de les seves observacions es veuen clarament confirmades. La segmentació i divisió del treball tendeix a disminuir el sentit de responsabilitat. La gent tendeix a atribuir a l'autoritat, i no a la seva postura conformista, les seves accions, perquè sembla lliurar-los de tota responsabilitat personal, encara que aquesta autoritat no sigui coercitiva. Milgram va comprovar que sense ordres específiques un subjecte infligia el menor dolor possible, però si altres companys seus l'augmentaven, el primer també ho feia encara que no fos en la mateixa intensitat. Browning troba resultats similars:

“La proximitat directa a l'horror de la matança va fer augmentar significativament el nombre d'agents que ja no obeïrien més. D'altra banda, amb la divisió del treball i el trasllat del procés d'execució a camps d'extermini, els policies gairebé no es sentien responsables de les seves accions. Igual que en l'experiment de Milgram en el que no havia supervisió directa, molts policies no van acatar les ordres quan no els vigilaven estretament; atenuaven el seu comportament quan podien fer-ho sense risc personal, però eren incapaços de negar-se obertament a participar en les operacions assassines del Batalló”¹⁷⁶.

Browning no menysprea el factor de l'adoctrinament, però certament no era suficient per convertir aquells homes en assassins. Però res no ajudava tant a la guerra racial com la guerra mateixa que feia veure l'enemic com un altre que pot ser eliminat. Molt més important era el següent aspecte. Era el batalló com a tal el que tenia ordres de disparar contra els jueus, però no cadascun dels individus. “Tot i així, del 80 al 90 per cent del policies van seguir matant malgrat que quasi tots, almenys en un principi, estaven horroritzats i fastiguejats pel que estaven fent. Senzillament, trencar files i donar un pas al front o adoptar obertament una conducta inconformista era quelcom superior per a la majoria dels homes. Els era més fàcil limitar-se a disparar”¹⁷⁷. Això sembla poder explicar-se per la por a deixar el treball brut als altres, per la reprovació moral dels

¹⁷⁵ En els experiments els subjectes crien que realment infringien dolor mitjançant descàrregues elèctriques a altres subjectes quan aquests no donaven la resposta correcta. Aquests experiments van ser realitzats amb l'interès confés de Milgram per esbrinar la conducta dels perpetradors i botxins en l'Holocaust nazi i a més en el context recent del judici a Eichmann. La publicació primera de l'estudi és del 1963 i després fou resumit i publicat al 1974 sota el títol *Obedience to Authority. An experimental view*. Hi ha traducció castellana de l'obra Stanley Milgram, *Obediencia a la autoridad: un punto de vista experimental*, ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1984, 3ª edición.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 321,322.

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 334,335.

companys que podien pensar que l'altre es considerava massa bo per fer això i finalment per la por a trencar l'ideal del ser dur i no feble o covard. Les contradiccions entre la consciència i les normes del batalló van portar a molts a intents de compromís: “no matar els nens en l'acte, sinó conduir-los al punt de reunió, no disparar durant les patrulles sinó hi havia cap “ambició” a prop que pogués donar notícies d'aquests escrúpols, portar als jueus als llocs d'execució i disparar però errar expressament. Sols en els casos excepcionals van romandre indiferents als impulsos dels seus companys, que els cridaven “titelles”, i van poder conviure amb el fet que els demés no els consideressin que “no eren homes”¹⁷⁸.

A partir d'ara, Browning es refereix explícitament al concepte de zona grisa de Primo Levi, en la seva obra *Los hundidos y los salvados*. Tot i que, com ja hem vist, aquesta zona es refereix sobre tot als col·laboracionistes, des del *Kapo* fins als *sonderkommandos*, Browning emfatitza que Levi també apunta la possibilitat de que aquesta zona inclogués també els executors. Browning, tot i comentar amb prudència que mai pot haver-hi una relació simètrica entre víctima i botxins, considera que el concepte de “gris” pot aplicar-se bastant bé al Batalló de Reserva Policial 101. El mateix Levi parla del soldat de les SS Mushfeld a Birkenau que, després de que una noia de 16 anys es va salvar miraculosament tot i ser a una cambra de gas, va dubtar però, finalment, va ordenar la mort de la noia marxant abans de que complissin les seves ordres. Browning posa els exemples de Buchmann, que quan no sentia la protecció de Trapp i era enfrontat a ordres de la Policia de Seguretat Local de Luków, també va conduir a homes als camps d'execució. Aquest cas també es comentat per Goldhagen, però no treu les conclusions que sí treu Browning. I en el centre estava la figura de Trapp, que va enviar a assassinar jueus “plorant com un nen”, però que va substituir polonesos que havien de ser morts, en una típica operació nazi de represàlia, per jueus. A diferència de Goldhagen, Browning conclou que estem, tal vegada no en una zona grisa, tal com l'expressava Levi, però si davant d'homes corrents, grisos, no d'alemanys genocides:

“Aquesta història d'homes grisos no és la història de tots els homes. Els policies de reserva van tenir opcions, i la majoria va cometre actes terribles. Però aquells que van matar no poden ser absolts per la idea de que qualsevol en la seva situació hauria fet el mateix. Perquè, fins i tot entre

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 336.

ells, alguns es negaren a matar i altres deixaren de fer-ho. La responsabilitat humana és, en última instància, una qüestió individual.

Però, al mateix temps, el comportament col·lectiu del Batalló de Reserva Policial 101 té unes implicacions molt pertorbadores. Existeixen moltes societats afectades de tradicions de racisme i que estan atrapades a la mentalitat de setge de la guerra o de la seva amenaça. En totes parts la societat condiciona a les persones a tenir respecte i deferència en vers l'autoritat, i en realitat gairebé no podria funcionar d'una altra manera. En totes parts les persones busquen un ascens en la seva carrera professional. En tota societat moderna, la complexitat de la vida i la burocratització i especialització resultants atenuen el sentit de la responsabilitat personal d'aquells que executen la política oficial. Dins de pràcticament qualsevol col·lectiu social, el grup d'iguals exerceix una pressió enorme sobre el comportament i impulsa unes normes morals. Si els membres del Batalló 101 poden convertir-se en assassins sota aquestes circumstàncies, ¿quin grup d'homes no ho faria?"¹⁷⁹.

Fixem-nos que Browning no està dient que cadascun de nosaltres porti un nazi dins, un nazi latent (seguint l'expressió de John Steiner), sinó que en determinades circumstàncies podem cedir a aquest nazi que vol des de fora dominar la nostra responsabilitat. No es tracta de personalitat, sinó de responsabilitat.

Sobre Goldhagen

Les principals diferències entre Browning i Goldhagen es produeixen respecte a la credibilitat dels testimonis dels perpetradors dels crims. Tot i que no ens interessa entrar a fons en aquest tema, ni en aquest punt del debat, cal veure aquí una diferència que tal vegada mostra molt clarament que la interpretació dels fets, i de les intencions que hi ha darrere, depèn moltes vegades d'una teoria. Goldhagen no pot si no prendre amb sospita els testimonis i, certament, amb poderoses raons; Browning, per la seva banda, considera que la recollida dels testimonis en el cas del Batalló 101 ha seguit uns procediments que els fa fiables. En el primer cas, a banda de totes les argumentacions de mètode, cal veure la tesis durkheimiana de l'autor, segons la qual la consciència individual és fruit de la col·lectiva: els testimonis eren antisemites eliminadors i no cal fiar-se d'ells, sols pretenen exculpar-se anys després de la massacre. Per a Browning, sols mostren la violència d'homes vulgars contra l'enemic en temps de guerra i sotmesos als mecanismes de funcionament de grup. En el que si sembla portar raó Goldhagen és en l'abundós testimoni d'humiliacions, de veure els jueus com a trofeus, etc. El problema està en la quantitat de prova que això representa per a la seva tesi.

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 340,341.

En un epíleg afegit arran de les crítiques de Goldhagen, Browning compara la seva posició amb la del primer. Sense repetir algunes de les semblances i diferències que ja hem comentat, i que es desprenien de la lectura de l'obra, sense fer una comparació explícita, Browning està d'acord amb Goldhagen en la participació de nombrosos alemanys "corrents" en els assassinats col·lectius de jueus i també en l'alt nivell d'entusiasme amb que van participar. En el que estan en desacord és en el paper que l'antisemitisme va jugar en la història d'Alemanya, incloent-hi la era nacionalsocialista, i, en segon lloc, en les motivacions d'aquests voluntaris.

Pel que respecta al primer punt, Browning no està d'acord en el plantejament de Goldhagen d'un antisemitisme eliminador. Això es simplificar i no tenir en compte altres factors que van unir els nazis, com l'anticomunisme. Browning es refereix a la postura de Ian Kershaw, Otto Dov Kulka i David Bankier que es centren en el paper de la indiferència, o, en paraules de Friedlander, en el paper dels espectadors. Kershaw diu que "el camí que va a Auschwitz es va construir amb odi, però es va pavimentar amb indiferència"¹⁸⁰. Però això és una cosa, i una altra explicar l'Holocaust a partir d'un antisemitisme sempre present a Alemanya.

Browning coincideix també amb Goldhagen en que cal observar les actituds i comportaments dels alemanys ordinaris també en els territoris ocupats de la Europa de l'Est i no sols al front nacional, i en que quan en aquests territoris es van trobar amb la tasca de matar jueus, la majoria es van convertir en botxins voluntaris. La diferència està en que per a Goldhagen aquests botxins volien ser botxins d'un genocidi –i aquesta és la segona diferència important respecte a Browning-. En canvi, per a aquest, tot i que van participar activament, i que té en compte les circumstàncies de la guerra i la propaganda exercida que té els seus efectes més devastadors al trobar-se amb els estranys *Ostjuden*, això no pot explicar-se per una imatge cognitiva anterior al 1933, a la pujada de Hitler al poder. En tot cas, els anys de propaganda nazi tenen el seu efecte per la situació mateixa de guerra; no hi ha res que ajudés tan als nazis a fer la guerra de races com la guerra mateixa. En aquesta és molt fàcil excloure a l'enemic de la comunitat humana i subsumir el jueu en la categoria de l'enemic. Però la llarga història de propaganda antisemita no fou un factor suficient per explicar uns fets que no es varen centrar exclusivament en els jueus. Browning destaca com ja s'havien trobat voluntaris abans de la Solució final per a uns 70.000 o 80.000 disminuïts físics i mentals alemanys,

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 361.

que també van ser morts desenes de milers de membres de la intel·lectualitat polonesa, cents de milers de víctimes no combatents d'execucions de represàlia i més de dos milions de presoners de guerra russos. Browning critica les posicions monocausals i uniformadores de Goldhagen que el porten a reduir tota explicació a un antisemitisme omnipresent. Aquest no té en compte que actes de crueltat també van ser perpetrats pel mateix batalló contra els polonesos en una ocasió. Tampoc considera el tracte a altres pobles com el rus i el nombre extraordinari de morts en els primers anys de guerra, molt superior al dels jueus, abans de començar la solució final.

La diferència entre els plantejaments d'ambdós historiadors rau en el concepte del botxí ordinari: per un, el botxí és alemany, abans que nazi; per l'altre, és un ésser humà abans que alemany i nazi. Per a Browning, "el problema fonamental és explicar perquè uns homes corrents –formats en una cultura que tenia les seves pròpies particularitats però que no obstant estava dins de les establertes tradicions occidentals, cristianes i de la Il·lustració– sota circumstàncies concretes, van portar per voluntat pròpia el més gran genocidi de la història de la humanitat". I acaba l'epíleg amb les següents paraules, semblants a les que veurem que dirà Bauman sobre Eichmann i tots nosaltres:

"¿Què importa quina de les nostres descripcions i conclusions sobre el Batalló de Reserva Policial 101 s' apropi més a la veritat? Seria un consol si Goldhagen encertés en que hi ha molt poques societats que posseeixen els requisits previs a llarg terme i cognitiu-culturals per cometre un genocidi, i en allò de que els règims sols poden perpetrar-ho quan la població, en la seva immensa majoria, tenen la mateixa opinió sobre la seva prioritat, justícia i necessitat. Viuríem en un món més segur si ell tingués raó, però jo no sóc tan optimista. Em temo que vivim en un món en el qual la guerra i el racisme són omnipresents, en el que els poders de mobilització i legitimació governamentals són poderosos y creixents, en el que el sentit de responsabilitat personal es veu cada cop més atenuat a causa de l'especialització i la burocratització, i en el que el grup d' iguals exerceix una tremenda pressió sobre el comportament i estableix normes morals. Em temo que en un món així, els governs moderns que desitgin cometre un assassinat en massa rara vegada fallaran en el seu intent per no ser capaços de fer que uns "homes corrents" es converteixin en els seus "botxins voluntaris"¹⁸¹.

Així, doncs, el problema per a Browning no és que fills alemanys de la Il·lustració duguessin a terme aquests actes, sinó que ho feren humans fills de la Il·lustració. Com ha senyalat Robert Eaglestone a *The Holocaust and the Postmodern*, Goldhagen i Browning poden ser entesos en les seves diferències en funció d'on es posi l'èmfasi en les paraules de Primo Levi sobre la zona grisa. Per a Goldhagen, hauríem de quedar-nos

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 394,395.

en la radical diferència entre els perpetradors i les víctimes, mentre que per a Browning, qui assumeix explícitament la seva referència a Levi, hauríem de destacar, sense negar aquesta diferència, la possibilitat de no veure els perpetradors com a assassins previs a la seva acció, sinó com a homes com nosaltres que es van convertir en tals. Segons Eaglestone, Goldhagen té una visió més cultural del fenomen, més en la línia explícitament marcada pel mateix autor de que cal mirar amb mirada d'antropòleg la societat alemanya i el seu antisemitisme. En contrapartida a aquest "aïllament", Browning respon amb la seva equiparació entre els estudis com els de Milgram i les conclusions que extreu de l'examen dels documents. Segons Eaglestone, a la mirada d'antropòleg o etnòleg del primer, correspondria un concepte de naturalesa humana en Browning filla de la Il·lustració que veuria una naturalesa humana comuna en tot temps i lloc, i així caldria explicar el fet de que "també nosaltres podríem fer-ho". Però creiem que aquesta explicació no fa justícia. El que pretén mostrar Browning és que les circumstàncies podrien fer-nos actuar de la mateixa manera, "manera" que d'altra banda no és homogènia, ja que malgrat tot i va haver els qui es van negar. Browning no tracta de buscar una naturalesa humana comuna com la de la Il·lustració, sinó més aviat una condició humana que és influenciable i que en uns determinats procediments poden fer-la actuar com en el cas analitzat. En tot cas, la seva concepció de l'esser humà estaria més pròxima a la visió més pessimista i cristiana, al veure una mena de pecat original que pot dur a l'esser humà, en circumstàncies propícies, a convertir-se en el repetidor de l'acció fratricida de Caín. De fet, el caràcter no únic en quant a barbaritats i matances de l'Holocaust, el fet de que de diverses maneres la història es repeteix, no permet fer una lectura com la d'Eaglestone. La diferència entre Goldhagen i Browning està més aviat en que un explica el procés des de les idees que determinen l'acció; l'altre, tal vegada restant excessivament la importància d'aquelles, dona importància al procés en si mateix, de manera que nosaltres podríem fer el mateix. I això justament perquè, com diu Browning, no hi ha un determinisme (que si es pot veure en la tesi de Goldhagen) per actuar, ni una ideologia que sigui tan potent per dur-nos a decidir actuar d'aquesta manera. L'esser humà de Goldhagen se sembla més a un determinisme sociològic (idea molt decimonònica) en la que la societat pot escriure el que vol en la ment humana (idea del segle XVIII), mentre que l'estudi més multicausal de Browning presenta un ésser humà menys determinable.

El mèrit que si cal atorgar a tots dos és el haver-se fixat en el paper dels homes

corrents, dels qui combinaven les matances amb la seva vida quotidiana. Goldhagen ho fa des de fora, observant un fenomen històric amb la curiositat de qui observa una societat tancada. I així és difícil, com pretén explícitament l'autor, intentar posar-se en el lloc dels perpetradors i intentar explicar els seus motius i les seves accions. Browning ho fa també posant-se en el paper dels motius de les accions dels perpetradors, però el seu punt de partida fa més sostenible aquesta posició. Això, com explícitament diu l'autor, no implica comprendre ni justificar. I tal vegada aquí hi ha una de les causes de que l'obra de Browning no hagi tingut la mateixa difusió que la de Goldhagen –tot i que aquesta hagi rebut fortes crítiques per part de la comunitat d'historiadors-; la tesi de Browning implica que si podem explicar els motius és que tal vegada la divisió que podem establir al llegir els relats entre els perpetradors i els espectadors dels fets de l'horror no és tan diàfana. Donald Bloxham i Tony Kushner, a *The Holocaust: Critical Historical Approaches*, ho expressen així¹⁸²:

“El gran èxit popular de l'imaginari de Goldhagen, d'alemanys sanguinaris actuant com a “executors voluntaris”, en contrast amb la relativament desconeguda obra de Browning i el seu retrat de mundans “homes ordinaris” en un batalló de policia derivant cap a un assassinat de masses, suggereix que preferim veure els nostres assassins com a sàdics malvats”.

Fins ara sempre s'havia dividit el genocidi en els perpetradors i les víctimes, però no es tenia en compte els espectadors mateixos. I és aquí on hi ha la reticència a acceptar entrar en l'estudi d'aquest fets pel perill que comporta: “L'assumpte moral respecte als espectadors prové de la complaent assumptió de que pocs de nosaltres hauríem sigut perpetradors, i un optimisme igual de que no volem ser les víctimes, mentre que al mateix temps sabem que en una era de comunicacions globals gairebé instantànies, som tots co-testimonis, encara que sigui a través dels mitjans, dels genocidis, les neteges ètniques i altres manifestacions d'extrem racisme i violència que embruten el món contemporani”. I conclouen: “En qualsevol cas, mentre les ambigüitats i contradiccions de la naturalesa humana fan l'estudi dels espectadors tan fascinant, i en darrer terme rellevant per avui, sembla que hi hagi poc desig de que això sigui portat a la llum en els estudis sobre l'Holocaust”¹⁸³.

¹⁸² Donald Bloxham i Tony Kushner, a *The Holocaust: Critical Historical Approaches*, Manchester University Press, Manchester, New York, 2005, pp. 182,183.

¹⁸³ *Ibid.*, pp. 184,185.

La postura de Browning, així com la repercussió del debat sobre l'Holocaust en el debat sobre la modernitat i la postmodernitat, ens porta a un autor, ja referit per Browning, que en els últims anys s'ha convertit en tot un referent en l'anàlisi de la dialèctica entre tots dos períodes culturals. Ens referim a Zygmunt Bauman, qui seguint línies ja encetades per Hannah Arendt, ha relacionat tots dos debats.

9. ZYGMUNT BAUMAN: ELS RESIDUS DE LA MODERNITAT

L'estudi del nazisme i de l'Holocaust ocupa dues de les obres més importants de Bauman: *Modernity and Holocaust* (1989) i *Modernity and Ambivalence* (1991). Els plantejaments de fons d'aquestes obres afecten no tan sols als fenòmens històrics més evidents, sinó també a la modernitat que dona allotjament a aquestes configuracions històriques. Les conclusions a les que arriba Bauman serveixen per analitzar també la postmodernitat. Així, encara que el gruix d'aquestes pàgines està dedicat a la crítica de Bauman a la modernitat, hem plasmat també les seves principals implicacions per a la crítica del moment actual. El fil conductor que possibilita aquesta aplicació és el del estudi de com es construeix la identitat del individu en mig dels processos uniformadors de socialització.

Sense pretendre explicar l'obra a partir de la biografia, la sociologia de Bauman és la de qui ha viscut sempre com a estranger: com a jueu i com desil·lusionat del comunisme. El pensador polonès entén la modernitat com un procés de secularització en el que l'ésser humà pren sobre les seves espatlles la labor de separar l'ordre del caos. En aquesta gènesi moderna, els individus han de construir una identitat que ja no els és donada prèviament, como al pelegrí cristià, sinó que ha de construir-la per sí mateix. Però la pretensió de establir l'ordre i esborrar tota ambivalència té com a conseqüència que la possibilitat de construir la identitat de aquells situats en els marges o en el extraradi del projecte racionalitzador els és negada o configurada de partida segons les definicions del esmentat projecte. Respecte als inquilins de l'ordre, la identitat mai no és assolida perquè el procés racionalitzador mai no pot ser completat. El que és propi de la modernitat líquida consisteix en que el pelegrinatge es substituït pel nomadisme en el que la identitat fixa ha de ser rebutjada perquè el que és important és estar en camí. Els efectes col·laterals del món líquid consumista són els nous estrangers, constituïts pels emigrants, els exiliats i els refugiats. El substitut opulent del pelegrí es ara el turista; el substitut pobre és el vagabund.

El projecte de Bauman també pot ser vist a partir de la seva intenció de restituir la dimensió moral de la persona com a últim reducte en front dels processos de socialització. Deutor de Levinas en aquest punt, Bauman dona repetidament l'exemple de Caïn como el del dilema moral de l'ésser humà: acceptar la seva responsabilitat o

eludir-la. En un món secular la moral no és un manament, és una opció que tan sols pot tenir forma como a responsabilitat davant la crida de l' altre¹⁸⁴. A la Bíblia, Caín, després de l'homicidi, amaga el seu semblant i es converteix en el primer ser errant, el primer nòmada que paradoxalment construeix la primera ciutat¹⁸⁵. Si San Agustí, a *La ciutat de Déu*, va agafar aquest fet fundacional com la diferència entre els pelegrins de la ciutat celestial i els nòmades de la ciutat terrenal, la sociologia de Bauman pretén mostrar que l'homicidi no és la única opció possible, que la ciutat dels humans pot construir-se mirant el rostre de l' altre.

9.1. LA MODERNITAT I L' HOLOCAUST

L' Holocaust serveix como a tema vehiculant de l' obra de Zygmunt Bauman o, almenys, de bona part d' ella. L' escriptor polonès comença constatant els diversos punts de partida dels que ha sigut objecte l'estudi sobre l' Holocaust: como una tragèdia del poble jueu, com una més (tal vegada la més terrible) de las atrocitats i barbaritats de la història o com la culminació de l' antisemitisme anterior.

A *Modernity and Holocaust* la tesis central és que el genocidi jueu no és concebible fora del marc de la modernitat. L' Holocaust, segons el sociòleg polonès, reflexa el que és el projecte de la modernitat en un dels seus possibles destins complerts. I això cal ser remarcat: no es tracta d' una *condició suficient*, ja que d'aquesta manera entrariem en un discurs antimodern que veuria en l'abandonament del vell ordre la causa de tots els mals. No hi ha una destinació única a la que calia arribar. Però sí es una *condició necessària*: l' Holocaust és la realització d' una de las possibilitats que tan sols podia donar-se a la modernitat.

Holocaust i sociologia

Igualment important és la idea de que la pròpia cultura es també un camp alliçonador, ja que la cultura és també un medi de posar ordre, de col·laborar en el projecte modern de eliminar la opacitat del món humà. De manera que no és tan sols l' Holocaust el que

¹⁸⁴ Al respecte, vegeu Manuel Cruz, *Las malas pasadas del pasado*, ed. Anagrama, Barcelona, 2005, pp. 89 i ss. El professor de la Universidad de Barcelona identifica el concepte de responsabilidad amb el de secularització.

¹⁸⁵ Jacques Ellul, un autor de referencia per a Bauman, al 1970 va donar a llum *The meaning of the City* (publicat en castellà per l'editorial La Aurora, Buenos Aires, 1972) on desenvolupa l'estudi de la història de la ciutat i de les construccions en temps veterotestamentaris a partir de l'acte de Caín.

ens parla de la modernitat, sinó el propi estudi sobre el Holocaust el que ens revela la naturalesa de la nostra autocomprensió, de nosaltres mateixos. I, en concret, Bauman parla de la sociologia. En les seves pròpies paraules: “Els estudis sociològics que s’ han fet fins ara venen a demostrar, més enllà de qualsevol dubte raonable, que l’Holocaust té més a dir sobre la situació de la sociologia del que la sociologia, en el seu estat actual, pot afegir al nostre coneixement del que va ser l’ Holocaust”¹⁸⁶. La naturalesa de la sociologia és la mateixa que la de la ciència i la tècnica que van fer possible l’ Holocaust: Bauman considera que la separació entre moral i sociologia, la proclamada neutralitat moral del sociòleg, és la mateixa que del nazisme i de la perpetració del Holocaust.

Per a Bauman, d’altra banda, la sociologia no pot fer “transparent” la societat, perquè aquesta mateixa és ambigua, no diàfana. Dit d’ una altra manera: allò no desvetllat, allò ocult en la modernitat, és la opacitat mateixa. A l’ únic clar que es pot arribar és a la consciència de la ambigüitat humana. Així, el nostre sociòleg rebutja l’ideal marxista de transparència si entenem per aquest l’arribar a una veritat objectiva i definitiva que caldria rescatar. L’ únic clar són les ombres de la condició humana¹⁸⁷. Per aquesta raó, la moral, com la capacitat d’elegir entre distintes opcions, segueix sent prioritària per a Bauman: la moral és ambigua, el que fa la societat és manipular-la, però no formar-la. El desig de gestionar-la socialment és un desig d’ eliminar l’ ambigüitat. Això darrer és la *socialització* en detriment de la *socialitat* (distinció aquesta que té el seu deute explícit en George Simmel¹⁸⁸).

Modernitat i burocràcia

Sens dubte, la relació entre modernitat i Holocaust és admesa generalment. Però el que està en discussió és la naturalesa d’ aquesta relació, es a dir, si l’ Holocaust ha d’ explicar-se com un efecte de la modernitat o a partir d’ altres aspectes como l’ antisemitisme preexistent. Bauman considera que l’ Holocaust no és merament un fenomen jueu (d’aquí el seu rebuig a l’antisemitisme com a principal categoria explicativa), però tampoc és simplement un fenomen alemany (els pogroms, els plans d’ eugenèsia i de neteja racial també estaven en la ment de polítics i d’enginyers socials

¹⁸⁶ Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto*, Sequitur ediciones, Madrid, 2006, 3ª edición, p.23.

¹⁸⁷ Veure, Zygmunt Bauman i Keith Tester, *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, ed. Paidós, Barcelona, 2002, p. 52.

¹⁸⁸ Veure la introducció a *ibid.*, pp. 24,25

d'altres països europeus i dels Estats Units). És aquesta evidència la que dona més força a la tesis del pensador polonès: l' Holocaust és essencialment un fenomen modern.

Fins a l' arribada de la modernitat, el jueu era un exemple més de la separació de castes. Vivia a part, però hi havia unes regles que permetien el contacte i a la vegada la identitat del jueu i del no-jueu; de aquesta forma es salvava l' amenaça que representava l'estranger. Els jueus, però, ocupaven un lloc destacat dins de la categoria de l'estranger, en quant missió escatològica: eren el *alter ego* necessari del cristianisme, constituïen l'altre mitjançant el qual es reconeixia a sí mateix el Mateix. Però aquest estranger privilegiat seguia sent també el veí.

El que la modernitat feu va ser heretar al jueu, no ja en la seva condició concreta, sinó com a categoria psicològica: en paraules d' Hannah Arendt, la "judeïtat". La modernitat es caracteritza per la recerca de l' ordre, ordre que ha d' eliminar tot caos, tot desafiament a la transparència. El jueu conceptual s'escapa a aquesta transparència, és opac. El jueu és el viscos (seguint a Sartre), o el bavós (terme de l' antropòloga anglesa Mary Douglas). Encara que Bauman no hi profunditza, els jueus queden així convertits en el resum de tots els mals: son la nació sense nació, el prototip del capitalista i del anticapitalista, etc., sent així els protagonistes de tota mirada, els actors involuntaris d' un escenari "prismàtic". El caràcter ambigu del jueu es converteix en el punt de convergència de totes les demés ambigüïtats. Aquest caràcter paradigmàtic del jueu resideix en la seva universalitat, no temporalitat i extraterritorialitat.

La modernitat fa que es difuminin els grups i les seves diferències. El que molestava dels jueus era precisament el que pretenguessin perdre el seu caràcter distintiu, car això amenaça la recerca moderna de la identitat. El racisme és en essència el considerar que la identitat ja està donada, que l'esser humà és el que és abans d'actuar. Per aquesta raó, l'odi envers els jueus ja no es pot entendre en termes de religió, sinó que la diferència hi ha que buscar-la en el terreny natural, en la llei natural. El racisme ha d'entendre's, doncs, en el context modern de la recerca de l' ordre, de la producció del disseny, de l'arquitectura d'un nou món produït socialment, com la jardineria es diferencia de la sola naturalesa.

El racisme es diferencia, doncs, de la simple *heterofobia*. Per a Bauman, aquell combina les tècniques de la arquitectura i la jardineria modernes. És, abans que res, una mesura política i sols secundàriament una ideologia. I, com a política efectiva, sols és comprensible i possible amb els avenços de la ciència moderna, la tecnologia i les

formes modernes del poder estatal. La culminació d' aquesta política, l' extermini, és solidaria de dos fets: una teoria mèdica-terapèutica i la burocràcia. A *Modernity and Holocaust*, Zygmunt Bauman es centra en el segon aspecte, deixant per a obres posteriors un desenvolupament més complet de la primera.

Bauman comença el seu estudi a partir de l' anàlisi monumental de Hilberg, sobre la destrucció a Europa dels jueus, i de l' estudi d' Arendt sobre el totalitarisme, per tal de mostrar que el que és propi del genocidi dels jueus consisteix en el procediment burocràtic que finalitza en l' extermini. Seguint la concepció “weberiana” de la modernitat como la “gàbia de ferro”, Bauman considera que la forma que adquireix el genocidi en els camps d' extermini sols és possible amb una maquinaria burocràtica que separa els mitjans dels fins. Així, seguint el concepte de “mediació de l' acció” de John Lachs, cada pas que condueix en una llarga cadena fins l' extermini és sols un tram que té un objectiu final que no és visible, i en el que cada acció queda justificada com un finalitat en sí mateixa i que no té en compte les següents ni la resolució final a la que condueixen. Per aquesta raó, cada pas intermedi, en la seva indiferència, és tan important com qualsevol altre.

El que confereix singularitat i normalitat a l' Holocaust és, doncs, la gestió de la violència mitjançant la burocràcia. Bauman destaca dos fets de la configuració burocràtica del Holocaust: 1) Tot pot posar-se al servei de l' objectiu burocràtic final, podent tenir autonomia funcional relativa els agents, encara que l' objectiu no s' ajusti a la seva filosofia moral. Les pautes morals són irrellevants respecte a l' èxit tècnic de l' operació burocràtica. 2) La deshumanització dels objectes de les operacions burocràtiques. Una vegada aquesta es produeix, son despullats de les seves exigències morals.

Contra la tesis de *La personalitat autoritària*, de l' estudi dirigit per Adorno, que explicava el domino nazi como el resultat de la personalitat autoritària i de la debilitat dels qui obeïen, Bauman sosté que el nazisme i l' Holocaust s' expliquen més pel paper dels individus corrents en una dinàmica d' autoritat i subordinació. La postura dels col·laboradores de l' obra mencionada tenia la virtut de exculpar a la major part del poble alemany i del home i la dona moderns. Però Bauman, a partir dels polèmics experiments de Stanley Milgram, sosté que la crueltat que homes corrents no executarien en les seves vides “normals” és possible gràcies al procés descrit de

burocratització: “la crueltat té escassa connexió amb les característiques personals dels qui la perpetren i sí té una forta connexió amb la relació d’ autoritat i subordinació, amb la nostra normal i quotidiana estructura de poder i obediència”¹⁸⁹. Per això, “la notícia més atterradora que va produir l’ Holocaust, i el que sabem dels qui ho van dur a terme, no fou la probabilitat de que ens poguessin fer “això” sinó la idea de que també nosaltres podíem fer-ho”¹⁹⁰.

Això és possible perquè el procés mateix en el que l’individu està immers s’amaga a la visibilitat respecte a les víctimes. El procés seqüencial, de petites passes, fa factible el no sentir-se culpable, però també fomenta el silenci de la consciència: un petit pas sols pot exonerar-se de responsabilitat considerant-lo como a tal, seguint, per tant, amb el procés: “per amagar la brutícia cal romandre perpètuament en el fang”¹⁹¹. “Quant més racional sigui l’ organització de l’acció, més fàcil serà causar sofriments i quedar en pau amb un mateix”¹⁹². Aquesta no visibilitat impedeix la proximitat amb les víctimes, separant així les consideracions morals de les accions, de manera que “la doble proesa de la burocràcia és la moralització de la tecnologia unida a la negació del significat moral de les qüestions no tècniques”¹⁹³. Aquesta obediència a la cadena i aquesta llunyania respecte a la repercussió de les seves accions, és el que Bauman denomina “responsabilitat flotant”. A partir dels experiments de Milgram, Bauman sosté que el nazisme va fer possible tot aquest entramat al ser un règim totalitari que va desfer el pluralisme existent en tota societat, silenciament així la veu de la moral.

Però aquesta veu no sempre pot ser silenciada. Això és el que Bauman denomina, seguint a Levinas, la “santedat”. Com si d’ una reformulació de l’ètica kantiana es tractés, la santedat no és anar més enllà del que és humà, el diví complir sense esforç amb el deure, sinó la moral que sols sofrint escapa a la seva manipulació social. Exemple d’això son els qui van arriscar les seves vides para salvar les dels altres. Com va mostrar Hannah Arendt, alguns homes van actuar sense necessitat de regles en una situació per a la que no hi havia res estipulat. A partir d’ aquesta excepcionalitat assenyalada per Arendt i també per Nechama Tec, arriba Bauman a confiar en que la moralitat pot sobreviure al seu intent de domesticació social. D’aquesta manera, el

¹⁸⁹ *Modernidad y Holocausto*, op. cit., p. 183.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 181.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 188.

¹⁹² *Ibid.*, p. 185.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 190.

pensador polonès respon també al tan debatut tema de la culpabilitat dels supervivents, per el sol fet de ser tals, o dels qui no van ser tan valents i val col·laborar (tema encetat per Arendt en el seu estudi sobre Eichmann). La santedat no era obligada, perquè en la lògica exposada del genocidi nazi, ningú no devia res a ningú. La responsabilitat moral és un regal.

9.2. LA MODERNITAT I EL RESIDU DE L' AMBIVALÈNCIA

Bauman prossegueix en aquesta obra l' anàlisi de la modernitat, donant un lloc destacat altra vegada al genocidi dels jueus. Si en la obra anterior es va centrar en l' aspecte burocràtic como un dels elements de la seva possibilitat, en aquesta obra es centrarà en el que havia anomenat mèdic-terapèutic. A *Modernity and Ambivalence*, Bauman justifica l' exemple de l' a assimilació dels jueus -de manera semblant a com en l' obra anterior justificava l' atribució del Holocaust a la modernitat como la realització d' una de les seves possibilitats- i entre les raons donades destaca el fet de que la modernitat és produís a Alemanya de forma reflexiva, conscient¹⁹⁴.

I ho farà guiat pel concepte que serà la seva condició de possibilitat, però també la seva dissolució: l'ambivalència. Helena Béjar, en el seu estudi sobre Zygmunt Bauman¹⁹⁵, apunta que, encara que ja Montaigne, Pascal o La Rochefoucauld fan referències a la ambivalència, es tracta d' un concepte posat en circulació en el 1910 per Bleuler, que distingeix tres tipus: l'emocional o afectiva, la conativa o volitiva i la intel·lectual o cognitiva. Segons Béjar, Bauman entén la ambivalència en aquest darrer sentit, com la possibilitat d'assignar un objecte a més d' una categoria, i per això la considera un desordre del propi llenguatge. Però ha de ser celebrada, car es convertirà en el límit del poder.

La modernitat és el desig d' eliminar aquesta ambivalència que es converteix en la despesa residual (*waste*) d' aquella. I aquesta ambivalència es manifesta essencialment en allò natural, en allò no sotmès a la enginyeria social. De manera semblant a la tesis d' Erich Fromm a *Escape from Freedom* (obra a la que més d' una vegada es refereix

¹⁹⁴ Per a veure totes les raons exposades per Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge, UK en col·laboració amb Blackwell Publishing, Oxford, UK, 1991, reimpressió 1998, pp. 107-110.

¹⁹⁵ Helena Béjar, *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman*, ed. Herder, Barcelona, 2007, pp. 27 i ss.

explícitament Bauman), per al sociòleg polonès, l' ésser humà és lliure, però aquesta llibertat també produeix incertesa. La modernitat és el desig de gestionar aquesta incertesa, posant ordre i eliminant el desordre, el que es converteix en objectiu polític amb el recolzament de la cultura com a factor uniformador. Aquest treball projecta la dicotomia existencial de la naturalesa humana en dicotomies socials com normal/anormal, sa/malalt, etc. Però al capficar-se en clarificar augmenta la incertesa, perquè la seva eliminació no és assumible de manera absoluta, en tant que és una condició humana que sempre espera como a destí. És un esforç tantàlic perquè quan sembla que està a l'abast, s'acaba escapant. Quant més coneixem, més difícil és categoritzar el món. Quant més penetrem la realitat, més terra hem d' apartar. Quant més avancem en l' ordre, més ambigüitat produïm. A més seguretat, més por a perdre-la.

En el món premodern, segons Bauman, l'ordre no pretén eliminar el caos, sinó gestionar-lo per a conviure amb ell; la modernitat és l' intent de fer la separació. I aquest projecte és social, perquè l' ordre sols ho és si és produït. L'ésser humà substitueix a Déu como a legislador en un món que es converteix en el seu jardí. El postulat baconià de dominar la naturalesa és una expressió de la lluita humana per fer seu el món i legislar eliminant així la incertesa del seu estar en ell. Bauman assenyala com la filosofia i la ciència van de la mà del poder polític. Com expressa Glaucó en el mite platònic de la caverna, el que és propi del savi és baixar a la caverna, governar. La filosofia moderna, como diu Kant, ha de legislar, i aquest caràcter l'equipara en funcions al poder polític. Científics com Haeckel, Galton o Haldane són exemples d' aquest paper legislador del saber que està al servei de l' ordre mèdic-terapèutic. El paper de la ciència respecte al nazisme és vist per Bauman en la línia de la seva obra anterior. Tornant a referir-se a Milgram, Bauman considera que en la ciència no hi va haver neutralitat, la suposada objectivitat era ja una manera de col·laboració, plasmada especialment en les estructures burocràtiques. El genocidi és l'acció emancipada de les seves conseqüències morals; va ser un acte d' enginyeria social racional, no va ser el fruit de passions irracionals.

Totes les visions d' un ordre artificial són, per necessitat, inherentment asimètriques i dicotomitants. Totes les categories socials tenen una estructura dicotòmica que podem resumir en la de amics/enemics. Però hi ha alguns elements estranys que són inclassificables. Com en termes prestats de Derrida, el *pharmakon*, el *himen*, el

suplement. Alguns estranys són categoritzats precisament com els que no admeten categoria, como els “indecidibles”. En la modernitat, el jueu simbolitza i resumeix totes les dicotomies mateixes en quant que és vist com el causant de tots els mals des del punt de vista burgés, des del proletariat: és capitalista i anti-capitalista, és modern i reaccionari... Por aquesta raó és un indecidible, perquè no se'l pot situar en cap dels dos costats amb precisió. El que pretendrà el procés històric d' assimilació a Alemanya és resoldre aquest lloc ambigu. Però la seva manca d' èxit convertirà el jueu en la expressió del fracàs categoritzador de la societat.

Bauman, como Arendt en la obra sobre els orígens del totalitarisme, situa el projecte modern en el context de l'Estat-nació. L' Estat estén el seu govern sobre un territori abans de reclamar l' obediència de la població. La labor consistirà en rectificar artificialment la població integrant del seu territori en els que podem considerar com “errors de la naturalesa”. El problema és quan hi ha alguna cosa que no pot ser assimilada de cap manera, que no pot ser corregida, que no pot amagar-se per molt que es dissimuli. Bauman, utilitzant el terme de Goffman, el considera com l' *estigma*. L'estigma és la forma de marcar l'estranger, de prevenir-se dels seus perills, de enfrontar a nivell cognitiu i polític la inseguretat que crea. El que uneix a estigmatitzadors i estigmatitzats és que tots dos busquen una identitat es que mai trobaran: els primers perquè la recerca de transparència, d'ordre, sempre produeix més opacitat, més ambigüitat; els segons perquè, d'entrada, són considerats ja como no assimilables, i la possibilitat de configurar la seva pròpia identitat –a diferència de l' enemic tradicional- els és negada: això és el que manifestarà en tota la seva plenitud en el genocidi jueu.

L'ambivalència es manifesta en la paradoxal situació de estigmatitzadors i estigmatitzats: els primers van veure en el jueu cosmopolita el remanent de la Il·lustració; i els jueus que així eren considerats es veien a sí mateixos, per aquesta condició, com els vertaders representants de la cultura alemanya, la que cercava allò universal i no allò particular. Aquesta situació era deguda a la pròpia naturalesa del procés de emancipació: mentre que a França, després de 1789, els jueus eren assimilats com a ciutadans de drets i com a integrants de la nació (com a francesos), a Alemanya l' assimilació sols ho va ser en el terreny de la ciutadania, però no en el nacional. La postura il·lustrada, expressada en el *Natan el Savi* de Lessing, consistia en la tolerància, però sense deixar de veure els jueus com una cosa estranya. Els intents racionalizador

del judaisme, des de Mendelsson a Cohen, van quedar circumscrits al terreny de la cultura: volien demostrar que el jueu era alemany de veritat, perquè el vertader alemany era l'home universal, es a dir, ni alemany ni jueu. Però la cultura no basta per esborrar l'estigma: els alemanys enemics de la Il·lustració veien els jueus com a jueus, els alemanys partidaris d'aquella com a encara-no-alemanys.

La construcció personal de la ambivalència

La configuració de la identitat en el context de l'assimilació presentava una doble problemàtica: per un costat, està donada pel simple fet de pertànyer a aquesta categoria dels inclassificables; d'altra banda, l'exigència de l'assimilació sols podia donar-se individualment, doncs l'assimilació consistia precisament en deslligar-se d'aquest grup. L'assimilació es fa impossible, en primer lloc, perquè pel simple fet de deslligar-se del grup d'origen hom portava amb sí sempre la senyal de la seva condició de nouvingut. En segon lloc, el fet de l'adopció d'una cultura nativa sempre és qüestionar-la i, per tant, és una prova de la seva condició d'estrany. En aquest punt, Bauman critica el liberalisme per la seva pretensió d'assimilació cultural dels estranys: l'alliberament respecte al grup d'origen és premiada com a recompensa als esforços individuals de transformació.

Kafka representa de manera exemplar el fracàs de l'assumpció individual del destí en la situació del jueu assimilat. Walter Benjamin, en el seu escrit sobre Kafka, fa un símil revelador: "en ocasió de la cèlebre conversació de Erfurt entre Napoleó i Goethe, aquell va substituir el fat per la política. Canviant de paraula, Kafka hauria pogut definir l'organització com a destí"¹⁹⁶. El jueu era l'individu que, como els protagonistes de Kafka, era obligat a ser culpable: la culpa de los jueus és como un pecat original del que no hi ha conversió possible, el càstig del qual serà aviat executat en un infern col·lectiu i administrat. I aquesta és la càrrega del jueu, com diu el propi escriptor txec en *Cartes a Milena*: "tot té que ser adquirit, no sols el present i el futur, també el passat"¹⁹⁷.

Al respecte, cal recordar la posició de la Praga de Kafka: està en el límit del jueu occidental i del *ostjuden*, del jueu sense dissimular, el vertader representant del jueu com a paria. És més, Praga era la ciutat a on, com assenyala Traverso¹⁹⁸, l'assimilació cultural podia ser exemplificada millor. Tota l'esfera cultural de Praga estava dominada

¹⁹⁶ Walter Benjamin, "Kafka", en *Iluminaciones IV.*, ed. Taurus, Madrid, 1998, p. 146.

¹⁹⁷ Citat per Bauman, *Modernity and Ambivalence*, op. cit., p. 155.

pels jueus, el que convertia a la cultura en “jueva” i, per tant, en digna de rebuig per als no jueus. Per la seva banda, els jueus de l’Est constituïen, en expressió de Norman Cohn, els “dimonis interiors” de l’ assimilació occidental: eren l’ expressió visible de allò que tot jueu assimilat ocultava, el grup del que no podien desembarassar-se. La comunitat dels assimilats tenia en els jueus de l’Est el retrat sense disfressa del jueu ocult que possibilitava aquella¹⁹⁹.

La diferència entre el jueu occidental i l’ oriental es així, doncs, la visualització de la dialèctica entre el col·lectiu i l’ individual, entre la comunitat d’ origen i la de destí que sempre porta dins seu la primera. Bauman segueix a Kafka qui en els seus *Diaries* compara la situació de l’ individu jueu fronterer amb un llangardaix que produeix curiositat per al passejant que ensopega amb ell, mentre que no produeix aquest sentiment si està en companyia d’altres. Perquè és el no-jueu qui ha de determinar si el jueu ha superat la prova de eliminar la seva judeïtat. D’ aquesta manera, el jueu es converteix també en objecte de la curiositat de qui mira el món amb els ulls del turista, de qui busca l’exòtic²⁰⁰.

El pensador polonès dedica pàgines a destacar com els esforços per mostrar la seva germanitat eren una prova més de la seva condició. Si l’esforç modern per la claredat és tantàlic, el del jueu que assumeix aquesta fita es converteix en una labor digna de Sísif, és sempre tornar a començar. La seva construcció d’identitat ve marcada per desmentir la identitat atorgada pels assimiladors. Com deia Philip Roth, a qui cita el pensador polonès, “els jueus són gent que no són el que els antisemites diuen que són”. Diu Bauman, en un dels passatges més clarividents, el següent: “Els jueus assimilats van actuar sota la pressió de provar la seva germanitat, i cada intent de provar-la era usada contra ells como l’evidència de la seva duplicitat i, amb tota probabilitat, de les seves subversives intencions. El cercle fou delimitat per romandre viciós, per la simple raó de que els valors que reclamaven als jueus per guanyar acceptació eren els que convertien la seva acceptació en impossible”²⁰¹.

¹⁹⁸ Al respecte, Enzo Traverso, *Los judíos y Alemania: “ensayos sobre la simbiosis judeo-alemana”*, ed. Pre-textos, Valencia, 2005, p. 43.

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 77-79.

²⁰⁰ Ja Hannah Arendt va assenyalar en termes semblants aquest aspecte a *Los orígenes del totalitarismo. I. Antisemitismo*, op. cit., p. 108. Arendt parla del jueu com a motiu de distracció per a la societat burgesa en un moment històric d’aburriment”, no restringint-se al jueu de l’Est.

²⁰¹ *Modernity and Ambivalence*, op. cit., p. 121.

Una de les conclusions més importants, al nostre entendre, entre aquelles a las que arriba Bauman, és que molts jueus al final van trobar que no s'havien assimilat a l'Estat-nació, sinó al procés mateix d'assimilació. És el constatat fenomen de que els jueus que pretenien deixar de ser-ho sols torbaven la seva comunitat en companyia dels altres que també volien negar el seu origen. D'aquesta forma, els jueus de l'assimilació quedaven així indefectiblement reconeguts per una ombra de la qual els hi era impossible desembarassar-se.

Els residus de la modernitat: la revenja de l' ambivalència

Si l'exacerbació del racisme serà l'única sortida després del fracàs polític de l'assimilació, l'atribució de la categoria de l'estranger al que no té les seves arrels en l'Estat-nació serà la sortida cultural. El jueu es converteix per la seva condició paradigmàtica en l'estranger universal, l'estranger de la nació no-nacional, l'última incongruència que la modernitat no pot domesticar. El pensador polonès considera que el fracàs de l'assimilació cultural revelarà que l'ambigüitat no pot de cap manera ser extirpada, a pesar del projecte modern, mostrant finalment que l'origen és el que està al final. I és que és en les obres d'aquests estrangers a on l'assimilació al procés mateix d'assimilació dinamita a aquest des de dins, convertint-se així aquells en els "enterradors de la modernitat".

Són enterradors de la modernitat per diversos motius: en primer lloc, per enderrocar el projecte dicotomitzador de la modernitat amb les seves pròpies armes. Un dels casos més rellevants és el de Freud. Amb l'aplicació de nombrosos conceptes per el que és normal i el que és patològic i, per extensió, per a totes les categories dicotòmiques excloents de la societat panòptica, mostra que l'ambivalència forma part de la condició humana mateixa que la modernitat va tractar de categoritzar i normalitzar.

El segon motiu, íntimament relacionat, és el del fracàs de l'instrument en tal propòsit: el llenguatge. Bauman segueix una línia comuna d'incidir en l'aspecte més "postmodern" de Freud: la impossibilitat d'un esclariment hermenèutic. El món es converteix en un gran text sense límit d'interpretació, com els somnis o els símptomes. Partint dels estudis de G. Scholem sobre la càbala, Bauman considera que la falta de univocitat en el llenguatge no és una absència a lamentar, sinó el regal de Déu.

Reflexions semblants farà sobre Kafka i el llenguatge. A *Modernity and Ambivalence*, el pensador polonès, seguint un estudi de Jill Robins sobre les paràboles de l'escriptor

de Praga, destaca els problemes del ús del llenguatge per categoritzar el món, com es reflexa en l'abundant construcció paratàctica. Tot això és senyal de la dificultat de situar-se en un món, de fixar la seva residència, de donar per finalitzat el procés de clarificació, d'interpretació. Las coses podem assenyalar-les como el “això” o “allò”, però no és possible fer-les habitar en un mundo de sentit. Els personatges de Kafka representen aquesta parataxi d'oposicions: un home que es torna insecte; un mono que es torna home; un gos convertit en filòsof; mig gatet, mig corder; mig mort, mig viu, etc. Quan els herois de Kafka tenen nom fa riure; però en les seves grans novel·les consisteixen sols en una inicial: es la designació que sols apunta, però no resol res: “Una cop més, la particularitat jueva es converteix en la universalitat moderna. La no utilització de noms precedeix i acomoda en el món *modern*; un món en el que els noms no són rebuts, sinó fets, i, mentre són fets, fracassen en oferir una dada fixa i un lloc establert i cancel·la tota esperança de tal oferta”²⁰².

Per al pensador polonès, Kafka es l'exemple de com aquest inclassificable, aquest home sense arrels, es converteix en l'estranger universal. El particular jueu revela així no sols els límits d'un moment històric, sinó que allò universal sols pot ser entès com a diferència. La postmodernitat és un retrobament amb la condició humana i el seu tret definitori: el reconeixement dels residus de la modernitat. El que està per veure és si, agafant la seva responsabilitat, l'ésser humà pot transformar aquest reconeixement en solidaritat; si la tolerància pot esdevenir alguna cosa més. Quedar-se sols en la tolerància entesa como a “viu i deixa viure” és sols una privatització de la incertesa essencial a l'ésser humà. La solidaritat es una construcció social, la única enginyeria social - si podem dir-ho així- que pot tindre cabuda.

La diferència entre tolerància i solidaritat es també la diferencia entre comunitarisme i republicanisme. La crítica al comunitarisme como el de Charles Taylor resideix en que - segons l'interpretació de Bauman- el comunitarisme tolera las diferències en el sí de una comunitat ja construïda, però no construeix la comunitat a partir de las diferències, que és el que per a Bauman defineix el republicanisme. Hi ha que partir de la diferencia i tindre-la com a objectiu. Aquesta nova condició postmoderna té l'èxit del seu esdevenir en ser capaç de transformar el fat en destí (expressió aquesta presa de Agnes Heller): el que estava al principi es lo que *ha d'estar* al final. Aquesta és l'única política que no elimina la dimensió moral de l'ésser humà.

²⁰² *Ibid.*, p. 184.

Els residus de la modernitat líquida i la nova lògica de l'assimilació

Les idees exposades per Bauman en les seves obres sobre els jueus poden fer-nos també més comprensibles les seves obres posteriors. A manera de presentació, incidirem en alguns dels aspectes vistos en relació a *Modernity and Ambivalence* que, tal com deia explícitament l'autor, revelen no sols un fet alemany i jueu, sinó que constitueixen una mostra de la modernitat occidental. L'aplicació d'algunes d'aquestes idees s'estén també a la postmodernitat, la qual -com aclarirà Bauman posteriorment- és la configuració líquida del projecte modern.

La possibilitat d'una moral que sobrevisqui als processos de socialització, prenent les idees desenvolupades a propòsit de l'Holocaust i del fracassat procés d'assimilació que va desembocar en el primer, és el que Bauman planteja a *Postmodern Ethics* (1993). Si la modernitat fou la lluita contra l'ambigüïtat, la postmodernitat, com a “modernitat sense il·lusions”, ha de reconèixer-la i admetre-la. Però, si a la modernitat l'espai moral quedava arrabassat per l'espai cognitiu (com a manera d'eliminar la ambivalència al categoritzar dicotòmicament allò humà), a la postmodernitat l'espai moral pot ser arrabassat per la dimensió estètica.

La mirada estètica és la que es correspon a la *protoefília*, la que es complau amb l'estrany com a tal per la possibilitat excitant de allò desconegut com a objecte de consum. I ací destaca la introducció de diverses figures del nomadisme, com el flâneur del París de Baudelaire (tal com el va analitzar Walter Benjamin), el jugador (a partir del *Homo ludens* de Johan Huizinga) i el turista (avui tenim els estudis de Mac Cannell i, més recentment, de Marc Augé) que són variacions del mateix, i corresponen a la mirada estètica, la que mesura les coses pel seu gaudir; davant d'ells està el nou expulsat d'aquest món: el vagabund. En obres posteriors, Bauman emfatitzarà la dicotomia vagabund/turista com una relació de exclusió/inclusió de la nostra societat contemporània.

Ja a *Modernity and Ambivalence*, Bauman referia a Kafka aquesta mirada per descriure el que era el jueu aïllat del seu grup a ulls del curiós: un objecte de mirada pròpia del turista. Això és el que Bauman considera que és definitori de la nostra societat de consum: veure l'altre com objecte distracció, de realització pròpia, d'aventures episòdiques, flotants, el fons sobre el que contrastar les experiències, com el flâneur

necessitava de la multitud anònima. I trobem també una nova forma estètica de treure els dimonis interiors: com el jueu *parvenu* que rebutjava el pària per així considerar-se assimilat, o com l' assimilat havia de distingir-se del jueu del Est, l' home consumidor ofereix les seves obres de caritat per així poder seguir silenciant la seva incertesa existencial en el consum i sentir-se més “realitzat”. Així, la possibilitat de la solidaritat suggerida en l' obra anterior queda en suspès per la invasió estètica de la moral.

En *Wasted Lives* (2004), Bauman torna al concepte del residu, de la despesa (*waste*) de la modernitat i del moment líquid que, en aquesta obra, donant un pas endavant, se situa en el context de la globalització. Reprenent les reflexions de *Modernity and Ambivalence* sobre el problema de la identitat a Kafka, Bauman recorda que els residus són la contrapartida necessària a la recerca moderna de l'ordre. Però si en la modernitat, amb els seus genocidis i la seva conquesta de territoris, el control de la població estava basat en la producció que produïa també un excedent de treballadors, en una societat de consum, l' excedent és el dels consumidors fallits. Són els nous éssers suprimibles (els nous *homini sacri* diu Bauman, el terme que veurem en l'obra d'Agamben) resultat dels danys col·laterals de la nova configuració del capitalisme. Aquesta societat consumista també té la seva lògica fallida d' assimilació en termes significativament semblants al cas dels jueus:

“La gent supèrflua no està en situació de victòria. Si intenten alinear-se amb els modes de vida comunament elogiats, se'ls acusa immediatament de pecar d'arrogància, de falses pretensions i de la manca de vergonya al reclamar avantatges immerescudes, quan no d'intencions criminals. Si es queixen obertament i refusen honrar aquestes formes que poden assaborir els rics però que per a ells, els pobres, són més aviat verinoses, això es considera a l'instant com una prova del que l'“opinió pública” (per ser més exactes, els seus pregoners electes o autoproclamats) “ens venia repetint sense treva”: que els superflus no són tan sols un cos estrany, sinó un brot cancerós que corrou els teixits sans de la societat i enemics declarats de “la nostra forma de vida” i “d'allò que defensem”²⁰³.

I també aquí actua la lògica dels “dimonis interiors” en el dilema dels refugiats externs i els de les nostres pròpies comunitats: la nostra indignació davant dels genocidis externs silencia el rumor moral per l'exclusió del vagabund contemporani dins de les nostres pròpies fronteres. El capitalisme consumista i la dimensió estètica s'han imposat, pel moment, a la dimensió moral. El preu per apagar la incertesa pot ser enorme quan la tecnologia i els esdeveniments dels últims anys han convertit el nostre

²⁰³ *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 59.

món en la societat del risc que ha analitzat Ulrich Beck. Per fer front a aquest repte, segons Bauman, es necessita una moral tan global como la dels riscos que ha de combatre.

10. AGAMBEN: ELS CAMPS COM LA CULMINACIÓ DE LA POLÍTICA MODERNA SOBRE LA VIDA.

Les reflexions de Giorgio Agamben en vèries de les seves obres segueixen el fil de les reflexions més importants que hi trobem en Hannah Arendt, entre d'altres. Unes consideracions sobre el terme “Holocaust” ens permeten entrar en algunes de les aportacions més rellevants del filòsof italià. Rebutja l'ús d'aquest terme pel caràcter sacrificial que atorga al genocidi dels jueus. La matança dels jueus no cal entendre-la com l'execució d'una pena capital ni com un sacrifici, sinó com “l'actualització d'una simple possibilitat de rebre la mort que és inherent a la condició de jueu com a tal”²⁰⁴. La dimensió que va tenir aquest genocidi no hi ha que situar-la ni en la religió ni en el dret, sinó en la biopolítica.

L'homo sacer

Cal recordar la distinció aristotèlica entre *zoe* y *bios* (*Política* 1243 a,4); la primera era la vida com a existència, la segona és la vida qualificada de l'individu com a tal i com a part del grup. Agamben parteix de les consideracions de Michel Foucault al final de *La voluntad de saber*²⁰⁵, segons les quals allò propi de la política moderna és el control sobre la vida com a tal, la *vida nua*:

“Durant mil·lennis l'home va seguir sent el que era per Aristòtil: un animal vivent i a més capaç d'una existència política; l'home modern és un animal en la política del qual està posada en entredit la seva vida d'ésser vivent”²⁰⁶.

D'aquesta manera, la ciutat dels homes a Occident, està fundada sobre l'excepció de la vida nua que té així una relació estreta que en la modernitat passarà al centre. El que serà pròpiament modern és l'aparició de la vida nua com l'excepció que es convertirà en la regla. La figura que representa històricament aquesta duplicitat és la romana de

²⁰⁴ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*, ed. Pre-Textos, Valencia, 1998 (2^a reimpressió 2006), p.147.

²⁰⁵ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. I. la voluntad de saber*, ed. Paidós, Barcelona, 1987, pp. 163 i ss. També cal seguir les aportacions d'Arendt i la seva distinció entre labor i treball a *La condición humana* que, com assenayla Fina Birulés, significa, per la perponderància del segon, el domini de la societat sobre la política. Birulés remarca aquesta línia comuna entre Foucault, Arendt i Agamben. Vegeu, *Una herencia sin testamento*, op. cit., p. 110, incloent npp. 3.

²⁰⁶ Citat per Agamben, *Ibid.*, p. 11.

l'*homo sacer*. Aquest era un individu al que qualsevol podia matar impunement, però que per la seva condició no podia ser acceptat com a sacrifici. Segons Agamben, això expressa la relació del poder sobirà sobre la vida; aquesta, com a nua vida, és l'excepció que justifica el poder del sobirà. Així, sobirà és aquell respecte al qual tots els éssers humans són potencialment *homini sacri*, i *homo sacer* és aquell respecte al qual tots els altres actuen com a sobirans. Aquesta figura és, doncs, la figura d'un ésser que pertany a la mort, tot i que encara no estigui mort, quelcom semblant al que després passarà amb el musulmà en els camps d'extermini nazis. "I és en la figura d'aquesta "vida sagrada" a on fa la seva aparició en el món occidental quelcom semblant a una nua vida"²⁰⁷.

Agamben relaciona aquest fet amb les teories del pacte social, com la de Hobbes. El seu model de societat que deixa enrere l'estat natural està basada en la mateixa lògica. En realitat, aquesta societat que confereix el poder absolut al sobirà no està fundada en aquest fet d'atorgar el poder al sobirà per una mena de pacte social, sinó que aquell ostenta el poder sobre els súbdits en tant que "l'home és un llop per a l'home". D'aquesta manera, el llop habita establenent a la ciutat, habita com a nua vida, com a vida animal. Fins i tot la gran figura de l'estat modern, el Leviatan, estarà basada en la mútua exposició a la mort dels que formen el contracte social: és això el que els fa iguals. El primer registre legal implícit de la nua vida a la política moderna és precisament el *Writ de Habeas corpus* de 1679. Aquest és el nou subjecte del dret, no l'individu com a tal. La societat moderna girarà bipolarment en torn a l'exigència de la presència del cos com a portador de drets i al mateix temps com la base de tota imputació per part del magistrat. Per a Agamben cal veure una paradoxa: la biopolítica moderna neix precisament amb les declaracions dels drets.

Però és al segle XVIII on es això es fa palès. Els drets proclamats amb la Revolució Francesa eren reconeguts en el marc de l'Estat-nació, tal com va analitzar Hannah Arendt. Això fins i tot pot veure's en la etimologia, ja que "nació" deriva de *nascere*: "néixer". El que van fer el feixisme i el nazisme és definir de nou les relacions entre l'esser humà i el ciutadà quan el lligam ocult entre nació i naixement va sortir a la llum després de la primera guerra mundial. Com ja va constatar Hannah Arendt, la figura del refugiat fa aparèixer a ple dia la relació entre naixement i ciutadania, mostrant la nua vida que constitueix el secret de l'escena política. Es produeix una separació entre els

²⁰⁷ *Ibid.*, p.130.

drets del ciutadà i els drets de l'ésser humà. Per aquesta raó, molts estats van fer lleis per desnacionalitzar els individus i grups molestos.

Agamben menciona la publicació al 1920, per Felix Meiner, d'un llibre que es pot traduir com *L'autorització per suprimir la vida indigna de ser viscuda*. Els autors eren un especialista en dret penal, Karl Binding, i un professor de medicina, Alfred Hoche. Arran de consideracions sobre el suïcidi, Binding es planteja la possibilitat de permetre l'eutanàsia, convertir en quelcom legal la “supressió de la vida indigna de ser viscuda”. Del que es tracta, doncs, és de si la impunitat per acabar amb la vida ha de limitar-se al suïcidi o també a l'assassinat de tercers. Encara que sense tenir les implicacions que tindrà amb el nazisme, tenim aquí la introducció moderna de l'*homo sacer* en els subjectes de l'eutanàsia. El que és més important, seguint la exposició d'Agamben, és que es distingeix el grup dels malalts incurables i en plena consciència de les seves condicions del grup dels sense remei per la seva condició d'idiotes, bé de naixement o bé per un estat adquirit, com en el cas de les paràlisis progressives.

L'eutanàsia no era necessària per a Hitler com a manera d'acabar amb la reproducció de tot allò indesitjable, tant per la cura posada en això com pels nens i vells que no podien reproduir-se. D'altra banda, tenia un elevat cost. ¿Quina és, doncs, la raó dels programes d'eutanàsia a les T 4? Per a Agamben és clar: es tractava d'una nova direcció en la biopolítica de l'estat nacionalsocialista, la possibilitat de que el poder sobirà decideixi sobre la nua vida. L'estat biopolític ja no es tracta d'un estat d'excepció, sinó de el poder per decidir quan la vida deixa de ser políticament rellevant. “A la biopolítica moderna, sobirà és aquell que decideix sobre el valor o el des-valor de la vida en tant que tal”²⁰⁸. Els nazis, per referir-se a la condició política dels jueus després de les lleis racials van utilitzar el terme *entwürdigen*, és a dir, privat de tota dignitat²⁰⁹. Segons Agamben, Galton marca el terreny teòric en el que la ciència de la policia, convertida ara en biopolítica, està cridada a desenvolupar-se. Per això considera que el terme “racisme” no és del tot apropiat. Els teòrics del racisme, tan científics com polítics, com el propi Hitler, sabien de les dificultats d'un concepte com el de raça. El que és important és la unió de la política i la vida que hereta i transforma l'herència del poder policial. Com deia Reiter, un dels més alts responsables de la política sanitària del III Reich, del que es tracta és de la cura de del “cos biològic de la nació”.

²⁰⁸ *Ibid.*, p.180.

²⁰⁹ *A Homo Sacer III: El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2000, p.70.

Tot és Lager.

Una de les tesis més polèmiques del llibre és, sens dubte, la de que el camp, el *Lager*, és la figura emblemàtica de la política moderna. El camp seria el moment en que l'estat d'excepció ha perdut la referència a un estat no d'excepció. Seria doncs el *nomos*, la llei en la que encara vivim. Ja no es tracta, doncs, de la distinció entre naturalesa i llei, sinó que la reducció de l'esser humà a nua vida, a mera animalitat, a *zoe*, ha esdevingut la llei. En el seu origen, els camps de concentració a Alemanya no eren nazis, sinó que van ser creats en el transcurs de la primera guerra mundial i utilitzats arran dels disturbis després dels tractats de pau i pels socialdemòcrates en l'estat d'excepció de 1923. Els mateixos socialdemòcrates van crear camps en que van internar a jueus orientals, encara que no fos amb la finalitat de l'extermini. Es basava jurídicament en una institució d'origen prussià al segle XIX, que es definia com una situació de *custòdia protectora* en un moment de perill per a l'Estat. El propi dels camps en el regim nacionalsocialista és que l'estat d'excepció que pretenia custodiar es converteix ara en la norma, transmutant les categories de l'experiència: el temps de custòdia s'esvaeix en l'espai etern en què l'excepció es converteix en regla.

El camp, seguint l'etimologia d'excepció, és allò portat a fora, però no com una exterioritat a la llei, sinó com quelcom inclòs en ella gràcies a la seva suspensió. El que és més important, el Lager és la indistinció entre la *questio iuris* i la *questio factis*. És en aquest sentit que Agamben interpreta les paraules d'Hannah Arendt i considera que al *Lager* és l'espai on "tot és possible". Com a conclusió es segueix que el que cal és pensar, no tant en els horrors dels camps, sinó en les condicions que el van fer possible:

"La pregunta correcta respecte als camps no és, per tant, aquella que inquireix hipòcritament com fou possible cometre en ells delictes tan terribles en relació amb éssers humans; seria més honest, i sobretot més útil, indagar obertament sobre els procediments jurídics i els dispositius polítics que varen fer possible el privar tan completament dels seus drets i les seves prerrogatives a uns éssers humans, fins al punt de que al realitzar qualsevol tipus d'acció contra ells no es considerés ja com un delicte (en aquest punt, efectivament, tot s'havia fet possible)"²¹⁰.

És en aquesta indistinció entre dret i fet on la paraula de Hitler es converteix en llei, tal com va remarcar Arendt i com va confirmar Eichmann en el judici. El Führer és el dret i la seva aplicació. De la mateixa manera, el camp de concentració és l'espai d'aquesta absoluta impossibilitat de decidir entre fet i dret, entre norma i aplicació, entre excepció

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 217,218.

i regla. El jueu seria la possibilitat de confirmar l'alemany: “La separació del cos jueu és producció immediata del propi cos alemany, de la mateixa manera que l'aplicació de la norma és la seva mateixa producció”²¹¹.

A partir d'una cita d'Arendt en *Els orígens del totalitarisme*, Agamben mostra com un dels projectes de Hitler en els últims anys era el control total que impedia la vida normal de malalts, encara que fossin afectacions renals o cardíques. Estem davant, doncs, d'una *tanatopolítica*. Per això, Agamben considera que avui en dia problemes derivats de l'avenç de la medicina, com l'estat de coma, mostren que vida i mort són conceptes polítics. El propi Führer, a partir d'un estudi de Dumezil i Kerényi sobre el *Flamen Diale*, és reduït a existència política. El Flamen Diale era un dels més alts sacerdots de Roma. Era un personatge que no podia admetre distincions entre la seva privada i la seva funció pública, ni tan sols quan dormia. Això també es reproduïx en l'*homo sacer* i altres figures, i també passa en Hitler. No hi ha distinció entre *zoe* i *bios* en el Führer. Ell mateix és la representació del trànsit constant d'una a l'altra.

El musulmà seria el revers negatiu d'aquesta indistinció. En el musulmà desapareix la distinció entre naturalesa i política, entre vida animal i vida amb atributs. Diu Agamben que es pot aplicar literalment el que deia Hölderlin: “en el límit extrem del dolor no subsisteix res que no siguin les condicions del temps i de l'espai”²¹².

El musulmà i la Gòrgona.

Primo Levi va dir que el musulmà era el testimoni integral. Era aquell que havia vist el rostre de la mort, la Gòrgona. Ja hem parlat d'aquest tema en una altra part, però volem veure com Agamben ho relaciona amb el tema de la nua vida. Diu que “abans inclús de ser el *camp* de la mort, Auschwitz és el lloc d'un experiment impensat, en el que, més enllà de la vida i de la mort, el jueu es transforma en musulmà i l'home en no-home. I no comprendrem el que és Auschwitz, si abans no hem arribat a comprendre qui o què és el musulmà, si no hem après a mirar la Gòrgona amb ell”²¹³.

La Gòrgona representa el no-rostre, però la visió d'ella és la mort. Així, doncs, veure la Gòrgona és veure la impossibilitat de veure. El musulmà és així, doncs, el que està entre l'home i el no-home, entre el que veu i la impossibilitat de veure, d'aquí la dificultat del seu testimoni. El musulmà és així també la negació dels conceptes humans de dignitat,

²¹¹ *Ibid.*, p.221.

²¹² *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., p. 235.

²¹³ *Homo Sacer III: El archivo y el testigo*, op. cit., pp. 53,54.

l'exemplificació de la inutilitat de conceptes com una mort autèntica (Rilke, Heidegger), d'una experiència genuïna. Com deia Himmler, el camp és el lloc on el que és impossible esdevé possible, justament perquè el musulmà és aquell que suporta tot el que pot suportar. "Malestar i testimoni assoleixen no sols al que s'ha fet o s'ha sofert, sinó també al que s'ha *pogut* fer o sofrir. És aquest *poder*, aquesta casi infinita potència de sofrir, el que resulta inhumà; no els fets, no les accions o les omissions. I és precisament l'experiència d'aquest *poder* el que se'ls hi nega als homes de les SS"²¹⁴. Si la biopolítica als Estats totalitaris pot ser entesa com "fer viure" i "fer morir", és a dir, biopolítica i tanatopolítica, el musulmà és allà on s'arriba als extrems de tota partició, ja que es tracta d'una vida que mor, o d'un mort vivent.

Agamben considera un aspecte fonamental en la literatura dels supervivents, especialment, és clar, en la de Primo Levi: el sentiment de vergonya de qui ha sobreviscut, d'aquell que donarà testimoni del musulmà, el testimoni integral segons Levi. Agamben considera que aquest sentiment de culpa per haver sobreviscut té dos components: el considerar-se culpable per haver sobreviscut ell i no un altre, i el sentit d'innocència justament pel fet d'haver sobreviscut que el converteix en un heroi, com es segueix de les consideracions que va fer Bettelheim sobre el tema. Per a Agamben, aquestes dos formes no són sinó les dues cares de quelcom únic: el sentiment de vergonya: "Són les dues cares de la impossibilitat en que es troba el vivent de mantenir separades la innocència i la culpa; és a dir, de superar, d'una o altra forma, la seva pròpia vergonya"²¹⁵. L'heroi tràgic, que assumeix la seva culpa, malgrat la seva innocència, com Èdip tal com és analitzat per Hegel, ja no pot ser el model per a l'esser humà després d'Auschwitz, perquè el deportat no pot fer seu aquest abisme entre el que ha fet i el que pateix, entre el càstig i la seva condició. La vergonya -seguint els anàlisis de Levinas i també de Keats, Heidegger i altres, portant-lo al terreny del testimoni- és el sentiment que el subjecte experimenta per la dessubjectivació. El supervivent testimonia del musulmà, és a dir, d'algú que ha estat dessubjectivitzat, deshumanitzat. I arribem així a una tesi provocadora, que serà recollida per autors que es consideren postmoderns i que xifren la postmodernitat en l'esdeveniment de l'Holocaust:

"Aquí pot mesurar-se bé la insuficiència de dos tesis contradictòries que divideixen l'opinió a propòsit d'Auschwitz: la del discurs humanista, que afirma "tots el homes són humans" i la

²¹⁴ *Ibid.*, p. 80.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 99.

antihumanista, que pretén que “sols alguns homes són humans”. El que el testimoni diu és quelcom completament diferent, que es podria formular en la tesi: “Els homes són homes en quant no són humans” o, de forma més precisa: “Els homes són homes en quant testimonien del no-home”²¹⁶.

Això lliga amb el tema del temps. Agamben fa referència a l'autoafecció, la manera que té Kant de dir que el subjecte en el temps es sent afectat segons la pròpia manera que té d'afectar-se a sí mateix. Tenim així que el somni i l'ordre de despertar-se són la manera de trancar el dilema entre l'etern retorn i el temps kantià, lineal, ja que és un repetició incessant que lliga passat i futur en el sentit de que ja no es pot “voler” l'etern retorn, no hi ha lloc per a l'*amor fati*. En tot cas, subvertint a Nietzsche, es tractaria del no-res de la voluntat. També en aquest sentit, la consciència remet a allò no conscient, al silenci.

Finalment -tornant a la zona grisa de Levi-, això representaria una manera de parlar d'allò humà com el que està precisament en el lligam ocult entre el més enllà del bé i del mal i el més aquí, entre el superhome i el subhome. I així entra la figura del supervivent també en les seves dos dimensions: la d'aquell per a qui la seva vida es converteix en una mera supervivència, en una nua vida, i la de qui lluitant contra la mort ha aconseguit sobreviure. El primer sentit és el poder sobreviure inhumanament a allò humà, és el musulmà o la zona grisa; el segon és la capacitat de l'esser humà per sobreviure al musulmà, al no-home. És en el musulmà on convergeixen totes dues línies en tant que testimoni integral: “l'home és el no-home; vertaderament humà és aquell que la seva humanitat ha estat íntegrament destruïda”²¹⁷. Allò humà mai no és completament destruïble, sempre queda una resta, una resta que és el testimoni.

“Fer sobreviure”.

Foucault, a *L'arqueologia del saber*, es centrava en l'enunciat, no com allò dit, sinó com el fet mateix del dir, el “jo parlo”. L'enunciat és una funció d'existència, és la pura exterioritat del llenguatge, el *afora*. Per tant, el subjecte no és el centre, i és en el buit de la seva absència on circula el llenguatge. L'arxiu és el sistema en que es donen els enunciats, la relació entre allò dit i allò no dit. Agamben, a partir d'aquí, busca la relació entre el arxiu i la llengua:

²¹⁶ *Ibid.*, p.127.

²¹⁷ *Ibid.*, pp. 140,141.

“En oposició a l’arxiu, que designa el sistema de les relacions entre allò dit i allò no dit, anomenem testimoni al sistema de relacions entre el dins i l’afora de la *langue*, entre el que és expressable i el no expressable en una llengua; o sigui, entre una potència de dir i la seva existència, entre una possibilitat i una impossibilitat de dir”²¹⁸.

El testimoni, per a Agamben, és una potència que adquireix realitat mitjançant la impotència de dir i una impossibilitat que adquireix existència a través d’una possibilitat de parlar. No pot referir-se a un subjecte ni separar-se en dos substàncies comunicables, sinó que el testimoni és aquesta unitat indivisible. El musulmà seria la catàstrofe del subjecte, ell lloc de l’anul·lació de la contingència i el seu manteniment com a existència d’allò impossible. És aquí, segons Agamben, on s’entén la frase de Goebbels respecte a la política com “l’art de fer possible allò que sembla impossible” i on s’esdevé realitat.

L’antic poder sobirà consistia en “fer morir i deixar viure”; el poder biopolític en “fer viure i deixar morir”. Però al segle XX caldria afegir una tercera forma: “fer sobreviure”. “L’ambició suprema del biopoder és produir en un cos humà la separació absoluta del vivent i del parlant, de la *zoe* i el *bios*, del no-home i del home: la supervivència”²¹⁹. Agamben considera que no hem de quedar-nos en la impossibilitat de dir del musulmà. Això seria fer el joc als nazis. Seria aconseguir fer d’ell el secret per excel·lència, tal com els nazis volien de tots aquells que participaven en la solució final. Queda una *resta*, i aquesta resta la constitueix el testimoni que parla del musulmà. I aquest es dona en el temps messiànic, entès no com el temps futur del mil·lenni ni com el temps passat de l’edat d’Or, sinó com el temps en que es testimonia d’allò que ha volgut separar-se de la vida conscient, del *bios* i del comunicar. El testimoni és allò que roman, allò que els poetes diuen (Hölderlin). El testimoni és la resta entesa no com a musulmà ni com a supervivent, sinó com allò que queda entre ells. Però quan el musulmà pot testimoniar de si mateix, com en alguns testimonis que el mateix Agamben recull al final, aleshores estem en el moment més paradoxal de tots.

²¹⁸ *Ibid.*, pp. 151,152.

²¹⁹ *Ibid.*, p.163.

11. ENZO TRAVERSO: LA REVOLTA MODERNA CONTRA LA MODERNITAT

Enzo Traverso a *La violence nazie, une généalogie européenne* (2002) aporta també una manera fresca de veure l'Holocaust amb discussió amb altres aportacions recents i en una línia semblant en alguns aspectes a la de Hannah Arendt. Traverso considera que cal posar l'Holocaust en l'àmbit de la història d'Europa, no per treure importància ni singularitat a l'Holocaust, sinó per veure justament la seva especificitat. En la línia de Bauman, considera que l'Holocaust no es pot entendre fora de la modernitat tal com es va desenvolupar a Europa. Així critica els estudis de Nolte, qui veia el nazisme i el antisemitisme com una reacció contra el bolxevisme; també rebutja la tesi de Furet que veu tota la història d'Europa com una conseqüència de la revolució del 1789, de manera que tota revolució, incloent les feixistes, serien una anomalia de l'Europa liberal; i, finalment, segons Traverso, també cal descartar la visió de Goldhagen que veu el genocidi jueu com una anomalia de la que és responsable el poble alemany que ja hauria après després de la desfeta de la guerra. Les tres són explicacions monocausals que el que fan es situar l'Holocaust fora d'Europa. Això cal remarcar-ho: el que vol Traverso és anar contra les interpretacions que veuen el problema com quelcom exclusivament alemany i no com un problema de la modernitat europea. Especialment Traverso critica que en general els estudis sobre l'Holocaust han tendit a ignorar la seva connexió amb el colonialisme i l'imperialisme europeus, relació que si va estudiar Hannah Arendt.

Per a Traverso, com ho fou per aquella, l'Holocaust és la primera vegada en que es decideix qui havia de viure o no en el planeta. Però aquest *novum* no cal entendre'l com una singularitat que trauria l'Holocaust fora de la Història, perquè tots els esdeveniments històrics són en un sentit únics. Això implica que, malgrat el seu caràcter distintiu, cal tenir en comte tots els elements històrics que fan comprensible el genocidi dels jueus. D'aquesta manera el que es pretén es veure les arrels d'aquesta ruptura que suposa l'Holocaust.

Auschwitz, a diferència del que deia Tocqueville respecte a la Revolució Francesa (que era un esdeveniment que tard o d'hora acabaria produint-se) clausura quelcom que semblava irreversible: la fi dels guetos, l'emancipació, etc. Fent un paral·lel amb el que va dir R. Chartier sobre la Revolució Francesa com a "inventora" de l'il·luminisme,

Traverso creu que Auschwitz també ha inventat l'antisemitisme com una història continua, sense fractures. Per això reivindica la seva tasca com a genealogia, no en el sentit nietzscheà-foucaultà, sinó com els camins que han dut a Auschwitz, il·luminant així el passat a partir d'un esdeveniment present.

Traverso centra el seu estudi en dos elements. En primer lloc, el de les premisses materials de l'extermini nazi. La modernització i la serialització dels dispositius tècnics de les formes de matar entre la Revolució industrial i la Primera Guerra mundial tenen un punt d'arribada:

“Les cambres de gas i els forns crematoris són el punt màxim assolit després d'un llarg procés de deshumanització i industrialització de la mort que integra la racionalitat instrumental, productiva i administrativa del món occidental modern (la fàbrica, la burocràcia, la presó)”²²⁰.

En segon lloc, Traverso analitza la fabricació dels estereotips racistes i antisemites. Així cal destacar l'aparició d'un racisme de classe que interpreta així els conflictes de la societat industrial i assimila les classes treballadores als salvatges del món colonial. També cal remarcar la nova interpretació de la civilització basada en models d'eugenesia i, finalment, la aparició d'una nova imatge del jueu –construïda sobre la figura de l'intel·lectual– entesa a partir de la metàfora d'una malaltia del cos social. La convergència entre tots dos nivells es dona, segons Traverso, en la Gran Guerra, que es convertirà en una mena de “laboratori”, i assolirà la seva síntesi en el nazisme.

La guillotina com a nou botxí de l'ordre modern

Per a Traverso, la guillotina marca l'adveniment de la modernitat a la cultura i pràctiques de la mort. Seguint les reflexions d'Isaiah Berlin en un assaig sobre De Maistre, Traverso diu que malgrat que el to de l'autor francès és clàssic, la seva reivindicació del botxí és ja terriblement moderna: és l'exaltació d'un ordre polític basat en el terror que els totalitarismes del segle XX faran seva. Però la figura del botxí, exaltada per Joseph de Maistre a *Les velades de San Petersburgo*, com a garant de l'ordre social disposat per Déu, donarà lloc, després de la Revolució Francesa, a la seva emancipació, que arriba a la seva plasmació literària a *La colònia penitenciària* de Kafka, on el que importa és la màquina, ja que el funcionari sempre pot ser substituït. El

²²⁰ Enzo Traverso, *La violencia nazi: una genealogía europea*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, p.28.

feixisme agafarà l'oposició a la Il·lustració però fent servir els mitjans moderns de la tècnica. El botxí deixa el seu lloc central a la màquina serial de la guillotina, i aquell es convertirà en un "professional corrent". La guillotina permet posar al servei del seu ús mecànic les figures dels funcionaris que són el metge, l'enginyer, el jutge i el botxí que tindran un paper indispensable a les T-4, els llocs destinats a l'eutanàsia a l'Alemanya nazi. El camí que va de la guillotina a Auschwitz té molt passos entremetjats, com poden ser el portar els escorxadors fora de la ciutat. Diu Traverso que "el caràcter rudimentari de la guillotina no ha d'enganyar-nos: inaugura una nova era, la de la mort en sèrie, que més endavant un exèrcit silenciós i anònim de petits funcionaris de la banalitat del mal durà a terme"²²¹. La guillotina inaugura una època de mort sense aura, Com deia Benjamin. Elimina l'hora de la mort visible i al mateix temps converteix el botxí en un simple administrador. En aquest sentit, la guillotina seria l'antecedent de les cambres de gas.

Seguint a Sofsky, Traverso considera que al *Lager* es produeix també la transformació del treball humà en treball de terror. I seguint a Foucault, però també a Marx i Engels, hi ha una mateixa lògica en la fàbrica, les institucions militars, el panòptic i les *workhouses* d'Anglaterra. Traverso destaca el caràcter de càstig improductiu que van assolir les presons. El nazisme buscarà l'extermini a través del treball. Els camps que van sorgir per altres motius es van convertir en camps de producció durant la guerra fins acabar transformant-se en camps d'extermini. La contradicció entre els dos tipus de camps es va manifestar en les figures de l'arquitecte del règim, Albert Speer, i el segon del règim, Himmler. Traverso recorda el cas de Levi qui considerava també l'absurd del treball en els camps d'extermini. El mateix Levi, tot i que Traverso no estableix explícitament la comparació, parla del treball absurd de portar pedres d'un lloc a una altra i després tornar-lo al seu lloc d'origen com un treball de Sísif, càstigs que ja es van posar en pràctica a les presons del segle XIX. Les teories de Taylor i de Henry Ford sobre el treball van reflectir-se en la concepció nazi del treball en els camps d'extermini, on el treball en sèrie de "producció de cadàvers" estava en mans de les mateixes víctimes, dels *sonderkommandos*, deixant el treball creatiu per als alemanys²²².

²²¹ *Ibid.*, p.34.

Colonialisme, imperialisme i nazisme

Traverso refereix l'aportació d'Arendt de veure l'imperialisme com la primera síntesi entre massacra i administració. Traverso destaca la línia de continuïtat que hi ha entre la metodologia utilitzada per als autòctons i els salvatges i la utilitzada ara dins d'Europa mateix. D'aquesta manera, hi hauria un lligam entre colonialisme i el totalitarisme nazi.

En el camp científic tenim la justificació del racisme en les obres de Wallace, de Darwin i dels divulgadors del darwinisme social com Malthus, Spencer i altres anteriors com Adam Smith. Però cal dir que el darwinisme social no és una simple aplicació desafortunada del darwinisme, ja que en els mateixos escrits de Darwin i de Wallace hi figuren les descripcions de la inevitable extinció de les races inferiors. Darwin aplicava a les races els mateixos conceptes de la ciència natural: les races inferiors eren com els vestigis, com els òrgans rudimentaris. A *L'origen de l'home* (1871) veia l'extermini dels indígenes en les colònies britàniques com un fet inevitable, fruit de la trobada dels indígenes amb la civilització.

Les guerres colonials eren anomenades "small wars". Hitler utilitzava el llenguatge de les guerres colonials per parlar de la seva expansió a Europa i la seva política respecte als jueus. Es aquí, segons Traverso, on cal trobar i rastrejar els precedents dels crims nazis i no a la Rússia dels bolxevics. Per a aquesta finalitat hi ha un canvi decisiu: el racisme i l'eugenisme ja no eren la justificació ideològica de l'expansionisme, sinó el seu motor. Al no produir-se l'extinció de forma natural, es va tenir que dissenyar. Més que un poble endarrerit o un vestigi arcaic, en paraules de Himmler, els jueus eren una internacional de subhomes contra la civilització. I conclou Traverso que la noció d'espai vital no és, doncs, una invenció nazi.

La guerra total

Traverso dona un lloc molt rellevant a la primera guerra mundial en la gènesi dels camps d'extermini. És el moment de la difusió del taylorisme a Europa. Max Weber veu els nexes comuns entre l'administració estatal, la fàbrica i l'exèrcit. També es quan es produeix el pas al monument al soldat desconegut. Aquesta connivència entre la normalitat i la mort és, segons Traverso, el precedent dels "homes comuns" del nazisme. Referint-se explícitament a la tesis de Browning que hem exposat, Traverso considera

²²² François Rastier critica l'ús d'aqueta expressió, ja que "no té sentit anomenar *producció* al que és una *destrucció*". François Rastier, *Ulises en Auschwitz: Primo Levi el sobreviviente*, Reverso Ediciones, Barcelona, 2005, p. 154.

que l'anonimat experimentat en la Gran Guerra és el que va possibilitar el treball dels *Einsatzgruppen*: “aquests crims van trobar la seva premissa en aquesta coexistència antinòmica i perversa de normalitat i destrucció, de civilització i de mort²²³”. També es produeix la figura dels “fora de la llei”: els civils ja no estan sota el dret. Els presoners de guerra foren convertits en treballadors forçats. Es va difondre massivament el “fenomen de la concentració”, originari de la guerra contra els bòers. És un pont entre la presó del segle XIX i l'univers concentracionari dels règims totalitaris.

És el moment en que, segons Walter Benjamin, la memòria tradicional queda relegada a vestigi; no hi havia experiències que contar. Traverso hi veu en aquesta experiència l'antecedent dels malsons de Levi sobre el testimoni que no és escoltat. D'altra banda, en aquesta estetització de la guerra, com deia Benjamin, es produeix l'admiració del treballador i guerrer de Jünger, que sí es convertirà en una experiència existencial. D'aquesta manera, aquests moviments, avantguardes dels feixismes, suposen no “restaurar el passat, sinó crear un nou ordre, nacionalista, antidemocràtic i autoritari”²²⁴. Dels restes de la Gran Guerra sorgien els xarlatans de cerveseria com Hitler que convertiren el carrer en noves trinxeres de la política d'entreguerres.

Classificar i reprimir

El racisme, la nacionalització de les masses, el concepte de guerra total que no distingeix entre població i soldats mostren els vincles entre guerra i genocidi que faran fortuna al llarg del segle XX. De fet, ja és significatiu la poca atenció que el genocidi dels armenis va tenir en l'opinió mundial. Traverso repassa els elements característics del racisme nazi, destacant el biologisme. L'ús de metàfores biològiques per referir-se als jueus és exhaustiu, però també ho és, i això és important d'assenyalar-lo, l'ús de les metàfores polítiques pels científics, de manera que tenim així una mostra de com ciència i política van lligats, o si es vol dir així, de bio-política.

Cal destacar també la influència dels estudis antropològics de les masses. Taine, per exemple, va analitzar la Revolució Francesa en ternes de raça, zoologia, etc., A partir de la Comuna de Paris van sortir tota una sèrie d'estudis similars posant l'èmfasi en el caràcter malaltís de les masses. Tarde veia la massa com un animal. Per a Lambroso el criminal és quelcom arcaic, fruit d'un mestissatge. Traverso destaca el concepte d'histèria usat per classificat tant al delinqüent, els obrers en vaga o per trobar una

²²³ Enzo Traverso, *La violencia nazi: una genealogía europea*, op. cit., p.99.

²²⁴ *Ibid.*, p.112.

explicació científica del caràcter jueu. A partir de 1917, totes les característiques de l'històric, el criminal, la febre de la Comuna queden visualitzades en l'estereotip del jueu revolucionari. Ell és el causant i portador de tots els mals, com el bolxevisme, que seria per als nazis, segons Traverso, tan sols la manifestació externa del virus jueu. En les T4 Hilberg veïé la prefiguració conceptual de la solució final. Però l'eugenisme i el racisme eren compartits per altres països i mai no va suposar un problema la seva implantació en ells. Van ser les lleis de Nuremberg les que van posar problemes a la col·laboració amb científics d'altres països.

Exterminar: l'antisemitisme nazi

El jueu és categoritzat i es posat com a representant d'allò contrari a allò propi, en un sistema binari. Drumont, per exemple, ho establia així: jueu comerciant/ari agricultor, heroic i creador. Celine veia el jueu com un calculador cerebral. Sombart explicava la dualitat alemanys/jueus a partir dels termes de Spengler: Zivilisation/Kultur (el jueu no podia entendre la Kultur). Per resumir, podríem dir que l'antisemitisme modern es basa en la diferència comunitat/societat de Tönnies que implica aquest sistema binari: els jueus viuen en la societat, però no formen una comunitat arrelada amb vincles compartits amb els altres, amb les tradicions del poble i els seus vincles naturals, sinó que representen la humanitat abstracta, universal, comerciant, etc. Schmitt, per exemple, veia en el jueu l'abstracte, el que viu trencant els límits del territori. El jueu era el correlat de la circulació del diner (Simmel) que feia perdre el caràcter concret de les coses. Al món anglosaxó ni Dickens, ni Kipling ni Chesterton es van lliurar d'aquesta visió. Però, sens dubte, el més destacat va ser l'antisemita Henry Ford.

Després de la guerra de 1914 es va intentar recuperar la comunitat, la *Kultur*. Però aquest retorn ja no és un tornar sense més, una regressió, sinó un donar a la naturalesa el seu lloc utilitzant mètodes moderns. Es tracta, doncs, d'una contrarevolució. Així com el jueu encarnava l'abstracció del món modern, la biologització de l'antisemitisme va ser la clau per a una revolta moderna contra la modernitat.

“Aquesta concepció racial de la política, que trobava el seu camp d'aplicació no en un món habitat per homes definits com éssers polítics sinó directament en l'*espèce*, podria ser qualificada, emprant els termes de Foucault, com a *biopolítica*, ja que el seu objectiu era la gestió dels cossos, de la vida natural”²²⁵.

²²⁵ *Ibid.*, pp.163,164.

És aquesta característica racial, biopolítica, la que configura aquesta curiosa manera de enfrontar-se a la modernitat, tal vegada sense escapar del tot d'ella: "Així com el jueu encarnava l'abstracció del món modern, la biologització de l'antisemitisme era la clau per a una revolta moderna contra la modernitat"²²⁶.

En conclusió, Traverso diu que la singularitat del genocidi dels jueus no està en no tenir precedents, sinó en la síntesi que va portar a terme de diversos elements. El què és propi del *Sonderweg* alemany sota l'imperi nazi té a veure amb la culminació del nazisme i no en els orígens:

"La genealogia traçada en aquest estudi destaca la pertinença de la violència i dels crims del nazisme al fons comú de la cultura occidental. No fa d'Auschwitz el descobriment de l'essència profunda d'Occident però sí un dels seus possibles productes i, en aquest sentit, un fill legítim"²²⁷.

No es tracta de que les fàbriques siguin l'antecedent necessari dels camps, ni que en cada funcionari hi hagi un possible Eichmann, sinó que diversos elements poden concurir en una catàstrofe d'aquesta índole. La comparació amb altres fets anteriors ens porta, doncs, no a negar el caràcter específic de l'Holocaust, sinó a veure com elements ja existents poden produir-lo. Aquesta possibilitat de comparació també té un caràcter d'advertiment. Ens fa pensar que en les condicions actuals també poden cristal·litzar diversos elements que duguin a un esdeveniment històric catastròfic. Sols cal donar una ullada a actualitat: les guerres contra el terror, els conflictes de civilitzacions, els límits de la llei, els potencials armamentístics, etc. Aquesta postura apropa Traverso a una postura com la de Bauman, però també a la de testimonis de l'Holocaust com Primo Levi.

²²⁶ *Ibid.*, p.165.

²²⁷ *Ibid.*, p.168.

III. MATERIALS DE LECTURA I VISUALS

En aquesta darrera part del treball hem seleccionat alguns materials (llibres i material audiovisual) que creiem que és útil per a que el professor pugui treballar a classe diversos aspectes relacionats amb el tema de l'Holocaust.

SELECCIÓ DE LECTURES

PRIMO LEVI. *SI AIXÒ ÉS UN HOME*.

Presentació de Vicenç Villatoro. Barcelona, Edicions 62.

Primo Levi (1919-1987), jueu torinès químic de professió, és un de les figures capdals de la literatura sobre l'Holocaust. A ell li debem conceptes com el de “zona grisa” o reflexions sobre el paper del musulmà. Al 1943 es va afegir als partisans italians, fins que va ser portat a Auschwitz-Monowitz o la Buna, a final de l'any 1943, i d'on no va sortir fins a començaments de l'any 1945. El llibre, escrit poc després de sortir del Lager, explica les seves experiències a Auschwitz i les reflexions que va fer a partir d'aleshores. És un llibre de testimoniatge, de la seva vida a l'Infern del Lager, on es descriu tot el procés de deshumanització. A l'edició catalana s'inclou una entrevista final que Levi va incloure en una edició escolar del 1976.

PRIMO LEVI. *LA TREGUA*.

La tregua és la continuació de *Si això és un home*. Escrit al 1963, és la narració de l'Odissea del retorn a casa dels supervivents italians després d'un inacabable viatge per Polònia, Rússia, Ucraïna, Romania i Hongria. *La tregua* mostra tot un ventall d'actituds humanes des de la solidaritat fins a la picaresca, actituds per poder sobreviure en aquest llarg retorn a casa. El llibre, acaba amb les paraules de Levi sobre el malson que encara anys després persegueix als supervivents, com si mai haguessin sortit del Lager.

PRIMO LEVI. *LOS HUNDIDOS Y LOS SALVADOS*

Muchnik editores, Barcelona, 2000.

Publicada al 1986, és una reflexió en la distància en el temps sobre l'experiència als camps d'extermini. El pensament de l'autor es dirigeix a temes com els de la zona grisa, el paper de l'intel·lectual, la funció del supervivent, etc. Juntament amb *Si això és un home*, és una obra imprescindible, no sols de Primo Levi, sinó de tota la reflexió sobre

l'Holocaust.

IMRÉ KERTÉSZ. SIN DESTINO.

El acantilado, Barcelona: 2004

Imré Kertész va néixer a Budapest l'any 1929, i fou deportat a Auschwitz i Buchenwald. L'any 2002 va ser premiat amb Nobel de Literatura. Altres obres seves són *Fiasco* (1988), *Kaddish por un hijo no nacido* (1990), *Diario de la galera* (1992), i un llibre de reflexions també molt interessant *Un instante de silencio en el paredón* (1998).

Sin destino és l'obra fonamental de l'escriptor hongarès. Típic d'aquest escriptor és utilitzar la ficció per ressaltar més la naturalesa d'allò que semblava increïble. L'obra està escrita des de la perspectiva d'un adolescent que s'enfronta a la crua realitat de l'antisemitisme i de la deportació a Auschwitz. El tema de fons és l'assignació de destí al jueus sense haver-ho escollit. El mateix autor reconeix diverses vegades, com també ho van manifestar altres, que va ser obligat a prendre consciència de la seva condició de jueus. Al llibre tot és vist des d'un punt de vista irònic que permet un distanciament, com quan el nen creu que li ha tocat un "treball permanent" al Lager. En aquest sentit no és estrany que l'autor hagi lloat una pel·lícula com *La vida és bella*, que també tracta el tema amb humor.

IMRÉ KERTÉSZ. UN INSTANTE DE SILENCIO EN EL PAREDÓN.

1998. Barcelona, Herder.

És una obra composta de diversos articles. Tots ells tenen en comú la reflexió sobre el que va significar Auschwitz i els camps d'extermini en general, no als ahir, sinó també avui. L'autor considera que aquest és l'inici d'una nova època que cal entendre sense justificar, com una nova mitologia que necessita ser narrada. Malgrat no haver rebut tanta atenció com les obres de Primo Levi, les reflexions de Kertész en aquesta obra són força interessants pel que fa a la condició humana i a la història i la significació de l'extermini dels jueus per a l'actualitat present.

JORGE SEMPRÚN. EL LARGO VIAJE.

Tusquets editores, Barcelona, 2004.

Jorge Semprún (Madrid, 1923), era fill d'un intel·lectual republicà, al 1939 es trasllada amb la seva família a París on estudia filosofia a La Sorbona. Durant la Segona Guerra Mundial va combatre entre els partisans de la Resistència. Va ingressar al camp de Buchenwald, d'on va ser alliberat l'any 1945. Al 1963 va publicar a França aquest llibre que va guanyar l'any següent el Premi Formentor i del Prix de la Résistance. Corria l'any 1943. És la narració del viatge en tren per les terres de França fins arribar al camp de concentració. En el llibre es fa palesa la necessitat de deixar passar el temps abans de poder narrar l'experiència viscuda. En el llibre distingeix, però, entre l'experiència dels qui com ell eren internats pel que havien fet, i la dels qui, com els jueus o els gitanos, eren internats i morts pel que eren.

ANA FRANK. *DIARIO*.

Ed. DeBolsillo, Barcelona, 2004.

Anna Frank (1929 –1945), nascuda a Frankfurt del Main a Alemanya. Amb l'arribada al poder d'Adolf Hitler el mes de gener de 1933, la família marxà de Frankfurt a Amsterdam per tal d'escapar de les persecucions del nazis. Un vegada els nazis van envair els Països Baixos, la seva família es va amagar en una cambra secreta en la part posterior de l'empresa del seu pare. Després de dos anys passats en aquest refugi, van ser descobert, probablement van ser traïts, i així deportats cap als camps d'extermini. Set mesos després de la seva detenció, Anna va morir del tifus al camp de Bergen-Belsen, pocs dies després de la defunció de la seva germana, Margot. El seu pare fou l'únic supervivent i va descobrir el diari d'Anna. Tot i que hi ha hagut molta polèmica sobre la seva autenticitat total o parcial, és una de les obres més famoses sobre les penúries dels jueus, no al *Lager*, sinó en els seus intents de defugir la persecució nazi.

JUDITH KERR. *CUANDO HITLER ROBÓ EL CONEJO ROSA*.

Ed. Alfaguara juvenil, Madrid, 2004.

L'autora (Berlín, 1923) es va traslladar al Regne Unit amb tretze anys. El relat és construït a partir de la pròpia experiència de l'autora. La novel·la intenta reflectir els sentiments que produeix en una nena la pèrdua de tot l'entorn en què havia crescut. Narrat amb un estil planer i senzill, és una lectura molt apropiada per a copies i nois de la mateixa edat de la protagonista, tot i que es agrada de llegir a qualsevol edat.

WLADISLAW SZPILMAN, *EL PIANISTA DEL GUETO DE VARSOVIA*.

Ed. Turpial Amaranto, Madrid, 2003.

Wladislaw Szpilman (1911-2000) era un compositor i pianista jueu de Polònia. Va treballar a Ràdio Varsovia. La obra narra en primera persona les experiències de l'ocupació nazi a Polònia, en concret al gueto de Varsovia, després de lliurar-se miraculosament de ser traslladat a Treblinka, com la resta de la seva família. Va poder salvar-se, entre altres raons, per la complicitat d'un oficial Alemany amant de la música, Wilm Hosenfeld qui va morir en un camp de concentració soviètic sense que Szpilman pogués fer res per alliberar-lo declarant al seu favor. Tot i ser escrita al poc d'acabar la guerra i fins i tot publicada al 1946, les noves autoritats poloneses el van prohibir. Fou a Alemanya al 1998 quan es va publicar una nova versió.

SELECCIÓ DE PEL·LÍCULES

EL PIANISTA.

FITXA TÈCNICA. País: Regne Unit- França -Polònia- Alemanya, 2002. Títol original: The pianist. Director: Roman Polanski. Guió: Ronald Harwood. Duració: 148 min. Repartiment: Adrien Brody, Frank Finlay, Thomas Kretschmann, Maureen Lipman, Emilia Fox. Premi Palma d'Or al Festival de Cannes, 2002.

Argument: És la versió cinematogràfica de la novel·la il·lustra la vida al gueto de Varsòvia i la difícil lluita del protagonista per no ser capturat per les tropes alemanyes. La pel·lícula té algunes imatges colpidores, però és extraordinària en quan a il·lustrar la realitat de l'absurd nazi, la seva fòbia als jueus, la seva crueltat i la lluita per preservar la humanitat per part del protagonista.

LA SOLUCIÓN FINAL

FITXA TÈCNICA: País: Estats Units, 2001, Títol Original: Conspiracy Director: Frank Pierson. Guió: Loring Mandel. Fotografia: Stephen Goldblatt. Duració: 95 min. Repartiment: kenneth Branagh, Stanley Tucci, Colin Firth.

Argument: és una recreació històrica de la fa al Gener del 1942 per posar en marxa la Solució Final. Intenta mostrar amb fredor com es van trobar, sota el comandament de Heydrich, uns quants alts dirigents alemanys per posar en marxa tal operació, contrastant amb l'ambient de la trobada i el bell paisatge a Wansee.

LA VIDA ÉS BELLA

FITXA TÈCNICA: País: Itàlia, 1998. Títol Original: La vita e bella Director: Roberto Benigni. Guió: Vicenzoo Cerami i Roberto Benigni. Fotografia: Tonino Delli Colli. Música: Incola Piovani. Duració: 115 min. Repartiment: Roberto Benigni, Nicoletta Braschi, Giorgio Cantarini.

Argument: La pel·lícula és ideal per les edats que compren la ESO. Amb l'humor del seu protagonista, Guido, intenta mostrar l'absurd dels estereotips racistes nazis sense deixar de mostrar l'horror de la persecució dels jueus. El Lager és vist com un regal, una sortida a un lloc d'esbarjo, de Guido al seu fill. Les seves ganes de viure serà el missatge i el millor regal que el fill recordarà. Kerstész va lloar aquesta pel·lícula.

LA TREGUA

FITXA TÈCNICA: País: França, 1997. Títol Original: The Truce. Director: Francesco Rosi Guió: Francesco RosiStefano Rulli i Sandro Petraglia. Fotografia: Pasqualino de Santis i Marco Pontecorvo. Duració: 126 min. Repartiment. John Turturro, Máximo Ghini, rade Srbedzija, Agnieszka Wagner.

Argument: És la història de l'odissea posterior a l'alliberament d'Auschwitz, d'uns quants sobrevivents italians. La pel·lícula ens mostra les històries dels diversos personatges ens permet conèixer com han viscut i viuen encara l'horror nazi, fet que marcarà les seves vides per sempre més, especialment la de Primo Levi.

SHOAH

FITXA TÈCNICA. País: França, 1985. DIRECTOR: Claude Lanzmann. Guió: Claude Lanzmann.. Fotografia: Dominique Chapuis, Jimmy Glasberg, i William Lubtchansky. Duració: 544 min.

Argument: El director va pretendre arribar als horrors de l'extermini nazi, no a través de les imatges d'arxiu, sinó mitjançant el retorn als llocs com Auschwitz o Treblinka de botxins, de membres dels sonderkommandos, supervivents i testimonis com camperols polonesos. Les preguntes i respostes permeten tenir un panorama esgarrifós de la bogeria nazi. Hi ha fragments d'entrevistes que són molt recomanables com a il·lustracions dels sofriments de les víctimes i que faciliten l'accés dels alumnes a la figura del testimoni i de la importància de la memòria històrica.

LA CAJA DE MÚSICA

FITXA TÈCNICA. País: Estats Units, 1989. Director: Costa Gavras. Guió: Joe Eszterhas. Fotografia: Patrick Blossier. Duració: 113 min. Repartiment. Jessica Lange, Frederik Forest, Asrmin Mueller-Stahl.

Argument: La pel·lícula es basa en el descobriment de Ann Talbot de que el seu pare, exiliat hongarès, és en realitat un criminal nazi. Planteja el problema del descobriment de la veritat, tota una epistemologia, i, al mateix temps, el conflicte entre els sentiments (de la filla respecta al pare) i la veritat

LA LLISTA DE SCHINDLER:

FITXA TÈCNICA. País: Estats Units, 1993. Títol original: Schindler's List. Director: Steven Spielberg, Guió: Steven Zaillian, seguint la novel·la de Thomas Keneally. Fotografia: Janusz Kaminsky. Música: John Williams. Duració: 193 min.

Argument: Mostra els esforços de Oscar Schindler per salvar el major nombre possible de jueus que treballaven esclavitzats en la seva fàbrica. Imré Kertész, entre d'altres, ha criticat aquesta pel·lícula, no pe galta de veracitat històrica, sinó perquè és "made in Hollywood", és a dir, amb un final feliç i un plantejament que no toca els aspectes més foscos de l'Holocaust per a la nostra cultura i història occidental.

NOCHE Y NIEBLA

FITXA TÈCNICA. País: França, 1955. Títol original: Nuit et brouillard. Director: Alain Resnais. Guió: Jean Cayrol. Música: Hanns Eisler. Fotografia: Ghislain Cloquet i Sacha Vierny. Duració: 32 min.

Argument: Tot i que algunes dades estan desfasades, la pel·lícula és impactant per les seves imatges, combinant els arxius dels camps amb les del present. El seu impacte, relativament poc després dels fets, en una època en que el tema de l'Holocaust no era encara objecte de debat, ha donat lloc a publicacions sobre la seva recepció a diversos països.

SELECCIÓ DE PÀGINES WEB

A continuació introduïm les adreces d'algunes pàgines web que considerem interessants per trobar més materials.

www.yadvashem.org

www.holocaust-education-de

www.museumoftolerance.com

www.ushmm.org

www.memorialdelashoah.org

www.fmh.org.ar

www.fcit.usf.edu/Holocaust