

Página en blanco

Una reflexión crítica sobre la tesis de la singularidad de Auschwitz

Francisco Fernández

1 LA VERSIÓN CANÓNICA DE LA TESIS DE LA SINGULARIDAD DE AUSCHWITZ. La tesis de la singularidad de Auschwitz¹ se refiere a una idea o conjunto de ideas que definen, acotan y caracterizan un acontecimiento histórico, el genocidio judío, el cual ha producido, y lo sigue haciendo, no solo una inmensa literatura sino, también, una industria cultural que sirve para justificar determinadas visiones de la historia con un afán legitimador de nacionalidades, identidades, ideologías, políticas estatales y reivindicaciones de diversa índole...

La singularidad de Auschwitz estriba en el hecho de que el exterminio de los judíos por parte del estado alemán no fue un medio para la consecución de ulteriores objetivos, sino el resultado de la ejecución del programa nacionalsocialista, cuyo objetivo era la aniquilación del pueblo judío. Desprovisto de naturaleza instrumental, la destrucción del judaísmo fue concebida como un fin que justificaba cualquier medio. Con ello, los nazis pretendían una remodelación biológica de la humanidad propiciada por la ejecución de un programa de depuración racial apoyado en la tecnología y en la organización burocrática del proceso.

2. EL TÉRMINO *SINGULARIDAD*. Todo hecho histórico es singular, único e irrepetible. El genocidio judío es un hecho que tiene estas características, como cualquier otro. Pero, entonces, ¿por qué se pone el énfasis en la singularidad de un hecho que ya de por sí es singular? ¿Cuáles son los efectos que produce la insistente pretensión de destacar la singularidad del genocidio judío frente a otras masacres de la historia?

La acepción común del término “singularidad” hace referencia a algo poco común, extraordinario, raro. Desde este punto de vista, la singularidad de Auschwitz consistiría en ser algo único en su género. Por una parte, el uso que se hace en matemáticas cuando se habla de singularidad de una función remite al comportamiento “extraño” de la misma cuando se le asignan ciertos valores a las variables independien-

tes, lo cual produce un salto infinito —en el que la función adquiere un valor infinito— que rompe la continuidad de la función al representarla. Por otra, una de las singularidades que resultan de la interpretación física de las ecuaciones de la relatividad general (singularidad en el continuo espacio-tiempo) predice la existencia de agujeros negros, es decir, regiones del espacio cuya densidad genera un campo gravitatorio que ninguna partícula pueda escapar de ella.

Extrañeza, opacidad y discontinuidad son, pues, las cualidades de la singularidad si aunamos la acepción común y la matemática. La singularidad de Auschwitz consistiría en una anomalía histórica cuyo carácter absoluto presenta al genocidio judío como un acontecimiento único en su especie y como una extraña y rara falla (discontinuidad) que interrumpe el progresivo devenir de la historia tal y como ésta fue concebida por la Modernidad ilustrada. Auschwitz sería un agujero negro de la historia, incomprensible y refractario a cualquier intento de racionalización (opacidad): la irracionalidad del mal radical instalado en el corazón de la racionalidad histórica.

3. LA CUESTIÓN. Así pues, se trataría de reflexionar sobre la cuestión de si Auschwitz constituye un hecho “singular” e incomparable con otras barbaries llevadas a cabo a lo largo de la historia o forma parte del teatro de los horrores de la historia del ser humano, comparable —aunque no asimilable—, por tanto, al genocidio armenio o al de los tutsi de Ruanda, por citar algunos ejemplos.² Se trataría de afrontar la cuestión de la singularidad de lo singular y de sus consecuencias historiográficas, filosóficas y políticas.

Es preciso recordar que el concepto de *singularidad* aplicado al genocidio judío también tiene su historia. No surgió como una herramienta metodológica de investigación, sino en el contexto de la génesis de la toma de conciencia de la tragedia de los judíos europeos. A partir de los años sesenta del pasado siglo, se comenzó a fraguar una memoria del genocidio que ha pasado por tres etapas: primero, hasta la

década de los sesenta, Auschwitz era casi invisible, las víctimas de los crímenes nazis no despertaban el interés que tuvieron posteriormente; una segunda que se identifica con el comienzo de la constitución de la memoria judía del genocidio durante los años sesenta y que arranca con el proceso a Eichmann (1960) y la Guerra de los Seis Días (1967) y, por último, la fase en la que el genocidio se convierte en objeto de investigación científica (*Holocaust³ Studies*) y en una clave para la interpretación de la historia del siglo XX, además de la proliferación de conmemoraciones, museos e instituciones, sin olvidar su inscripción en la industria cultural de occidente a partir, sobre todo, de la emisión de la serie norteamericana *Holocaust*, emitida en 1978 por la cadena NBC.

4. MEMORIA E HISTORIA. Se trataría de evaluar, desde las coordenadas del pensamiento histórico y filosófico, el relato que ha confeccionado la memoria judía del genocidio sustentada sobre la noción de “singularidad”, la cual ha mantenido una relación con el saber histórico no exenta de tensiones a lo largo de los años. Por otra parte, no podía faltar un análisis del “uso” político de dicha narrativa del genocidio.

No resulta baladí, dada la naturaleza del tema que se trata, establecer que no se trata de poner en duda ni los crímenes nazis ni el sufrimiento del pueblo judío —los nazis fueron unos criminales y los judíos, sus víctimas—, sino de criticar *sine ira et studio*, rechazando, a priori, toda forma de negacionismo o revisionismo, aquello que supone una traba para el intento de explicación de un periodo de la historia de Occidente. Y es indudable que ciertos planteamientos vinculados a la conciencia del Holocausto,⁴ cuando ésta se convierte en adoctrinamiento propagandístico, han resultado y resultan un obstáculo.

Para llevar a cabo este propósito, es necesario distinguir entre memoria —individual o colectiva— e historia, sin negar las relaciones que hay entre ellas. No se trata de valorar negativamente la memoria, sino de inscribirla en el contexto del saber histórico en su justa medida.

La memoria puede y debe tener su lugar en el espacio del saber histórico, pero no puede saturarlo, como ha sido el caso de la tesis de la singularidad de Auschwitz. Este enfoque de la cuestión se sostiene sobre la premisa de que la mitificación⁵ que se deriva de la aceptación de la imposibilidad de inscribir ciertos acontecimientos históricos —el genocidio judío y el régimen nacionalsocialista alemán— en las coordenadas de la explicación racional y del saber histórico es un factor que amenaza la posibilidad de explicar o comprender el acontecimiento *Auschwitz* histórica y filosóficamente. A lo hay que añadir las implicaciones de dicha tesis vinculadas a lo que Habermas llamó *uso público de la historia*, es decir, la utilización del pasado como arma e instrumento de legitimación de políticas, instituciones o ideologías.

Partamos de una constatación: la polémica sobre la singularidad del genocidio judío nazi es una particularidad del Holocausto⁶, o, más bien, de las implicaciones y los efectos políticos que ha producido el modelo de la memoria.

La tesis de la singularidad es uno de los dogmas sobre los que se construye la memoria, el testimonio de aquellos que sufrieron, directa o indirectamente, el genocidio perpetrado

por los nazis. Según este dogma, Auschwitz constituye un acontecimiento que trasciende la historia, que no se deja enmarcar en ella por ser el fruto de la irracionalidad y la expresión del mal absoluto. El testimonio de las víctimas adquiere el rango de única y última palabra sobre el hecho: el único modo de aproximarse a la tragedia judía. La memoria del superviviente se presenta con carácter normativo frente a los intentos académicos de afrontar la cuestión, los cuales no pueden captar el sentido —o el sinsentido— de la magnitud del genocidio desde su exterioridad.

La singularidad de Auschwitz consistiría en la incomprendibilidad e inconmensurabilidad del acontecimiento, en su carácter de agujero negro de la historia de Occidente. En este sentido, por una parte, para Primo Levi, radica en que es posible conocer pero no comprender el genocidio, porque comprender conlleva el riesgo de justificar lo injustificable. Por otra parte, V. Jankelevitch reivindica la *indecibilidad* de Auschwitz: un vacío del pensamiento y del lenguaje. Quizás, la posición más extrema sea la de Bernard Lewis, para quien la singularidad del Holocausto implica negar el carácter de genocidio a cualquier otra catástrofe colectiva. Por último, para Claude Lanzmann, el autor de la película *Shoah*, nada hay que explique el genocidio. Es más, lo importante, y quizás lo único que quepa hacer, sea transmitir los hechos, lo que implica privilegiar el testimonio en detrimento de la imagen y del pensamiento, a fin de suscitar la experiencia de aquellos en el espectador: no demostrar, sino mostrar; no entender, sino experimentar. Todo ello a partir de lo que puede ser mostrado, pero no dicho.

Singularidad, exclusividad e incomprendibilidad de Auschwitz: un acontecimiento indecible, inconmensurable e inefable. Esta es la imagen que proyecta uno de los usos de la memoria. Pero, si de un lado, nada de lo humano o inhumano nos es ajeno, si Auschwitz fue un crimen perpetrado por seres humanos contra otros seres humanos que, sin duda alguna, eran llevados al límite de su humanidad en negativo hasta convertirlos en seres que debían ser exterminados y, de otro, evitamos la tentación de recurrir a las hipótesis habituales del Mal Absoluto o la consideración del proyecto genocida como el fruto de patologías sociales o individuales, entonces, Auschwitz, como cualquier otro acontecimiento histórico, debe ser inscrito en las coordenadas del saber histórico y filosófico, es decir, debe ser *objeto de conocimiento* y, por tanto, analizado con el objetivo de generar propuestas plausibles de explicación del fenómeno. En este sentido, la memoria y el testimonio pueden ser un elemento imprescindible para la realización de dicha tarea en tanto en cuanto no saturan el espacio reflexivo sobre el genocidio judío.

En su conjunto, los testimonios —orales, visuales o escritos— forman la memoria judía, absolutamente legítima⁷. La memoria, por otra parte, puede ser un obstáculo para la explicación del genocidio judío porque, por su propia dinámica, tiende a singularizar los acontecimientos: el testimonio es subjetivo, selectivo, refractario a su inclusión en una racionalidad global, en una reconstrucción histórica, esto es, lo contrario a los objetivos de la investigación. El testimonio es fruto de la experiencia vivida, de la singularidad de la vivencia directa o indirecta.

Esta memoria, no puede, sin embargo, pretender sobrepasar sus límites e intentar imponerse como modelo normativo de la investigación histórica o de la reflexión filosófica. Aquí, la tarea del historiador debe ser intentar incluir esta experiencia en un contexto histórico global, supeditarla, en el orden del conocimiento, a los protocolos de la investigación histórica.⁸ La singularidad es aceptable como propuesta mientras sea discutible, no si se presenta como un dogma que limita la reflexión. Los defensores del dogma llegan, incluso, a acusar de negacionista a todo aquel que se atreva a ponerlo en duda.⁹

Hay una singularidad absoluta de la memoria, pero, cuando los hechos pasan a formar parte de la escritura de la historia y de la reflexión filosófica, la singularidad de la conciencia histórica de aquellos sólo puede ser relativa. Y esto afecta a cualquier hecho histórico. Entonces, ¿se corre el peligro de asimilar Auschwitz a otros genocidios? No si comprendemos que Auschwitz no es inconmensurable, lo cual no significa que sea asimilable a otras barbaries de la historia.

Comprendemos, entonces, que explicar y comprender¹⁰ no significan, necesariamente, justificar y que, con las precauciones necesarias, es posible construir un discurso sobre Auschwitz, de la especificidad de la Shoah. Esto significa afrontar la cuestión no desde la perspectiva de su singularidad (absoluta), sino desde sus elementos propios (especificidad).¹¹ Intentar inscribir Auschwitz en el seno de la investigación “científica” no significa justificar a los criminales ni atentar contra la sensibilidad de las víctimas; así pues, en la línea argumentativa de Hannah Arendt podemos afirmar que el genocidio constituye un crimen contra la humanidad, pues se aplica a cualquier intento de hacer desaparecer a un pueblo de la faz de la tierra, ya que es un crimen contra la esencia misma del ser humano. Este mismo punto de vista lo adopta Tzvetan Todorov al entender el genocidio como un ejemplo para comprender la condición humana, pues, al intentar explicarlo e integrarlo en una categoría más general, permite comprender otras barbaries. Por su parte, Imre Kertész,¹² víctima y testigo, recurre a la necesidad de comprender Auschwitz para reconocer la barbarie como una posibilidad latente de la cultura y la civilización occidental y contemporánea.¹³

Reyes Mate ha descartado la singularidad moral, pues conlleva el peligro de establecer una jerarquía entre las víctimas de las diferentes barbaries, sin embargo, asume la singularidad histórica, con algunas matizaciones, y apuesta por la epistémica¹⁴. Señala las características que distinguen Auschwitz de otros horrores de la historia: primero, el genocidio judío fue un fin en sí mismo que afectó a un grupo humano en su totalidad y, segundo, supuso el exterminio de millones de seres humanos por parte de los representantes de un Estado que, apoyados por una sociedad patriótica, civilizada y respetuosa de la ley, utilizaron todos los medios técnicos y burocráticos a su alcance para llevar a cabo su propósito, lo cual lleva implícitas la invisibilidad del crimen y la irresponsabilidad de los criminales.

El problema que se deriva de esta insistencia en la singularidad es que corre el peligro de convertirla en una categoría normativa, en un dogma (Traverso) que conduce a entender la inconmensurabilidad como su rasgo definitorio,¹⁵ lo que

impediría cualquier comparación con otros genocidios o tragedias de la historia.

La singularidad implica inconmensurabilidad y esta, incomprendibilidad. Veamos un ejemplo de razonamiento pro-singularidad siguiendo el modelo de Steven Katz:¹⁶ el genocidio nazi es el único caso en la historia en el que un Estado intenta aniquilar a todo un pueblo, el pueblo judío. Auschwitz, el Gulag, el genocidio armenio y tutsi, comparten algunos rasgos: la deportación ha precedido al genocidio de los armenios y a la destrucción de los kulaks; las unidades móviles con el único objetivo de matar en Ruanda; el sistema de los campos de concentración encuentra su paralelo en el Gulag y en la Camboya de Pol Pot; marcar a las víctimas y degradarlas tuvo ya un precedente en los esclavos africanos; los enfermos mentales fueron las primeras víctimas del racismo biológico, entre otros. Ahora bien, en ningún caso, se dio que un Estado pretendiese exterminar a todo un pueblo. Si a Auschwitz le faltara este dato: proyecto estatal de aniquilación, entonces, no sería Auschwitz, sino que pasaría a formar parte del conjunto de violencias producidas por la historia. Auschwitz es más que dicho proyecto aniquilador, pero la presencia del citado dato hace que Auschwitz sea único.

Ahora bien, ¿por qué se considera que los rasgos distintivos en los cuales se fundamenta la singularidad son más importantes que aquellos que el Holocausto tiene en común con otros acontecimientos? El “argumento Katz” pro-singularidad sólo señala que el Holocausto posee ciertos rasgos distintivos o específicos, no que sea único. Y dada su unicidad, es inconmensurable, no se puede comparar con otras barbaries, lo cual lleva a que es inexplicable. Es decir, la singularidad de Auschwitz conduce a la idea de que el Holocausto no se puede explicar racionalmente al no tener precedente ni criterios que permitan compararlo con otras masacres; ninguna lógica puede dar cuenta de él. Lo cual genera un círculo vicioso: el Holocausto es único porque es inexplicable, y es inexplicable porque es único.

La singularidad epistémica está íntimamente relacionada con las consecuencias que tuvo y tiene Auschwitz para Occidente en general y la reflexión filosófica en particular. Auschwitz ha sido considerado como un desgarramiento de la historia o una quiebra del proceso civilizatorio, que interrumpe el continuo del discurso filosófico y constituye un desafío inédito a la racionalidad clásica. Es decir, tanto en la historia de occidente como en el campo de la reflexión filosófica, hay un antes y un después de Auschwitz.

Ahora bien, ¿puede un hecho concreto y singular ser considerado el momento fundacional de una nueva racionalidad o un nuevo modo de pensar el pasado, el presente y el futuro? Reyes Mate reivindica, precisamente, a partir de esta singularidad epistémica, la razón anamnética como nuevo marco normativo de racionalidad. Esto significa apostar por el modelo de la memoria, de la actualidad de aquellos pensadores que fueron situados en una relación de exterioridad con respecto a la racionalidad moderna. Así, no es casualidad que uno de los textos en los que lleva a cabo esta reivindicación lleve por título *Memoria de Occidente. Actualidad de los pensadores judíos olvidados*. Por otra parte, José A. Zamora establece un paralelismo entre Auschwitz y el tra-

tamiento que hace Kant de la Revolución de 1789 al descubrir en ella el signo histórico de un progreso hacia lo mejor. Afirma que Auschwitz es “el acontecimiento que cumple los criterios kantianos de una inversión negativa”, es decir, un “contrasigno histórico” que revela la capacidad del ser humano para el crimen y el horror.¹⁷

Es incuestionable el valor del pensamiento judío y su denuncia de las aporías de la modernidad; no podemos ignorar la crítica a la axiomática idealista del racionalismo occidental realizada por la razón anamnética (Franz Rosenzweig) o las propuestas que cristalizan en el principio de responsabilidad (Hans Jonas), por citar sólo algunos ejemplos. Es indudable la importancia de Auschwitz como elemento crucial de referencia para la reflexión filosófica. Pero, al oponer la razón anamnética a la razón occidental —instrumental e idealista, ¿no caemos en la trampa de la confrontación estéril de dos hipótesis de la razón? La idea de presentar el genocidio judío como un acontecimiento histórico fundacional de un nuevo modo de entender la historia sobre la base de la memoria, ¿no nos llevaría a la tesitura de tener que elegir entre Atenas o Jerusalén, entre la racionalidad griega y la revelación judía, entre la historia y la memoria? ¿O a la tentativa de realizar la síntesis de ambos modelos? Síntesis condenada al fracaso, a juicio de pensadores como Leo Strauss o Lev Shestov. Síntesis problemática y, en ocasiones, aporética, para Mendelshonn o Rosenzweig.

Ahora bien, si renunciamos a hipostasiar la razón y pasamos a considerarla desde la historicidad que afecta a cualquier concepto, sea o no filosófico, se podría sugerir el precepto metodológico de evitar el enfrentamiento, por estéril, entre presuntas racionalidades absolutas y totalizantes.¹⁸

Cuestionar el valor metodológico e, incluso, histórico de la singularidad de Auschwitz abre el espacio a la reflexión e impide que esta sea monopolizada y clausurada. Su opacidad es un desafío más que un dogma, pues entendemos que el genocidio se gestó en nuestra sociedad moderna, racional y avanzada y supuso un trágico aviso de adónde puede conducirnos la forma en que vivimos, así como cuál es la calidad de nuestras instituciones democráticas y de las normas que rigen nuestras vidas.

5. POLÍTICAS DEL HOLOCAUSTO. Centremos nuestra atención, ahora, en las políticas del Holocausto, en lo que Habermas llamó el *uso público de la historia*. La tesis de la singularidad de Auschwitz se encuentra ligada, al menos, a dos fenómenos de carácter histórico-político: el *Historikerstreit* o debate de los historiadores alemanes en la década de los sesenta del pasado siglo y la industria cultural e ideológica que ha generado el Holocausto.

El debate de los historiadores alemanes se dio en un marco político muy concreto: los intentos del canciller alemán Helmut Kohl y el presidente George Bush de cimentar la posición de Alemania en una reforzada alianza occidental frente al comunismo. La RFA necesitaba legitimarse como una democracia consolidada para superar los complejos que había provocado el nazismo. La pregunta sobre cómo debía ser historiado el período nazi se centró en dos cuestiones; por una parte, de qué modo debía ser tratado el naciona-

lismo: como un episodio de la historia alemana o como un ejemplo de la identidad nacional o del carácter alemán; y, por otra, cómo debía ser tratado el genocidio judío: como un acontecimiento singular o como un episodio más de la violencia aniquiladora del régimen nacionalsocialista.

El historiador y filósofo Ernst Nolte respondió a estas dos cuestiones negando la singularidad del genocidio judío e iniciando, así, el debate al que hacíamos referencia. Desde un relativismo apologético que consideramos inaceptable, afirma que el nacionalsocialismo fue un fascismo radical que surgió como una contraofensiva ideológica contra el internacionalismo comunista. En cuanto al Holocausto nazi, este no fue sino el espejo de las prácticas criminales de la Unión Soviética durante las purgas políticas contra los enemigos de la Revolución. Con esto, Nolte pretendía relativizar tanto la imagen negativa del Tercer Reich como la singularidad del Holocausto; daba por sentado que dicha imagen suponía un atentado contra la historiografía, ya que la demonización del nazismo conducía a una concepción mítica de modo inexorable. Y, al afirmar que el Holocausto no era original, sino una reacción defensiva contra los intentos comunistas de acabar con la burguesía, concluía que los alemanes se vieron forzados a este acto criminal y de barbarie debido a su temor a Stalin, quien contaba con un sólido apoyo judío, y, por tanto, que el genocidio judío no fue otra cosa que la respuesta nacionalsocialista a la exterminación de las clases llevada a cabo por los bolcheviques. Para Nolte, la singularidad sería algo más propio de los crímenes bolcheviques que de los perpetrados contra los judíos.¹⁹

En definitiva, Nolte, en su intento de encontrar un fundamento racional a la paranoia antisemita de Hitler, hace de los judíos los adversarios organizados de Hitler y concluye que Auschwitz no fue otra cosa que una respuesta al Gulag, igual que el nazismo lo fue al bolchevismo. Este planteamiento ha sido criticado por el historiador anticomunista y liberal F. Furet, quien piensa que la tesis del fascismo como movimiento reactivo al comunismo no explica sino una parte del fenómeno: fracasa a la hora de dar cuenta de la singularidad alemana e italiana y no permite comprender los aspectos comunes. La relación de continuidad entre el Gulag y Auschwitz o entre comunismo y fascismo no es causa-efecto. Hitler no necesitó el precedente soviético para exterminar a los judíos; la guerra proporcionó la oportunidad de pasar de la intención al acto.²⁰ Esta relativización apologética de la tesis de la singularidad de Auschwitz nos debe poner en guardia sobre el carácter o finalidad de algunos de sus críticos, lo cual, como se ha podido ver a lo largo de este texto, no significa renunciar a ponerla en cuestión; se trata de asumir la especificidad del hecho histórico sin caer en los excesos manipuladores de Nolte al instrumentalizar políticamente el comparativismo que forma parte de la investigación histórica.²¹

Es un hecho que existe una industria cultural del Holocausto: museos, conmemoraciones, visitas guiadas, exposiciones fijas e itinerantes, películas, documentales, etc. El auge de la temática del Holocausto ha contribuido al conocimiento del mismo de manera decisiva y hace las veces de antídoto contra los disparates del negacionismo. Pero, también, el genocidio judío ha sucumbido a la amenaza que acecha a toda mercancía cultural: la banalización y trivialización de sus

productos. Así, el exterminio de los judíos se ha convertido en el Holocausto, es decir, en la expresión desnuda del Mal, inexplicable e incognoscible; unas veces, trivializado por la cinematografía y, otras, como un elemento más de la sociedad del espectáculo (Guy Debord) en el que se confunden lo real y las imágenes que componen su representación.

Así, sirve a grupos de cualquier procedencia ideológica para justificar sus desmanes: a los dirigentes palestinos, para comparar, de modo ilegítimo, la política del Estado de Israel con los crímenes de los nazis; a ciertos sectores del Estado de Israel,²² para legitimar sus acciones o minimizar sus atropellos; a los negacionistas, para poder permitirse continuar en la escena mediática efectuando valoraciones sobre el cómputo total de las víctimas del genocidio, las propiedades letales del Zyclon B o la existencia de las cámaras de gas; y a Hollywood, para continuar incrementando sus ganancias con productos cinematográficos edulcorados de tal modo, que puedan ser digeridos por la inmensa mayoría de los espectadores.

Según Álvaro Lozano, la industria cinematográfica ha proyectado una imagen incompleta y, en muchos casos, engañosa del fenómeno del Holocausto. Por una parte, en la mayor parte de las películas y series, los hechos se simplifican de modo excesivo; por otra, la proliferación de ese tipo de películas acarrea dos grandes peligros: la banalización exhibicionista del horror y la posible identificación con los verdugos.²³

No es de extrañar que surjan iniciativas críticas como la de Norman Finkelstein que, con mayor o menor razón, distinguen entre el holocausto nazi (con minúscula) de su representación ideológica, el Holocausto (con mayúscula).²⁴ No vamos a entrar en el análisis de las ideas de Finkelstein, ya que excesos tales como la versión que presenta de la reactualización del complot judío universal exigirían un desarrollo que excede el propósito de este artículo.

Podemos concluir señalando que el debate sobre la singularidad de la Shoah es un debate esencial desde el punto de vista historiográfico y filosófico. Aquí, se ha intentado defender una visión que no acepta la singularidad y que apuesta por la especificidad de la Shoah, es decir, una posición que se sustenta sobre dos afirmaciones: primera, que el genocidio judío es el resultado del programa biopolítico de los nazis; segunda que la especificidad de Auschwitz no consiste en su carácter excepcional como acontecimiento incomparable, indecible o incomprensible, sino en ser el fruto de una síntesis de elementos que se encuentran en otros crímenes o genocidios de un modo manifiesto o latente.

Auschwitz es el resultado de la deriva totalitaria del siglo XX en la cual el poder de administrar la vida biológica de los individuos —como sujetos y como especie— se conjuga con el de gestionar el exterminio de aquellas vidas consideradas menos valiosas. Es decir, con el totalitarismo racista nazi, la biopolítica²⁵ se transforma en tanatopolítica: defensa de la vida y producción de muerte, pues la protección de la vida o de la raza —aria— exige el exterminio de aquellas que se encuentran más allá de los umbrales biológicos que determinan la polaridad entre razas o vidas con y sin valor. Si consideramos, con Roberto Esposito, que “la biopolítica no es un producto del nazismo, sino, más bien, el nazismo es

el producto paroxístico y degenerado de una cierta forma de biopolítica”,²⁶ entonces, Auschwitz consiste en ser el acontecimiento que revela la alianza entre la biopolítica y la tanatopolítica. En ello reside su especificidad y la tarea de apostar por una explicación del mismo a partir de estas claves.

Terminemos, pues, como comenzamos, con una cita de Enzo Traverso: “Pensar Auschwitz es intentar comprender, a pesar de la arrogancia y las aporías de la razón, al margen de las conmemoraciones oficiales y más allá de las prohibiciones dogmáticas”.²⁷

NOTAS

1 Se suelen emplear tres expresiones para referirse al genocidio o programa de exterminio de los judíos de Europa por parte del régimen nacionalsocialista alemán: el término metonímico *Auschwitz* (Alemania), la palabra hebrea *Shoah* (Francia, posiblemente, por la influencia de la película del mismo título de Claude Lanzmann) y el término de origen griego *Holocausto* (EE.UU.). El campo de concentración de Auschwitz-Birkenau se encontraba en Polonia y su construcción comenzó en 1939 tras la invasión de Polonia por el ejército alemán del régimen nacionalsocialista. El complejo constaba de tres campos: Auschwitz I fue el primero en ser construido y servía de campo de concentración y de centro administrativo; Auschwitz II (Birkenau) era un campo de exterminio y Auschwitz III (Buna-Monowitz) fue un campo de trabajo esclavo para la empresa IG Farben.

2 En una obra titulada *El dominio del Eje en la Europa ocupada* (1944), Raphael Lemkin, jurista polaco, utilizó, por primera vez, el término genocidio para referirse a los crímenes masivos de judíos perpetrados por el gobierno nacionalsocialista alemán. El tribunal de Núremberg no admitió el término en la acusación contra los principales dignatarios nazis (1945) cuando distinguió entre crímenes contra la paz, de guerra y contra la humanidad. En 1948, la Declaración Universal de los Derechos Humanos lo admitió como un acto cometido con la intención de destruir, totalmente o en parte, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, es decir, un crimen contra la humanidad tendente a la aniquilación de un pueblo por parte de un Estado. La ONU sólo ha reconocido cuatro genocidios: el de los armenios, el de los judíos, el de los tutsi de Ruanda y el de los bosnios cometido por los serbios; si bien éste último no lo ha sido desde el punto de vista jurídico. Un análisis más detallado del término *genocidio* se encuentra en E. ROUDINESCO, *A vueltas con la cuestión judía*, Anagrama, Barcelona, 2011, pp. 163 y ss.

3 Giorgio Agamben señala que el término *Holocausto* es la transcripción del latín *holocaustum*, que, a su vez, traduce el término griego *holókaustos* (un adjetivo que significa “todo quemado”). Los Padres de la Iglesia se sirvieron de él para traducir la doctrina sacrificial de la Biblia. Agamben encuentra inapropiado el uso de dicho término, pues establece una equiparación entre “las cámaras de gas y la entrega total a motivos sagrados y superiores” (G. AGAMBEN, *Lo que queda de Auschwitz*, trad. de A. Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2010, p. 31).

4 Me refiero a los intentos cuyo objetivo no es la comprensión del pasado, sino la manipulación del presente. Véase N. G. FINKELSTEIN, *Embaucadores, mercachifles y un poco de historia*. <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Finkelstein.pdf>

5 El resultado de la confianza en la memoria (en sus abusos), en detrimento de la historia, cuyo resultado ha sido la tesis de la singularidad.

6 R. MATE, *La singularidad del holocausto*, disponible en <http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/proyectos.cchs.csic.es/fdh/files/sinholo.pdf>

7 Agamben, en su análisis del testigo, llega a enunciar la “paradoja Levi” o la tesis del *musulmán* como testigo integral, según la cual el verdadero testigo es, precisamente, el que no ha testimoniado, es

decir, el *musulmán*. Véase G. AGAMBEN, *Lo que queda de Auschwitz*, p. 34.

8 “Esto significa aprender de la memoria, pero también pasarla por el tamiz de la verificación objetiva, empírica, documental y fáctica, detectando, de ser necesario, sus contradicciones y sus trampas” (E. TRAVERSO, *La historia desgarrada*, trad. de D. Chiner, Herder, Barcelona, 2001).

9 Elie Wiesel afirma que comprender el Holocausto racionalmente equivale a negarlo y compararlo con otros genocidios es una traición absoluta a la historia judía. Citado por N.G. FINKELSTEIN, *Embaucadores, mercachifles y un poco de historia*, disponible en <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Finkelstein.pdf>

10 Seguimos a Hannah Arendt en su modo de entender qué significa comprender: una actividad a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciliamos con ella. Así, comprender Auschwitz no sería indultar o perdonar, ni empatizar con los verdugos, sino, más bien, a partir de un conocimiento riguroso del acontecimiento *Auschwitz* reconciliarnos con un mundo en el que los campos de concentración y de exterminio fueron posibles. Véase H. ARENDT, ‘Comprensión y Política’, en *Ensayos de Comprensión (1930-1954)*, trad. de A. Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, 2005.

11 El desafío a la inteligibilidad que supone el genocidio exige “[...] una reflexión sobre el novum de Auschwitz que tendría que venir ilustrada, así, cuando menos, por la Sociología, la Psicología, la Antropología social y filosófica (y dentro de ella, las “ciencias políticas”), la Historiografía, la Biología (y la Biotecnología), y el Derecho” (PATRICIO PEÑALVER, ‘Del silencio de Auschwitz a los silencios de la filosofía’, en *Isegoría*, 23, 2000).

12 Escritor judío húngaro deportado a Auschwitz y Buchenwald. Escribió, entre otras, la novela *Sin destino* (1975). El director Lajos Koltai hizo una versión cinematográfica en 2005.

13 Para conocer en profundidad este enfoque se puede consultar ZYGMUNT BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, trad. de A. Mendoza, Sequitur, Madrid, 2010.

14 Reyes Mate, en la obra citada anteriormente, no admite la singularidad moral de Auschwitz ya que supondría asumir una inaceptable jerarquización del mal: no hay sufrimiento de un pueblo superior o inferior a otro.

15 Enzo Traverso sostiene que esta singularidad “no debe ser postulada como una categoría normativa ni impuesta como un dogma. Auschwitz no es un acontecimiento históricamente incomparable. Además, comparar, distinguir y ordenar no significa jerarquizar... la insistencia sobre la singularidad de Auschwitz no es más que otra manera de designar las aporías de una historización inacabada” (‘La singularidad de Auschwitz. Un debate sobre el uso público de la historia’, *Cuicuilco*, mayo-agosto, 2004).

16 N.G. Finkelstein, en el texto citado anteriormente, comenta el planteamiento de Steven Katz expuesto en su obra *The Holocaust in Historical Context*.

17 J. A. ZAMORA, ‘Auschwitz: memoria del horror y representación artística’, en *Judaísmo finito, judaísmo infinito*, Tres Fronteras Ediciones, Murcia, 2009.

18 Aunque, si de construir ficciones sobre las hipótesis de la razón se trata, se podría proponer la siguiente: se podría comenzar relatando cómo el silencio de Dios o de los dioses es la condición de emergencia de la filosofía —la filosofía comienza cuando los dioses enmudecen (Lyotard). Entonces, podríamos reinterpretar la relación entre las raíces judías y griegas de los modos de racionalidad que se han impuesto en el pensamiento occidental, construir una ficción histórica paralela en la que el punto de partida sea la consideración de que la filosofía comienza cuando Dios habla al hombre, cuando lo cita, no para hablar de él, sino para hablar con él. El Pacto o la Alianza sería la expresión de la distancia entre Dios y los hombres, espacio que no es de Dios ni de los hombres, sino el que se genera entre ambos: el del diálogo, el de la reflexión, quizás, el de la filosofía. Atenas apareció en el tiempo y propuso un modo de pensar o, quizás, el pensar mismo. Pero, de

algún modo, Atenas ya estaba contenida en el silencio que propicia la distancia entre Dios y el hombre, un silencio que justifica la creencia, pero también lo contrario: el silencio del hombre ante la incomprensible voluntad de Dios y el punto de partida de la rebelión y, quizás, del ateísmo y de la filosofía. Pero esto no son más que dos relatos, dos ficciones.

19 “A juicio de Nolte, la muerte masiva de los judíos habría perdido su monstruosa singularidad en comparación con las matanzas de los bolcheviques durante la revolución y la época de Stalin” (A. LOZANO, *Anatomía del Tercer Reich*, Melusina, Barcelona, 2012).

20 F. FURET, E. NOLTE, *Fascismo y comunismo*, Alianza, Madrid, 1999.

21 “Una vez erigido Auschwitz como modelo de la violencia del siglo XX, cualquier comparación puede parecer una tentativa de empujar su alcance o de amplificar la importancia de otros acontecimientos asesinos. Por una parte, la historiografía y la conciencia histórica no pueden prescindir del método comparativo; por otra parte, el comparativismo se expone siempre a los abusos de la instrumentación política” (E. TRAVERSO, ‘La singularidad de Auschwitz. Un debate sobre el uso público de la historia’, *Cuicuilco*, mayo-agosto, 2004).

22 S. Cypel ha llamado “apropiación de la memoria doliente” a la tendencia a utilizar el genocidio como dispositivo identitario. En este sentido, afirma que “la memoria está expuesta a una amenaza exterior y a un riesgo interno. La amenaza es el negacionismo [...] El riesgo es la apropiación exclusiva al servicio de objetivos ilegítimos” (S. CYPEL, *Entre muros. La sociedad israelí en vía muerta*, trad. de S. Pawlowsq, Círculo de Lectores, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2006, p.184).

23 A. LOZANO, *El Holocausto y la cultura de masas*, Melusina, Barcelona, 2010.

24 N. G. FINKELSTEIN, *La industria del Holocausto*, disponible en http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/Finkelstein_Norman/IndustriaDelHolocausto.htm.

25 “Biopolítica” es una noción introducida por Foucault para describir las nuevas tecnologías del poder que surgen en el siglo XVIII. A diferencia del poder disciplinario, centrado en el cuerpo, la biopolítica se centra en el hombre considerado como especie. Se encuentra ligada a los fenómenos biológicos del nacimiento, la salud, la muerte, etc. Su objetivo es gestionar la vida y regular sus procesos a fin de inscribirlos en el nuevo orden social, político y económico creado por el liberalismo.

26 R. ESPOSITO, *Biopolítica y filosofía*, trad. de E. Castro, Grama, Buenos Aires, 2006.

27 E. TRAVERSO, *La historia desgarrada*, p. 253.