

# EL HOLOCAUSTO DE LA MODERNIDAD<sup>1</sup>

Luis Villavicencio Miranda\*

## Resumen

*Este ensayo pretende reflexionar, de forma nada más preliminar, sobre la conexión directa entre la ocurrencia del Holocausto y la modernidad como proyecto filosófico. En él se defenderá la tesis de que la modernidad si bien fue el caldo cultivo de la política de exterminio nazi es, al mismo tiempo, la única forma de blindaje frente a potenciales nuevos holocaustos. Pero para lograr este objetivo es inevitable repensar dos aspectos fundamentales de la modernidad como proyecto: por un lado, la autonomía como principio fundante de la dignidad del ser humano y del autogobierno colectivo; y, por otro, el lugar del sujeto como agente moral.*

**Palabras Clave:** *Holocausto, modernidad, totalitarismo, autonomía, individuo, comunidad.*

---

\* Profesor e investigador de la escuela de derecho de la Universidad Católica de Temuco. Doctor en Derecho por la Universidad Autónoma de Madrid

1. Este ensayo tiene una estructura más o menos libre. Después de todo, quizá, las únicas palabras que pueden escribirse sobre el Holocausto sean disquisiciones preliminares, siempre en borrador, en un estado esencialmente transitorio antes de quedar, definitivamente, en silencio. Un taciturno testimonio que hace las veces de un muro de contención, ojalá infranqueable, ante ese quiebre permanente para el proyecto ilustrado que divide a nuestra civilización antes y después de Auschwitz. Además, y precisamente porque es tan difícil hablar sobre el Holocausto, en este trabajo me apoyaré más de alguna vez en la literatura y la poesía, para muchos los únicos discursos no contaminados por el lenguaje propio de la muerte y el exterminio, que sirvió para justificar la exclusión, la persecución y la solución final.

## I. Introducción

Cuando reflexionaba sobre cuáles debían ser las palabras escogidas para comenzar este ensayo, me cuestionaba si era necesario hacer alguna descripción de la vida al interior de un campo de exterminio y llegué a la conclusión que, a pesar de los miles de testimonios, nunca parece ser suficiente el recuerdo y la memoria si no queremos olvidar. Permítanme, entonces, que comience estas líneas describiendo al azar algunas ilustraciones del horror del Holocausto. En primer lugar, diré algo sobre la figura del «*muselmann*»<sup>2</sup> que fue y sigue siendo el símbolo del triunfo de la política del exterminio. Los «*muselmann*» eran los seres humanos más abatidos y derrumbados por la rutina del campo de concentración. El hambre y las inhóspitas condiciones en las que sobrevivían generaban en ellos un debilitamiento físico general, una progresiva pérdida de musculatura, y la reducción de las funciones vitales prácticamente al mínimo.

El pulso se les alteraba azarosamente, la presión arterial y la temperatura disminuían y siempre temblaban de frío.

En fin, la respiración era más lenta, la voz casi se extinguía y cada movimiento suponía un esfuerzo sobrehumano. En pocas semanas el «*muselmann*» sumaba a todo lo anterior la diarrea provocada por el hambre que los carcomía literalmente. Los gestos se volvían nerviosos y descoordinados, apenas podían caminar arrastrando los pies y, cuando permanecían sentados, se sacudían espasmódicamente de forma incontrolada.

El «*muselmann*», en definitiva, ya no era dueño de su propio cuerpo, padecía edemas y úlceras, estaba sucio y olía muy mal. Su aspecto físico se caracterizaba, según los sobrevivientes, por los siguientes rasgos: extremadamente delgado, con la mirada debilitada y la expresión indiferente y triste, los ojos profundamente hundidos, el color de la piel gris muy pálido. Su piel se iba tornando progresivamente transparente y seca, como de papel hasta rasgarse. La cabeza parecía alargada y muy grande producto de los pómulos y las órbitas de los ojos sobresalidas. Las actividades mentales y emocionales padecían un retroceso radical que llevaban al sujeto a perder la memoria y la capacidad de concentración en las tareas más sencillas. Aunque las alucinaciones provocadas por el hambre disimulaban a veces el ayuno obligado, todo su ser se concentraba en un único objetivo: la comida, de cualquier especie y en el estado que estuviera.

---

2. Universidad Johannes Kepler de Linz. Auschwitz. Objetivo final: el exterminio. Disponible en: <http://www.wsg-hist.uni-linz.ac.at/Auschwitz/HTMLesp/Muselmann.html> Fecha última consulta: 10 de julio de 2006.

Sólo reconocía aquello que se le ponía directamente delante de los ojos, oía exclusivamente cuando le gritaban y se dejaba golpear sin resistencia alguna. En la última fase de su miserable existencia el individuo ni siquiera sentía hambre ni dolores. El «*muselmann*» terminaba por morir en la miseria cuando su capacidad de resistencia lo abandonaba. Representó y sigue personificando el exterminio en masa, la muerte más cruel por inanición, pero sobre todo el asesinato psíquico de un muerto en vida.<sup>3</sup>

La vida del «*muselmann*» no es más que una parte muy modesta y puntual del horror nazi, la última estación del pavoroso recorrido que tenían que soportar aquellos que no eran seleccionados de inmediato para ser gaseados. Pero la vida de los idóneos para el trabajo no era menos miserable. La describo por medio del testimonio de un sobreviviente que en 1943 fue deportado a Auschwitz.<sup>4</sup> Según sus palabras, al llegar a Auschwitz eran unos catorce mil personas, pero de inmediato en el andén se realizó la primera selección y quedaron alrededor de mil quinientos seres humanos, los demás fueron enviados directamente a las cámaras de gas. Los aptos tuvieron que desnudarse completamente y fueron conducidos al baño donde se les rasuró completamente.

Por falta de espacio permanecieron en cuclillas, por trece días completos, en un desván ubicado a pocos metros de la cámara de gas con un techo tan bajo que no permitía incorporarse, pudiendo observar por medio de una rendija la llegada de los transportes franceses y oír el llanto desgarrador de las madres con sus niños mientras eran conducidos a las cámaras de gas.

Transcurridos esas casi dos semanas el superviviente fue escogido para trabajar en las minas de carbón.

La rutina diaria prácticamente no cambiaba, debía levantarse de madrugada junto a sus compañeros, buscaban el café con doscientos gramos de pan y, mientras eran golpeados sin razón, se les conducía a los pozos donde trabajaban todos los días desde las seis de la mañana a las cuatro de la tarde. Al regresar al campo totalmente exhaustos eran nuevamente golpeados sin motivo y obligados a arrastrar pesadas piedras sólo por diversión. A las seis de la tarde se distribuía un potaje muy aguado que era toda la comida hasta el día siguiente. El alimento era tan escaso y el hambre tan intensa que las personas se transformaban en animales devoradores de la escuálida comida. “Tampoco la noche era tranquila. Por pura vejación y humillación, nos bajaban de los catres para arrastrar piedras, o golpearnos. El odio era indescriptible, los domingos también teníamos que trabajar. Recuerdo uno de esos días en el que remolcamos un pesado cable de 600 metros de

---

3. *Ibíd.*

4. Fundación Memoria del Holocausto. Revista “Nuestra Memoria”, número 19, Buenos Aires. Disponible en: <http://www.fmh.org.ar/revista/19/testim.htm> Fecha última consulta: 10 de julio de 2006.

longitud; como la orden del Kapo no fue entendida por nosotros, ya que estábamos muy lejos, éste quería matarnos. Yo me ofrecí entonces para colaborar y retransmitir la orden, por lo que me golpeó con su puño en el ojo, y mi cara se cubrió de sangre (...) ¿Cómo puedo describir nuestro sufrimiento? Fuimos víctimas y testigos directos de estas escenas de muerte. Hay un sufrimiento del alma que nunca podrá expresarse en palabras”.<sup>5</sup>

Por supuesto que lo descrito es suficiente para oprimir y sofocar el espíritu de cualquier ser humano, pero si es así, ¿cómo fue posible el Holocausto? En lo que sigue intentaré abordar, en una aproximación precaria y provisional, por qué y cómo evitar que ocurra nuevamente. En mi opinión, esos dos deben ser los cuestionamientos centrales para toda persona que quiera enfrentarse al Holocausto y no caer, de entrada, en un silencio insuperable. Y creo, además, que las respuestas a ambas preguntas están en la propia modernidad, es decir, ésta es el caldo de cultivo del exterminio nazi y las cámaras de la muerte pero es, al mismo tiempo, la única puerta de salida de la que disponemos. Esta es la paradoja, la aporía insoslayable del proyecto ilustrado, es fuente de nuestras peores pesadillas pero también es manantial de los mejores sueños que, hasta ahora, hemos podido concebir.

Auschwitz es una bofetada certera a la ilusión progresista acuñada en la modernidad autocomplaciente y crédula. La ilustración, en su concepción más ambiciosa, se sustentaba en la afirmación de que el ser humano debía buscar una cultura científicista y una sociedad ordenada constituida por personas libres por medio de la razón. Sólo ésta última establecería una correspondencia entre la acción humana y el orden del mundo; sin ella no sería posible avivar la ciencia y la técnica; sin ella no se amoldaría la vida social a las necesidades individuales o colectivas; sin ella no podríamos reemplazar la violencia y la arbitrariedad por el Estado de Derecho y el mercado.

La humanidad, al obrar según las leyes naturales de la razón avanzaría, inevitablemente, como si estuviera inscrita en su destino, a la abundancia, la libertad y la felicidad.<sup>6</sup>

De este modo, la concepción más vigorosa y más penetrante de la modernidad, afirmaba que la racionalización imponía la destrucción de los vínculos sociales, de los sentimientos, de las costumbres y de las creencias tradicionales para dejar el paso libre al agente de la modernización, que no era una categoría o clase social en particular, sino la razón misma y la necesidad histórica que allanaba su triunfo irremediable. De forma que la modernidad era una revolución, puesto que la razón

---

5. *Ibíd.*

6. TOURAINE, Alan. *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 9-20.

hacía tabla rasa de todas las creencias que no fueran científicas, pero, al mismo tiempo, al barrer todo lo que no estuviera sometido a las leyes verificables de la naturaleza, barría también al propio sujeto que quedaba, desde el inicio del proyecto ilustrado, sometido a la razón instrumental, la verdadera protagonista de la modernización.<sup>7</sup>

El triunfo de la modernidad racionalista e instrumental persiguió y reprimió todo aquello que parecía resistirse a la razón, por lo que el lema de la modernidad que Kant describió como la liberación del hombre [y de la mujer] de la culpable incapacidad<sup>8</sup> que lo imposibilita de servirse de su inteligencia sin la guía de otro, no se cumplió desde la propia génesis del proyecto ilustrado, que no fue capaz de iluminar todas las esferas de la vida como era el deseo kantiano, sino que dejó en penumbras la mitad de la habitación, el cuarto reservado a la razón práctica. En suma, el lema de la Ilustración, el “sapere aude” que nos prometió Kant de confiar que, sólo con el valor de servirnos de nuestra propia razón, todas nuestras penurias cesarían fracasó desde su génesis misma, sólo que nos daríamos cuenta de esta farsa, en forma definitiva, mucho tiempo después.

El Holocausto no hace más que confirmar la ingenuidad que existía en la génesis del proyecto ilustrado, que lo alimentó durante mucho tiempo y quizás todavía lo nutra -ya no, eso sí, como un plan normativo sino que más bien como una pura ideología modernizadora- para colocarnos en la incómoda posición de un equilibrio precario que somete las propias creencias a la reflexión y la crítica, que nos indica que el interés fanático por una idea, de cualquier clase, es un síntoma de desorden moral.

La poesía nos puede echar una mano para intentar definir ese espíritu moderno, truncado desde su propio inicio:

*“Voluntad de verdad: ¿Es así como llamáis vosotros, los más sabios, a cuanto os impulsa e inflama?*

*Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡Así llamo yo a vuestra voluntad!*

*Queréis hacer pensable cuanto existe: pues, con justificada desconfianza, dudáis de que sea ya pensable.*

*Mas todo lo existente debe amoldarse y plegarse a vosotros: ¡Así lo decreta vuestra voluntad!. Debe allanarse y someterse al espíritu como espejo e imagen reflejada de éste” (Rimbaud, Arthur, Una Temporada en el Infierno).*

---

<sup>7</sup> Ibíd.

<sup>8</sup> KANT, Immanuel. ¿Qué es la Ilustración?. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1941.

## II. Modernidad y totalitarismo

*“Negra leche del amanecer la bebemos de tarde  
la bebemos a mediodía y de mañana la bebemos de noche  
bebemos y bebemos  
excavamos una fosa en los aires allí no hay estrechez.  
Un hombre vive en casa juega con las serpientes escribe  
escribe al anochecer a Alemania tu cabello dorado  
Margarita  
lo escribe y sale de casa y fulguran las estrellas silba a sus  
perros  
silba a sus judíos hace excavar una fosa en la tierra  
nos ordena tocad a danzar  
(...)  
Negra leche del amanecer te bebemos de noche  
te bebemos a mediodía la muerte es un maestro de  
Alemania  
te bebemos de tarde y de mañana bebemos y bebemos  
la muerte es un maestro de Alemania su ojo es azul  
atina a darte con bala de plomo atina certeramente  
un hombre vive en casa tu cabello dorado Margarita  
azuza sus perros contra nosotros nos da una fosa en el aire  
juega con las serpientes y sueña la muerte es un maestro de  
Alemania  
tu cabello dorado Margarita  
tu cabello cinericio Sulamita”  
(Celan, Paul, Fuga sobre la Muerte, Todosfugue).*

*“Todo lo que sois me lo debéis a mí; todo lo que soy sólo a vosotros lo  
debo”  
(Hitler, Adolf).*

Quisiera, entonces, hacerme cargo de la primera pregunta que anuncié:  
¿Por qué? ¿Cómo fue posible el Holocausto? Para hacerlo, voy a centrarme en los  
argumentos desarrollados por Bauman<sup>9</sup>, aludiendo también, en algunos aspectos, a  
Arendt.<sup>10</sup>

---

9. BAUMAN, Zygmunt. Modernidad y Holocausto. Toledo: Sequitur, 1997 (traducción de Ana Mendoza).

10. ARENDT, Hannah. Los orígenes del totalitarismo. Madrid: Taurus, 1998 (traducción de Guillermo Solana).

Como ya lo anuncié, en este ensayo no pretendo desarrollar sistemáticamente ninguna idea, difícilmente podría hacerlo partiendo por la extensión del mismo, ni tampoco haré una exposición metódica de las tesis de Bauman sino, más bien, entraré y saldré de ellas con total libertad para resaltar aquellos puntos que me interesan con el objetivo de llevar a cabo con éxito mi tarea de disenso, ya que adoptaré inevitablemente un punto de vista contrario a los postulados desarrollados por el autor en cuestión.

Si uno tuviera que resumir en pocas frases la tesis de Bauman, debería decir algo como lo siguiente recogiendo sus propias palabras: “El Holocausto se gestó y se puso en práctica en nuestra sociedad moderna y racional, en una fase avanzada de nuestra civilización y en un momento álgido de nuestra cultura y, por esta razón, es un problema de esa sociedad, de esa civilización y de esa cultura”<sup>11</sup>. De este modo, “el Holocausto fue el resultado del encuentro único de factores que, por sí mismos, eran corrientes y vulgares. Y que dicho encuentro resultó posible en gran medida por la emancipación del Estado político (...) del control social, como consecuencia del progresivo desmantelamiento de las fuentes del poder y de las instituciones no políticas de la auto-regulación social”.<sup>12</sup>

El Holocausto no fue entonces la negación de la modernidad sino, al contrario, se produjo gracias a ciertos factores que la civilización moderna ha posibilitado, creado y proporcionado. La tragedia de la solución final es precisamente que se llevó a cabo en la misma sociedad en que vivimos y que fue ella la que hizo posible esta tragedia humana y, lo que es peor, que no había nada en ella que pudiera detenerla eficazmente.

Pero lo pavoroso no termina ahí, ya que si seguimos el hilo conductor de la argumentación de Bauman la conclusión es terrorífica: nada nos asegura que no vivamos en nuestras propias narices un próximo Holocausto puesto que, las condiciones modernas que lo facilitaron y ayudaron para que fuera un genocidio extraordinario y altamente exitoso, siguen latentes en nuestras vidas y, por lo tanto, la posibilidad permanecerá al acecho mientras existan los caracteres de la particular modernidad que hemos construido.

¿Cuáles son esos factores típicamente modernos que fueron cómplices activos para que el Holocausto fuera un genocidio extraordinario? Obviamente son muchos los factores que influyen y se confabulan para que un genocidio tan devastador sea posible. Con todo, interesa destacar ahora aquellos factores que Bauman denomina como completamente connaturales a la sociedad moderna y que fueron decisivos para el éxito del Holocausto. Éstos son, en general, las normas de actuación típicamente modernas, tecnológicas y burocráticas y la mentalidad que las genera,

---

11. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*, op. cit., p. XIII.

12. *Ibíd.*, p. XVII.

institucionaliza, mantiene y reproduce. Así, el Holocausto debe ser explicado no como una prueba de la fragilidad de la sociedad moderna sino, a la inversa, como una demostración de su terrible potencial.

La primera señal del exitoso proceso de institucionalización de estos factores modernos catalizadores del Holocausto es la burocratización, monopolización y centralización de la violencia que, si bien abandona el mundo de lo cotidiano, se legitima por su uso técnico, racionalizado y eficiente al servicio de la propia sociedad moderna, del gran jardinero diseñador.

El segundo paso, a su turno, es la disociación de los medios vinculados a la violencia institucionalizada de la valoración moral de sus fines. Para ello, el giro burocrático se sustenta en la división del trabajo en forma meticulosa y funcional y, además, en la sustitución de la responsabilidad moral por la responsabilidad técnica. En fin, el último paso es la deshumanización de los objetos sobre los cuales actúa la burocracia, es decir, la posibilidad de representar al otro, despojado de toda relevancia ética, como un elemento puramente técnico que constituye un eslabón en la cadena de la eficiencia.

Cumplidos escrupulosamente cada uno de los pasos apuntados se configura, en opinión de Bauman, la impotencia de la sociedad moderna para garantizar una utilización correcta de los poderes que ella misma había creado, entre los más importantes, la ciencia. En síntesis, y en las propias palabras de Bauman, "los portadores del grandioso proyecto que gobernaba el moderno Estado burocrático se liberaron de las restricciones de las fuerzas no políticas, es decir, económicas, sociales y culturales. Esta es la receta del genocidio. El genocidio es parte integrante del proceso por medio del cual se pone en práctica el proyecto grandioso. *El proyecto le confiere legitimidad. La burocracia de Estado le proporciona el vehículo. Y la parálisis de la sociedad le da luz verde*".<sup>13</sup>

El desastroso panorama que nos dibuja Bauman sólo fue posible bajo una peculiar forma de Estado, la que exclusivamente pudo concebirse y expandirse en la modernidad, como una especie de hipertrofia enfermiza de la ideología modernista: el Estado Totalitario.

Siguiendo a Arendt<sup>14</sup>, el totalitarismo puede caracterizarse por una serie de rasgos singulares, los que paso a analizar sumariamente. Para empezar, debe dejarse claro que el totalitarismo difiere, conceptualmente, de otras formas de opresión política que eran históricamente conocidas, como es el caso del despotismo, la tiranía

---

13. *Ibíd.*, p. 149.

14. ARENDT, Hannah. Los orígenes del totalitarismo, op. cit., pp. 559-580.



o la dictadura. Con esto, lo que deseo resaltar es que el totalitarismo es una forma singularizante y nueva de dominación, que donde se alza triunfante termina por destruir todas las tradiciones sociales, legales y políticas.

Su objetivo principal es, cualquiera sea la ideología en la que se base, transformar a las clases en masas, suplantando el sistema partidista por un régimen de partido único que se pervierte a sí mismo en un movimiento de masas que, originalmente, aúna al populacho con la élite, pero luego sacrifica a todos, los incluidos y también los excluidos, por aquellos fanáticos chiflados, cuya falta de reflexividad es la garantía de su lealtad absoluta a la causa escogida.

El totalitarismo no es una nueva forma de tiranía, es decir, aquella forma de gobierno ilegal que se sustenta en el poder ejercido por un solo hombre o mujer, desplegado arbitrariamente, al margen de las leyes, en el propio interés del tirano y hostil a los intereses de los gobernados, cimentando, en fin, en el temor mutuo entre dominador y oprimidos.

Al contrario, el totalitarismo no es ilegal en este sentido, puesto que no opera sin la guía de la ley ni es arbitrario porque argumenta que se ciñe, rigurosamente, a las reglas de la naturaleza (la raza) o de la historia (el espíritu del progreso), de las que supuestamente proviene la fuente de legitimación de las leyes positivas.

“Esta es la monstruosa y sin embargo aparentemente incontestable reivindicación de la dominación totalitaria, que, lejos de ser ‘ilegal’, se remonta a las fuentes de la autoridad de las que las leyes positivas reciben su legitimación última, que, lejos de ser arbitraria, es más obediente a esas fuerzas suprahumanas de lo que cualquier Gobierno lo fue antes y que, lejos de manejar su poder en interés de un solo hombre, está completamente dispuesta a sacrificar los vitales intereses inmediatos de cualquiera a la ejecución de lo que considera ser la ley de la Historia o la ley de la Naturaleza (...) La ilegalidad totalitaria, desafiando la legitimidad y pretendiendo establecer el reinado directo de la justicia en la Tierra, ejecuta la ley de la Historia o de la Naturaleza sin traducirla en normas de lo justo y lo injusto para el comportamiento individual. Aplica directamente la ley a la Humanidad”.<sup>15</sup>

Ahora bien, estas leyes de la naturaleza, para los nazis, o las leyes de la historia, para los bolcheviques, son leyes en movimiento o en acción, es decir, forman parte de un proceso continuo de la humanidad, como producto de una evolución natural o histórica, que no se detiene necesariamente en la generación actual de los seres humanos y, por lo mismo, los sujetos individuales de esa generación pueden ser sacrificados en nombre de ese destino de grandeza que nos espera.

---

15. *Ibíd.*, p. 561.

De este modo, el término “ley” deja de expresar el marco de estabilidad dentro del cual pueden tener lugar las acciones humanas, convirtiéndose en manifestación del movimiento mismo.<sup>16</sup>

¿Cómo se aplican estas leyes de la naturaleza o de la historia? Pues bien, la herramienta a través de la cual se implementan estas leyes es el terror. Éste, a diferencia de una dictadura o una tiranía, no se utiliza sólo para la supresión de la disidencia sino, mucho más que eso, para la realización misma de las leyes en movimiento; su fin esencial es hacer posible que la fuerza de la naturaleza o de la historia se imponga.

Si la legalidad es la imagen propia de la república y la ilegalidad es la esencia de la tiranía, en el caso del totalitarismo el terror es la forma más pura de la dominación. “El terror, como ejecución de una ley de un movimiento cuyo objetivo último no es el bienestar de los hombres [y mujeres] o el interés de un solo hombre [o mujer], sino la fabricación de la Humanidad, elimina a los individuos a favor de la especie, sacrifica a las ‘partes’ a favor del ‘todo’. La fuerza supranatural de la Naturaleza o de la Historia tiene su propio comienzo y su propio final, de forma tal que sólo puede ser obstaculizada por el nuevo comienzo y el final individual que suponen realmente la vida de cada individuo”.<sup>17</sup>

Pero, ¿cuál es el método que entrena a los sujetos para su sacrificio, ya sea como ejecutores o víctimas, de esas leyes implacables de las que vengo hablando? Este aprendizaje que, sólo culmina cuando cada persona se somete y se arroja al designio de su destino, es preparado por la ideología. Ésta se caracteriza por su estatus pseudocientífico, pretende erigirse como una filosofía científica de la historia y su devenir. Así, la palabra “raza” para el nazismo no significa, en verdad, una preocupación auténtica por las razas y su estudio “serio” sino, sencillamente, la idea que permite explicar el movimiento de la historia y la culminación de las leyes que la gobiernan. Respecto de este punto, las ideologías totalitarias presentan algunas características que las diferencian de cualquier otra ideología.

---

16. Puede verse la inspiración hegeliana, aunque tergiversada, de estas ideas. Para Hegel, la estructura del universo debía ser de tal modo que fuera la encarnación y expresión del Geist logrando su autoconciencia mediante ese reconocimiento a través de los espíritus finitos que poseen conciencia, es decir, nosotros mismos. Al entender el orden del mundo de este modo, comprendemos cabalmente que lo más importante para nuestra propia identidad es que somos, precisamente, la encarnación del Geist y, por lo mismo, todo nuestro saber se convierte en el autoconocimiento del espíritu universal del cual somos medios. Ahora bien, al alcanzar su plena autoconciencia, el Geist ha arribado a su más perfecta autoexpresión y, por ende, ha conquistado su libertad, moldeando su vehículo —es decir, el ser humano— de forma tal que éste a su vez ha logrado su plena autoexpresión y libertad también. Para un análisis de la filosofía hegeliana, especialmente desde la perspectiva de la influencia de Hegel en varios de los debates contemporáneos en filosofía política, puede verse TAYLOR, Charles. Hegel y la sociedad moderna. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983, especialmente pp. 13-69 (traducción de Juan José Utrilla).

17. ARENDT, Hannah. Los orígenes del totalitarismo, op. cit., p. 565.

En primer lugar, éstas se presentan a sí mismas como explicaciones totales, o sea, prometen una elucidación de todo el acontecer histórico: el pasado, el presente y el futuro. En segundo lugar, en la elaboración de esta explicación, la ideología se independiza de toda experiencia, se emancipa de la realidad, prescinde de ella para construir una “nueva” realidad servil a sus pretensiones pseudocientíficas. En este proceso juega un papel fundamental la propaganda del régimen y el adoctrinamiento de las masas, previamente adobadas de suficiente sebo, para lograr la emancipación de la experiencia, de la reflexión o, incluso, del sentido común.

Con todo, no se debe menospreciar el poder de la ideología totalitaria. Tanto Hitler como Stalin se pavoneaban de su implacable consistencia; sus argumentos supuestamente descansaban en la irresistible fuerza de la lógica. En efecto, la propaganda amoldaba las mentes para aceptar premisas absurdas y luego la ideología construía, aparentemente, con el poder incontrarrestable de la lógica, el “frío razonamiento” de que algunos debían morir, porque estaban condenados a la muerte por la fuerza lógica de los argumentos. “La preparación de las víctimas y de los ejecutores que requiere el totalitarismo (...) no es la misma ideología —el racismo o el materialismo histórico, sino su lógica inherente. El argumento más persuasivo al respecto, un argumento del que tanto Hitler como Stalin se sentían muy orgullosos, es: ‘Usted no puede decir A, sin decir B y C y etcétera’, hasta llegar al final del alfabeto homicida. Aquí parece hallar su fuente la fuerza coactiva de la lógica; surgen de nuestro propio temor a contradecirnos. Hasta el punto de que la purga bolchevique logró que sus víctimas confesaran crímenes que jamás habían cometido, descansa en ese temor básico y arguye de la siguiente manera: ‘Todos estamos de acuerdo en la premisa de que la Historia es una lucha de clases y en el papel del partido en su dirección. Usted sabe por eso que, históricamente hablando, el partido siempre tiene la razón’”.<sup>18</sup>

En suma, la preparación a la que he aludido ha culminado con éxito, cuando las personas no sólo se transforman en nazis o comunistas convencidos sino que, más que eso, cuando producto del aparato propagandístico totalitario, son incapaces de distinguir el hecho de la ficción, lo verdadero de lo falso.

Llegamos así al último eslabón que en opinión de Arendt completa al totalitarismo. Éste es la soledad que azota a las personas bajo la dominación totalitaria, la que va mucho más allá del simple aislamiento político de las tiranías. Al totalitarismo no le basta el aislamiento en la vida pública, exige también la destrucción de la vida privada. No se contenta sólo con el no disenso sino que reclama la adhesión, la lealtad absoluta, la abdicación de la personalidad propia, triunfa cuando se produce el desarraigo y la superfluidad de todas y cada una de las personas. Desarraigo que se

---

18. *Ibíd.*, p. 573.

traduce en la pérdida de un lugar reconocido en el mundo y superfluidad que implica no pertenecer en sentido alguno al mundo.

En las propias palabras de Arendt, la lealtad total, base psicológica de la dominación totalitaria, sólo puede esperarse que “provenga del ser humano completamente aislado, quien, sin otros lazos sociales con la familia, los amigos, los camaradas o incluso los simples conocidos, deriva su sentido de tener un lugar en el mundo solo de su pertenencia a un movimiento, de su afiliación al partido. La lealtad total es posible sólo cuando la fidelidad se halla desprovista de todo contenido concreto, del que surgen naturalmente los cambios de opinión”.<sup>19</sup>

Este desarraigo o superfluidad lo expresa muy bien Primo Levi cuando escribe en general que: “Los personajes de estas páginas no son hombres. Su humanidad está sepultada, o ellos mismos la han sepultado, bajo la ofensa súbita o infligida a los demás. Los SS malvados y estúpidos, los *Kapos*, los políticos, los criminales, los prominentes grandes y pequeños, hasta los *Häftlinge* indiferenciados y esclavos, todos los escalones de la demente jerarquía querida por los alemanes, están paradójicamente emparentados por una unitaria desolación interna”.<sup>20</sup>

O, en particular, en el momento que se refiere a los SS encargados del campo, cuando la liberación del mismo era inminente: “Pero los alemanes son sordos y ciegos, encerrados en una coraza de obstinación y de deliberada ignorancia. Una vez más han fijado la fecha del principio de la producción de goma sintética: será el 1 de febrero de 1945. Construyen refugios y trincheras, reparan los daños, construyen, combaten, mandan, organizan y matan. ¿Qué otra cosa podrían hacer? Son alemanes: este comportamiento suyo no es meditado y deliberado, sino que procede de su naturaleza y del destino que han elegido. No podrían hacer otra cosa: si se hiere el cuerpo de un agonizante la herida empieza a cicatrizar, aunque todo el cuerpo vaya a morirse al día siguiente”.<sup>21</sup>

Y, al pronunciarse sobre la propia deshumanización de los presos, Levi no es menos incisivo: “Al pie de la horca, los SS nos veían pasar con miradas indiferentes: su obra estaba realizada y bien realizada. Los rusos pueden venir ya: ya no quedan hombres fuertes entre nosotros, el último pende ahora sobre nuestras cabezas, y para los demás, pocos cabestros han bastado. Pueden venir los rusos: no nos encontrarán más que a los domados, a nosotros los acabados, dignos ahora de la muerte inerme que nos espera (...) Destruir al hombre es difícil, casi tanto como crearlo: no ha sido fácil,

19. *Ibíd.*, p. 405.

20. LEVI, Primo. *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik Editores, 2002, p. 209 (traducción de Pilar Gómez Bedate).

21. *Ibíd.*, pp. 241 y 242.

no ha sido breve, pero lo habéis conseguido, alemanes. Henos aquí dóciles bajo vuestras miradas: de nuestra parte nada tenéis que temer: ni actos de rebeldía, ni palabras de desafío, ni siquiera una mirada que juzgue"<sup>22</sup>. Y, en fin, casi al terminar su libro sentencia dramáticamente respecto de los supervivientes del campo, los que habían sucumbido ante la dominación total lo siguiente: "Yacíamos en un mundo de muertos y de larvas.

La última huella de civismo había desaparecido alrededor de nosotros y dentro de nosotros. La obra de bestialización de los alemanes triunfantes había sido perfeccionada por los alemanes derrotados (...) Es hombre quien mata, es hombre quien comete o sufre injusticias; no es hombre quien, perdido todo recato, comparte la cama con un cadáver. Quien ha esperado que su vecino terminase de morir para quitarle un cuarto de pan, está, aunque sin culpa suya, más lejos del hombre pensante que el más zafio pigmeo y el sádico más atroz (...) Parte de nuestra existencia reside en las almas de quien se nos aproxima: he aquí por qué no es humana la experiencia de quien ha vivido días en que el hombre ha sido una cosa para el hombre (...)"<sup>23</sup>

Podemos hacer un listado de los rasgos totalitaristas: a) Ideología oficial compulsiva y excluyente, que somete el orden y la legalidad a los designios de las leyes de la naturaleza o de la historia, que sólo dicha ideología es capaz de expresar adecuadamente; b) Partido único fuertemente burocratizado, conducido por un líder carismático que habla y respira por y para la comunidad; c) Existencia de una policía terrorista que impone el terror; d) Monopolio de todos los medios de comunicación y control absoluto de la propaganda; e) Economía centralizada; y f) Desarraigo y superfluidad del ser humano considerado individualmente, que pasa a ser objeto de control público y privado. Dicho de otra forma, a la dominación totalitaria le importa incluso, y si pudiera lo controlaría, los pensamientos de las personas, puesto que éstas son meros medios para el cumplimiento de los fines naturales o históricos que la comunidad está llamada a satisfacer.<sup>24</sup>

He intentado, hasta este momento, exponer cómo el Holocausto fue posible, señalando que éste sólo podía surgir en la modernidad y bajo una nueva forma de estado: el totalitario.

22. *Ibíd.*, pp. 257 y 258.

23. *Ibíd.*, p. 295.

24. Desde un punto de vista más estrictamente jurídico, el estado totalitario presenta las siguientes características: a) La negación del imperio de la ley como expresión de la voluntad popular; b) Indiferenciación de poderes; c) Ausencia de control de los actos de la administración; d) Negación de los derechos fundamentales a las personas; e) Implantación de la cultura de la violencia, el terror y el medio; y f) Ideología excluyente. Véase DÍAZ, Elías. *Estado de derecho y sociedad democrática*. Madrid: Taurus, 1998.

Con este análisis cierro, lo que podría denominarse, la parte destructiva del presente trabajo, y ahora quisiera transitar pausadamente a lo que llamaría la parte constructiva de este análisis, acercándome progresivamente a esbozar las posibles respuestas a la pregunta que queda todavía pendiente: ¿cómo evitar un nuevo Holocausto? Para ello, quisiera enfatizar algunas ideas que me parecen relevantes para tender el puente entre el pasado y el presente.

El totalitarismo, como se ha dicho, sólo surge en las naciones impulsadas por un fuerte movimiento de modernización puesto en marcha por la burocratización industrial y la comunicación de masas. Para alcanzar sus objetivos, debe aniquilar todo vestigio de libertad personal pero, al mismo tiempo, y para lograr plenamente el desarraigo personal, debe destruir las filiaciones culturales, la sociedad civil, los horizontes de sentido común que constituyen a las personas de una comunidad. En vez de eso, el totalitarismo triunfante nos somete, ahora transformados todos y cada uno en un populacho uniforme, en una multitud dócil bajo la orden de un caudillo que representa la fuerza de la historia y la única identidad posible para la comunidad.

Si lo anterior es cierto, y así lo creo, dos son los caminos a explorar para poner contrapesos efectivos al totalitarismo: por un lado, la reinstalación del sujeto como protagonista fundamental de la modernidad, pero ya no puesto al servicio de la razón instrumental sino que restaurado en su dimensión ética y, por otro lado, la recuperación y fortalecimiento de los lazos sociales, de los vínculos comunitarios que forman parte importante en la redefinición de la persona como sujeto principal del proyecto ilustrado.

En suma, si el totalitarismo es la enfermedad social más grave que produjo el siglo XX, nuestros pasos deben encaminarse de modo tal que evitemos los dos focos de atención más importantes para la ideología totalitaria: la destrucción del sujeto y el reemplazo de un complejo entramado de fuerzas sociales influyentes, como límite al actuar del Estado, por una concepción única y monocorde de la comunidad encarnada en el líder.<sup>25</sup>

La ideología nazi cumple con creces lo que vengo diciendo, es decir, por una parte, eleva a una existencia metafísica distinta de los individuos a la comunidad del pueblo, realidad que antecede y se coloca por sobre los individuos y, por otra parte, que no es más que la otra cara de la moneda, aniquila al sujeto ontológica y epistemológicamente. Digamos, entonces, ya para hacer el tránsito definitivo hacia la parte constructiva de este trabajo, algunas cosas respecto de la "teoría nazi".

---

25. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*, op. cit., pp. 145-152.

En primer lugar, la comunidad del pueblo alemán es una entidad, sustentada en la raza y en la tierra que le es connatural, que tiene una existencia propia, distinta de los individuos que la componen y que es autoevidente por sí misma.

En segundo lugar, el Führer es la voz de la historia, es la encarnación del espíritu alemán que lo nutre e ilumina. Si esto es así, el Führer se enlaza directamente con la comunidad, es al mismo tiempo la voz del pueblo y éste habla a través de él.

En consecuencia, el Führer no puede equivocarse porque representa la fuerza viva de la comunidad del pueblo, su voz es el sentir de la comunidad y ésta es el manantial desde donde surge el Führer.

Por último, el individuo como tal no existe, está sometido totalmente a la comunidad, por lo tanto, la vida de cada persona no es de ella misma sino que le pertenece a la comunidad. La ética de la comunidad se imprime en el sujeto, su "libertad" es cumplir el lugar que la comunidad previamente ha determinado para él y si no lo hace es un extraño a ella y debe ser extirpado para mantener la salud de la comunidad del pueblo. La ideología nazi desconoce por completo la categoría epistemológica del sujeto, en consecuencia, los sujetos no tienen capacidad moral ni jurídica. El miembro del pueblo alemán no tiene capacidad sino para cumplir su función en la comunidad. No sé es ciudadano, más bien se forma parte de un todo orgánico y sólo como pieza de esa entidad el sujeto tiene razón de ser. Dicho funcionalismo alcanza incluso a los judíos, éstos constituyen una raza incapaz de vivir y, por lo tanto, deben ser exterminados. Es, como diría Hitler, nada más que aplicación del más *frío razonamiento* que toda persona juiciosa aceptaría. El problema radica, claro está, en las premisas absurdas de la ideología nazi como, por ejemplo, que la atribución de derechos tiene algo que ver con la raza. Lo que olvidaron Hitler y los ideólogos del nazismo es que las premisas también deben someterse a la razonabilidad.

Si bien hoy no vivimos, evidentemente al menos, bajo una ideología como la que acabo de describir, sin embargo, se mantienen implícitos algunos de los supuestos del discurso nazi y, sobre todo, permanece en pie la concepción del Estado moderno burocrático, lo que lleva a Bauman, por ejemplo, a mostrarse más bien escéptico respecto de la existencia de frenos efectivos a la ocurrencia de un nuevo Holocausto. Yo, en cambio, defenderé la tesis opuesta. Mi opinión es que la modernidad recuperada, desde sus orígenes, con las correcciones necesarias es la única posibilidad de la que disponemos para evitar nuevos Auschwitz.

Hasta ahora, creo, la modernidad sólo ha sido limitada, puesto que no se liberó de todas las amarras que prometió dejar atrás. En efecto, si bien se emancipó del sometimiento a la ley de Dios, quedó supeditada a la ley de la historia o de la razón instrumental.

La actual crisis de la modernidad, que a algunos les parece una ruptura con la secularización y el valor de servirse de la propia razón, es más bien el umbral de una modernidad más completa, una revalorización del proyecto ilustrado que pasa por la recuperación de la idea de un sujeto que sí se toma en serio el atrevete a saber kantiano, que lo aplica a todas las facetas de su vida, pero que comprende, además, que la razón no se yergue en oposición a la afectividad, la empatía y la identificación con el otro concreto, es decir, que exige una reconsideración del agente moral, no como uno que se sitúa abstractamente por sobre su contexto sino que lo asume como propio.<sup>26</sup>

La empresa que tenemos por delante es, en primer lugar, una redefinición de la ciudadanía y, en segundo lugar, relacionado íntimamente con lo anterior, hallar un nuevo lugar para la comunidad en la definición del sujeto. Con toda seguridad, la nueva modernidad debe escribirse de la mano de ciertos feminismos y algunas críticas comunitaristas, con el fin de recuperar verdaderamente el legado de la Ilustración.

Pero volvamos, para finalizar esta sección, sobre Bauman ¿Tiene razón Bauman? ¿Es efectivo que el Holocausto es la culminación de la modernidad y su monstruoso potencial? ¿Ha fracasado el proyecto moderno? ¿Modernidad y Holocausto van de la mano? Creo que Bauman se equivoca. En lo que sigue intentaré esbozar parte del modo en que, según mi opinión, la modernidad debe ser repensada y nombrada para que salgamos del laberinto en que nos hemos visto acorralados. De este modo, me referiré a la aceptación, aunque sea parcial, de cierta crítica comunitarista; y, segundo, a una reformulación de la idea de ciudadanía.

---

26. SÁNCHEZ, Cristina. "Feminismo y Ciudadanía", en Díaz Elías y Colomer, José Luis (eds.), Estado, justicia y derechos. Madrid: Alianza, pp. 360-367.



### III. Renombrando la modernidad: el espacio para la autonomía

*“Dedico estas palabras a las cosas de la vida que no comprendo, a todas y cada una de las cosas que mueren ante mis ojos. Dedico estas palabras a la imposibilidad de encontrar una palabra igual al silencio que se halla en mi interior” (Auster, Paul, Espacios Blancos).*

*“No nos gusta hablar de nuestras experiencias. los que estuvieron dentro no necesitan de estas explicaciones y los demás no entenderían ni cómo nos sentimos entonces ni cómo nos sentimos ahora” (Frankl, Viktor E., El Hombre en Busca de Sentido).*

*“Los poemas (...) se dirigen hacia algo. ¿Hacia qué? Hacia un lugar abierto que puede ser habitado, hacia un sujeto a quien es posible dirigirse, y tal vez hacia una realidad a la que es posible referirse” (Celan, Paul)*

Auster escribe, en uno de sus poemas tempranos que cuando “algo sucede y, desde el instante en que comienza a suceder, nada puede volver a ser lo mismo”<sup>27</sup>. Pareciera que estas palabras nos indican con una lógica implacable que, trátase de sucesos insignificantes o importantes, cualquier acontecimiento puede cambiar para siempre nuestras vidas. Pues bien, el Holocausto, desde el mismo momento en que comenzó a suceder, cambió para siempre el curso de la humanidad.

Pero, antes es necesario contestar una pregunta insoslayable: ¿se puede hablar sobre el Holocausto cuando éste constituye un quiebre entre lo posible y lo imposible, entre lo imaginable y lo inimaginable? Dicho de otra manera, no se puede escribir nada sobre el exterminio de los judíos europeos a no ser que previamente se cuestione el acto mismo de escribir. Aparece como impostergable, antes de escribir algo sobre el Holocausto, o sobre la nueva autocomprensión de la modernidad, forzar los límites del lenguaje, condenándonos a un exilio de duda permanente, a crear nuevas palabras que hablen por aquellos que no pueden hablar.

Y, mientras escribo estas ideas, se me viene a la mente el siguiente diálogo:

“(...) Verá, estoy en el proceso de inventar un nuevo lenguaje. Teniendo que hacer un trabajo como ése, no puedo preocuparme por la estupidez de los demás. En cualquier caso, todo es parte de la enfermedad que estoy tratando de curar.

---

27. AUSTER, Paul. Pista de despegue. Barcelona: Anagrama, 1998, p. 87 (traducción de Jordi Doce).

· ¿Nuevo lenguaje?

· Sí. Un lenguaje que al fin dirá lo que tenemos que decir. Porque nuestras palabras ya no se corresponden con el mundo. Cuando las cosas estaban enteras nos sentíamos seguros de que nuestras palabras podían expresarlas. Pero poco a poco estas cosas se han partido, se han hecho pedazos, han caído en el caos. Y sin embargo nuestras palabras siguen siendo las mismas. No se han adaptado a la nueva realidad. De ahí que cada vez que intentamos hablar de lo que vemos, hablemos falsamente, distorsionando la cosa misma que tratamos de representar. Esto ha hecho que todo sea confusión y desorden. Pero las palabras, como usted comprende, son susceptibles de cambio. El problema es cómo demostrarlo. Por eso trabajo ahora con los medios más simples, tan simples que hasta un niño pueda comprender lo que digo. Considere una palabra que remite a una cosa: 'paraguas', por ejemplo. Cuando digo la palabra 'paraguas', usted ve el objeto en su mente. Ve una especie de bastón con radios metálicos plegables en la parte superior que forman una armadura para una tela impermeable, la cual, una vez abierta, le protegerá de la lluvia. Este último detalle es importante. Un paraguas no sólo es una cosa, es una cosa que cumple una función, en otras palabras, expresa la voluntad del hombre. Cuando uno se para a pensar en ello, todos los objetos son semejantes al paraguas, en el sentido que cumplen una función. Ahora, mi pregunta es la siguiente: ¿qué sucede cuando una cosa ya no cumple su función? ¿Sigue siendo la misma cosa o se ha convertido en otra? Cuando arrancas la tela del paraguas, ¿el paraguas sigue siendo un paraguas? Abres los radios, te los pones sobre la cabeza, caminas bajo la lluvia, y te empapas. ¿Es posible continuar llamando a ese objeto un paraguas? En general, la gente lo hace. Como máximo, dirán que el paraguas está roto. Para mí eso es un serio error, la fuente de todos nuestros problemas. Puesto que ya no cumple su función, el paraguas ha dejado de ser un paraguas. Puede que se parezca a un paraguas, pero ahora se ha convertido en otra cosa. La palabra, sin embargo, sigue siendo la misma. Por lo tanto, ya no puede expresar la cosa. Es imprecisa; es falsa; oculta aquello que debería revelar. Y si ni siquiera podemos nombrar un objeto corriente que tenemos entre las manos ¿cómo podemos esperar hablar de las cosas que verdaderamente nos conciernen? A menos que podamos comenzar a incorporar la noción de cambio a las palabras que usamos, continuaremos estando perdidos.

· ¿Y su trabajo?

- Mi trabajo es muy sencillo. He venido a Nueva York porque es el más desolado de los lugares, el más abyecto. La decrepitud está en todas partes, el desorden es universal. Basta con abrir los ojos para verlo. La gente rota, las cosas rotas, los pensamientos rotos. Toda la ciudad es un montón de basura. Se adapta admirablemente a mi propósito. Encuentro en las calles una fuente incesante de material, un almacén inagotable de cosas destrozadas. Salgo todos los días con mi bolsa y recojo objetos que me parecen dignos de investigación. Tengo ya cientos de muestras, desde lo desportillado a lo machacado, desde lo abollado a lo aplastado, desde lo pulverizado a lo putrefacto.

- ¿Y qué hace usted con esas cosas?
- Les pongo nombre.
- ¿Nombre?
- Invento palabras nuevas que correspondan a las cosas.
- Ah. Ya entiendo. Pero ¿cómo lo decide? ¿Cómo sabe si ha encontrado la palabra adecuada?
- Nunca me equivoco. Es una función de mi genio.
- ¿Podría usted darme un ejemplo?
- ¿De una de mis palabras?
- Sí.
- Lo siento, pero eso es imposible. Es mi secreto. Compréndalo. Una vez que se publique mi libro, usted y el resto del mundo lo sabrán. Pero por ahora tengo que callármelo.
- Información reservada.
- Eso es. Estrictamente confidencial.
- Lo siento.
- No se decepcione demasiado. Ya no tardaré mucho en ordenar mis hallazgos.

Entonces empezarán a ocurrir grandes cosas. Será el acontecimiento más importante en la historia de la humanidad".<sup>28</sup>

Aparece, entonces, como inevitable la tarea de renombrar todas las palabras, y siguiendo con la metáfora austriana –que tiene profundas e insospechadas conexiones con Wittgenstein– especialmente, para poder hacernos cargo de la segunda pregunta, esto es, ¿cómo evitar que suceda otra vez?, es imprescindible acometer la tarea de renombrar la modernidad. Debo decir que la propia formulación de la pregunta tiene algún grado de ingenuidad importante: mientras escribo hay, por lo menos, un genocidio en medio de África que dramáticamente todavía persiste (aquél que enfrenta, en la República Democrática del Congo a los Lendu y los Hema, sin olvidar, por cierto, el recuerdo todavía muy fresco en la memoria, de lo que pasó en Ruanda).

---

28. AUSTER, Paul. Ciudad de Cristal, en La trilogía de Nueva York. Barcelona: Anagrama, 1997, pp. 87-89 (traducción de Maribel De Juan).

¿Cómo renombramos, entonces, a la modernidad? Estoy de acuerdo con Bauman que las causas del Holocausto pueden rastrearse en ciertas características de la sociedad moderna heredera del proyecto ilustrado, pero esto no significa que dicho proyecto haya sido la fuente de la cual se nutrió el genocidio nazi. Por supuesto que los peligros de la modernidad están en la hipertrofia de sus propias características, pero cuando dicha hipertrofia se produce ¿no hemos abandonado en verdad la propia modernidad, no nos hemos apartado de sus principios constitutivos? Yo opino que sí.

Así como el cáncer es, en la gran mayoría de los casos, una elaboración desenfrenada de células sanas que se hipertrofian y luego de ello se enferman y dañan al cuerpo que las cobija, no por eso diríamos que la persona fue la que creó el cáncer o que ella ya se encontraba enferma o que el tumor maligno que se desarrollaba en su cuerpo es propio de la salud de la persona, siendo que es más bien la negación precisamente de dicha salud. Del mismo modo, el cáncer del Holocausto no estaba inscrito en el ideario moderno, aunque sus causas puedan rastrearse en la propia modernidad, pero éste es la negación precisamente del proyecto moderno.

El Holocausto se produce por la hipertrofia de sólo uno de los aspectos del proyecto ilustrado, esto es, el desarrollo desenfrenado de la razón instrumental o teórica, negando de ese modo las bases mismas de la Ilustración. El atrevete a saber de Kant pretendía iluminar todas las esferas de la vida, incluyendo, por cierto, la razón práctica, esto es, los asuntos relacionados con los dilemas morales. Lo que sucedió fue el desarrollo unilateral de la razón instrumental y su hija predilecta, la ciencia, la que se consideraba la única forma de conocimiento fiable, apoyada por la magnífica construcción teórica del positivismo lógico que, a inicios del siglo XX, tenía relegado al sin sentido y al ghetto de la pura irracionalidad las disciplinas que, como dijo Tolstoi, responden aquellas dos únicas preguntas que genuinamente nos interesan: cómo debemos vivir y cómo debemos comportarnos.

Creímos firmemente que la ciencia iba a ser la salvadora y purificadora de nuestras conciencias, nos entregamos ciegamente a ella y nos golpeó en la cara. En definitiva, la modernidad no ha fracasado, más bien es un proyecto inconcluso, que hoy intenta producir respuestas para los temas vinculados a la razón práctica y ya no ve con irreflexivo optimismo a los hombres de blanco, que en forma aséptica y neutral faltaron a su promesa de crear más y mejor conocimiento en los laboratorios de la razón instrumental. El propio Bauman parece coincidir cuando sostiene que “la ciencia, de forma indirecta, aunque fundamental para su función social general, despejó el camino al genocidio socavando la autoridad y poniendo en tela de juicio la fuerza vinculante de todo el pensamiento normativo, en especial la religión y la ética”.<sup>29</sup>

---

29. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*, op. cit., p. 141.

Si lo anterior es cierto, hoy estamos mejor que en 1933 para hacer frente a la inhumanidad al servicio del control instrumental y racional de la eficiencia. Y estamos mejor porque hemos comprendido que la modernidad como proyecto tenía una deuda pendiente, recrear e iluminar, echar luz sobre los antiguos dilemas que arrinconan a la mujer y al hombre ético. Con el renacer de los temas vinculados a la razón práctica hemos comenzado a construir los muros que puedan contener los excesos que dieron lugar al Holocausto.

Si la autoconciencia, la autodeterminación y la autorrealización (todas ellas incluidas dentro de la autonomía) son los ejes del proyecto moderno, todo está, como diría Habermas, en recuperar cuanto de intersubjetivo hay en el prefijo «auto».

Dicha intersubjetividad se recupera, fortaleciendo una reinterpretación de uno de los principios básicos de la arquitectura ilustrada, me refiero a la autonomía<sup>30</sup>. De la enunciación de este principio se sigue que la autonomía es también una facultad y que consiste, en términos generales, siguiendo la formulación que ha hecho famosa Dworkin<sup>31</sup>, en el derecho a ser tratado con igual consideración y respeto, es decir, el reconocimiento moral de que todas las personas poseemos, en igual medida, la capacidad para enfrentarnos por sí mismos al desafío de nuestras vidas, elegir aquellos planes de vida más consistentes con nuestras convicciones y comportarnos de acuerdo con ese ideario.

De este modo, la autonomía se comporta, en primer lugar, como una concepción del bien de segundo orden<sup>32</sup>, o sea, lo que es vital para toda persona es que se le permita decidir cómo vivir o qué pensar, pero no se sabe realmente si las decisiones que se tomen adhieren o no a una determinada idea preconcebida de lo virtuoso. La vida que se ejercita diestramente en el valor de la autonomía es valiosa con independencia si se dedica a perseguir o no bienes que pudieran considerarse aberrantes, degradantes o sencillamente triviales para otros. Y, en segundo lugar, la autonomía es constitutiva y no aditiva, es decir, nada contribuye al valor de una vida si no existe una confirmación genuina por parte del sujeto.<sup>33</sup>

---

30. El principio de autonomía se puede enunciar sucintamente como sigue: "(...) siendo valiosa la libre elección individual de planes de vida y la adopción de ideales de excelencia humana, el Estado (y todos los demás individuos) no debe interferir en esa elección o adopción, limitándose a diseñar instituciones que faciliten la persecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales de virtud que cada uno sustente e impidiendo la interferencia mutua en el curso de tal persecución". NINO, Carlos. *Ética y derechos humanos*. Buenos Aires: Astrea, 1989, pp. 204 y 205.

31. DWORKIN, Ronald. *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel, 1989, pp. 380-395 (traducción de Marta Guastavino).

32. BARRY, Brian. *La justicia como imparcialidad*. Barcelona: Paidós, 1997, pp. 183 y 184 (traducción de José Tosaus Abadía).

33. DWORKIN, Ronald. *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós, 1993, pp. 107 y 108 (traducción de Antoni Domènech).

Y la idea de la recuperación del valor de la autonomía me obliga a hacer alusión a una de las disputas históricas más relevantes de la filosofía política, aquella que alude a dos formas distintas de entender la libertad, por un lado, la llamada libertad de los antiguos (libertad política) y, por otro, la denominada libertad de los modernos (libertad individual)<sup>34</sup>. La primera de ellas, se asocia a las tesis republicanas inspiradas en Rousseau y más remotamente en la idea de la *polis* aristotélica, en cambio, la segunda se asocia a la noción de los derechos naturales de Locke.

La libertad de los antiguos pondría su acento en una faz fuertemente participativa y activa por parte de los ciudadanos en el gobierno del Estado, ligada a la concepción del hombre como animal irremediamente político que realiza su naturaleza a través de su comparecencia en las cuestiones cívicas que atañen a la comunidad, en cambio, la libertad de los modernos colocaría el acento en una dimensión negativa, es decir, la del poder de acción de un individuo libre de todo señorío e interferencia del Estado.

La tensión entre ambas formas de libertad es evidente. Pareciera ser que en las sociedades contemporáneas, habituadas ya de modo aparentemente irreversible al pluralismo y a la fragmentación de la moral social, lo que primordialmente importa a los individuos es que el Estado les asegure un ámbito amplio de independencia privada, relegando a un lugar secundario la participación activa y permanente en la realización del poder colectivo porque ello podría acarrear el grave peligro de la supeditación de la persona a la comunidad, negando así el carácter individualizado y prioritario de los derechos.

Es más, podría sostenerse, apoyándose en la tradición liberal más vigorosa, que por el pluralismo constitutivo de las comunidades modernas, el ideal republicano de los antiguos no sólo es peligroso por sus riesgos totalitarios sino que es, mucho más que eso, derechamente imposible desde un punto de vista fáctico.

Sin embargo, buena parte de la filosofía moral y política actual camina en las proximidades de esta pugna entre las dos ideas de la libertad presentadas<sup>35</sup>. Así, por ejemplo, la disputa entre liberales y comunitaristas descansa, en buena medida, en esta tensión. Particularmente, y relacionado con la reformulación de la idea de autonomía, es atendible la crítica comunitarista que se construye sobre el supuesto de que el pluralismo, como rasgo estructural de las sociedades modernas, no debería ser visto como una propiedad positiva sino, al contrario, como un proceso de desintegración social y moral, como la atomización del cuerpo político en discursos individualistas, que han perdido toda conexión intersubjetiva.<sup>36</sup>

34. MOUFFE, Chantal. El retorno de lo político. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 61-63 y 89-105 (traducción de Marco Aurelio Galmarini).

35. *Ibíd.*, pp. 89-105.

36. THIEBAUT, Carlos. Vindicación del ciudadano. Barcelona: Paidós, 1998, pp. 51-76.

Así pues, parece inevitable reacomodar la concepción liberal de tal modo que pueda hacerse cargo de lo que el último Dworkin<sup>37</sup> llama el *argumento de la integración*, o sea, aquella tesis que defiende que las comunidades políticas detentan una vida comunal, cuyo éxito o fracaso forma parte de lo que determina si las vidas de sus miembros son mejores o peores.

Para explicar la aceptación del *argumento de la integración*, desde un punto de vista liberal, el filósofo echa mano a la analogía que también utilizara Rawls de la vida común de una orquesta<sup>38</sup>. Si bien una orquesta es una unidad de acción y, por lo mismo, los músicos consideran sus actuaciones como un todo y participan de los triunfos y fracasos de la orquesta como si fueran los suyos propios, esto no significa que al primer violinista le importen las conductas sexuales del clarinetista. La orquesta tiene, por supuesto, una vida común, pero ésta se reduce exclusivamente a una vida musical.

Del mismo modo, la vida colectiva de una comunidad sólo incluye los actos considerados colectivos por las prácticas y actitudes que crea la comunidad como agente colectivo. Así, esta vida común incluye los actos de un gobierno, los que son suficientes para satisfacer todas las condiciones de la agencia colectiva política.

Pero, junto con la aceptación del *argumento de la integración*, es necesario hallar un modelo adecuado que nos permita apreciar el valor de nuestras vidas. La respuesta se encuentra en el diseño de lo que Dworkin llama el *modelo del desafío* que, por oposición a lo que denomina el *modelo del impacto*, ubica la virtud de una vida buena en el valor que es inherente a la realización de una vida conseguida, es decir, vivir una vida éticamente valiosa consiste en una particular versión adverbial del bien (praxis aristotélica) que consiste en enfrentar el desafío de la vida como un ejercicio diestramente realizado más que apreciado por su resultado. En cambio, el segundo, otorga valor a una vida cuando las consecuencias de ésta acarrearán una repercusión objetiva sobre el mundo, estableciendo una concepción del bien identificada por sus consecuencias u obras (poiesis aristotélica) que se pesan, positiva o negativamente, por comparación de los impactos ejecutados por otras vidas.

---

37. Para la exposición de las tesis de Dworkin he tenido a la vista los siguientes libros del autor: *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit.; *La comunidad liberal*, op. cit.; y *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2000, pp. 211-284 (hay traducción castellana de Fernando Aguiar y María Julia Bertomeu, *La virtud soberana*. Barcelona: Paidós, 2003). Para una aproximación crítica a las ideas del último Dworkin, véase BURLEY, Justine (ed.). *Dworkin and his Critics*. Blackwell Publishing, 2004, pp. 70-109.

38. Véase RAWLS, John. *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996, p. 238 (traducción de Antoni Domènech) y, del mismo autor, *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós, 2002, p. 111 (traducción de Andrés de Francisco).

Ahora bien, nuestros impulsos e instintos reflejan estos dos modos antagónicos. Es manifiesto que el léxico del impacto figura en nuestros juicios sobre las vidas que consideramos buenas. Admiramos a Saramago y a Mozart y explicamos nuestra fascinación mencionando *Todos los Nombres* y *Las Bodas de Fígaro*. Sin embargo, otras personas creen que es importante hacer por lo menos algo bien, que es fundamental dominar algún campo del conocimiento, o algún oficio no porque consigan con ello mejorar el mundo (¿qué puede importar que una persona más consiga realizar algo con una destreza media si otros pueden hacerlo mucho mejor?), sino sólo porque ellos mismos lo han hecho. Mucha gente se fija objetivos completamente adverbiales: quieren vivir, dicen, con integridad, haciendo las cosas a su modo, valerosamente, de acuerdo con sus propias convicciones. Y este tipo de ambiciones no tiene sentido en la lógica del impacto. El modelo del desafío adopta, en cambio, el punto de vista aristotélico de que una buena vida tiene el valor inherente de un ejercicio ejecutado con destreza, sosteniendo que los acontecimientos, los logros y las experiencias pueden tener valor ético aun si no tienen el menor impacto más allá de la vida en la que ocurren.

El modelo del desafío postula que vivir una vida es lo mismo que ejercitar algo que requiere destreza, que la vida es el reto más importante y global al que nos enfrentamos, y que el quehacer humano es, precisamente, el propio hacer y no una obra fuera de él.<sup>39</sup>

Pero volvamos a la autonomía, para cerrar el argumento. Ésta tiene una dimensión autoexpresiva o libertaria que se identifica con la protección del interés individual que tiene cada sujeto de dotarse para sí de los planes de vida que estime convenientes, pero también tiene una dimensión democrática o comunicativa, esto es, cumple una función decisiva en el establecimiento de las condiciones esenciales del autogobierno colectivo. El propósito de la autonomía rebasaría, por lo tanto, el puro reconocimiento de un derecho individual, extendiéndose a un papel de garantía básica de la autorrealización colectiva. En consecuencia, todas las personas suscribirían, sin importar las diferentes concepciones del bien que posean, una visión fortalecida de la autonomía, por cuanto ésta se encuentra entre sus intereses primordiales para alcanzar con éxito los fines comunitarios relevantes.

---

39. El modelo del desafío nos permite evaluar mejor el modo en que cualquiera de nosotros califica sus vidas. Yo, a modo de ilustración, intento una y otra vez escribir un cuento que valga la pena, careciendo totalmente de talento. Podría cuestionarme, muy razonablemente, esta persistencia torpe habiendo en el mundo miles de magníficos escritores. Mi tozudez sólo tiene sentido en cuanto conciba mi existencia como un reto que se satisface en el propio ejercicio. Como se ve, el modelo del desafío se encuentra mucho mejor preparado para evitar el peligro elitista de calificar como valiosas sólo las vidas exitosas y, al mismo tiempo, tiene la ventaja formal de desvincular el valor de una vida de sus productos y fundar en el interés propio el principio normativo de tratar a los demás de modo equitativo.



Conforme a lo dicho, creo, habremos esbozado una noción de autonomía que no omita toda la intersubjetividad que hay en ella y, además, se demuestre sensible a los horizontes de sentido comunes, indispensables para evitar el desarraigo y el aislamiento que se ciñe, como una amenaza permanente desde Auschwitz, sobre nuestra cultura. Y esa intersubjetividad pasa, en fin, por comprender que debemos reconocernos todos y cada uno de los seres humanos como personas iguales y libres, dotadas de la única propiedad relevante para formar parte de la comunidad moral: la pura condición humana. La lección que, en mi opinión, debemos obtener del Holocausto no es, como cree Bauman, la renuncia al proyecto moderno sino, por el contrario, la más radical afirmación de dicho proyecto, para que se transforme en una permanente actitud crítica y en un afán ético y político y así no olvidemos que no hay nada más inhumano que despreocuparse de la suerte de los seres humanos.

En suma, de lo que se trata es comprender que las mujeres y los hombres nunca más pueden ser instrumentalizados para alcanzar en nombre de cualquier eslogan atractivo algún beneficio colectivo o histórico que, la mayoría de las veces, ni siquiera llega. Y esa comprensión es por definición moderna.

#### IV. Repensando la modernidad: el lugar del sujeto

*“¿Tu verdad? No, la Verdad,  
y ven conmigo a buscarla.  
La tuya, guárdatela”  
(Machado, Antonio, Poesía Selecta, Proverbios y Cantares).*

*“Debemos aprender mejor  
lo que somos y lo que no.  
No somos el viento.  
No somos el humor trashumante que incita  
nuestras mentes a un vertiginoso desamparo.  
Debemos distinguir mejor  
entre nosotros y los extraños.  
Hay muchas cosas que no somos.  
Hay muchas cosas que no son  
Hay muchas cosas que no debemos ser”  
(Riding, Laura, The Why of the Wind).*

He apenas bosquejado lo que, en mi concepto, es la puerta de salida al laberinto en que nos situamos, desde un punto de vista de la redefinición del proyecto

moderno, analizado a partir de uno de sus pilares básicos, esto es, el principio de autonomía. Sin embargo, creo que en dicha reconstrucción, esta tarea de renombrar a la modernidad no es suficiente para edificar una contención para prevenir, si es que esto es posible, futuros holocaustos. Es imprescindible dar un paso más y éste consiste en renombrar el lugar que le corresponde al sujeto, al agente moral en esta nueva modernidad. Sobre este punto irán ahora mis pasos.

Para comenzar, quisiera tomar esa pregunta inquietante y dramática que cada uno de nosotros podría hacerse para sí o escucharla de otros: ¿por qué no me (se) suicido (a) yo (usted)? Y esta interrogante se vuelve aún más desgarradora si se la hacemos a un superviviente de un campo de exterminio. Todo superviviente sabe que está vivo porque alguna vez o muchas veces perdió todos sus escrúpulos en la lucha por la existencia y eso quiere decir, aunque cueste decirlo, que los mejores de entre los prisioneros no regresaron.

Permítanme que evoque una secuencia de la película Shoah de Lanzmann. En ella, un antiguo miembro del *sonderkommando*, en la actualidad peluquero en Tel Aviv, recuerda que, mientras cortaba el cabello de las víctimas que iban a ser gaseadas con el objeto de fabricar colchones, guardaba silencio sobre la finalidad de lo que estaba haciendo e indicaba a sus «clientes» que se movilizarán lo más rápido posible hacia «la reconfortante ducha».

Al principio, el testimonio del peluquero es frío, correcto y muy bien expresado pero llega un momento en que no puede más, interrumpe su narración y solicita que la entrevista pare. La voz en off le exige varias veces que siga, le señala que así debe ser, que es necesario, que es importante. El hombre, destrozado, respira profundamente y vuelve sobre el relato, claro que ya no puede hacerlo como antes, le falta el aire, jadea, titubea y elige las palabras lenta y cuidadosamente. Mientras miraba la imagen pensaba ¿cómo puede tolerar vivir esta persona?, ¿por qué no se suicidó?, ¿por qué no se suicida?

La réplica a esa pregunta no es fácil. Hay, al menos dos respuestas, una, que podríamos llamar memorialista que es la que da, por ejemplo, Primo Levi. Éste dice en el apéndice redactado en 1976 a *Si esto es un hombre*: “El hecho de haber sobrevivido y de haber vuelto indemne se debe en mi opinión a que tuve suerte. En muy pequeña medida jugaron los factores preexistentes, como mi entrenamiento para la vida en la montaña y mi oficio de químico, que me acarreó algún privilegio durante mis últimos meses de prisión. Quizás también me haya ayudado mi interés, que nunca flaqueó, por el ánimo humano y la voluntad no sólo de sobrevivir (común a todos), sino de sobrevivir con el fin preciso de relatar las cosas a las que habíamos asistido y que habíamos soportado. Y finalmente quizás haya desempeñado un papel también la voluntad, que conservé tenazmente, de reconocer siempre, aun en los días más negros, tanto en mis camaradas como en mí mismo, a los hombres y no a cosas, sustrayéndome de esa manera a aquella total humillación y desmoralización

que condujo a muchos al naufragio espiritual"<sup>40</sup>. No puedo dejar de comentar que la contestación de Levi es compleja, por un lado, revalida el rol testimonial del superviviente pero agrega también una segunda razón, aquella que se relaciona con un persistente anhelo de no perder la humanidad propia y el reconocimiento de ésta en lo demás.

La biografía del escritor italiano prueba, al menos en su caso, que la segunda razón era secundaria, Levi una vez cumplida su labor testimonial decidió un día acabar con su vida, quizás no pudo soportar más que muchos de las personas que conoció en el campo, algunas más íntegras y valientes que él, no hayan sobrevivido.

La otra posible respuesta es la que da Frankl. Según el psiquiatra no tenía ningún sentido suicidarse, al menos durante la estadía en el campo. La razón era que, para el término medio de los prisioneros, las expectativas de vida eran muy escasas. Y agrega, "ninguno de nosotros podía tener la seguridad de aspirar a encontrarse en el pequeño porcentaje de hombres que sobrevivirían a todas las selecciones. En la primera fase del *shock*, el prisionero de Auschwitz no temía a la muerte. Pasados los primeros días, incluso las cámaras de gas perdían para él todo su horror; al fin y al cabo, le ahorran el acto de suicidarse".<sup>41</sup>

Esta situación, continúa Frankl, puede extenderse también al superviviente: "Fue Lessing, quien dijo en una ocasión: 'Hay cosas que deben hacerlos perder la razón, o entonces es que no tenéis ninguna razón que perder'. Ante una situación anormal, la reacción anormal constituye una conducta normal. Aún nosotros, los psiquiatras, esperamos que los recursos de un hombre ante una situación anormal, como la de estar internado en un asilo, sean anormales en proporción a su grado de normalidad. La reacción de un hombre tras su internamiento en un campo de concentración representa igualmente un estado de ánimo anormal, pero juzgada objetivamente es normal".<sup>42</sup>

Creo, con todo, que ni Levi ni Frankl dan exactamente en el clavo. Tengo la sensación que la razón crucial para no suicidarse es otra, implícita en sus respuestas, pero que debemos manifestar mejor. En efecto, a pesar del primitivismo físico y mental imperantes en el campo, extensible en buena medida a la supervivencia fuera de él, nadie, ni siquiera el poder brutal de los nazis, podía arrebatar a alguien su vida espiritual, ninguna coacción era suficiente para impedir a los prisioneros desarrollar su riqueza interior y la libertad de conciencia. Semprún, en una de sus conferencias en la Residencia de Estudiantes de Madrid, lo ponía de manifiesto: Las letrinas

---

40. LEVI, Primo. Si esto es un hombre, op. cit., pp. 346 y 347.

41. FRANKL, Víctor. El hombre en busca de sentido. Barcelona: Herder, 1991, p. 28.

42. *Ibíd.*, p. 29.

eran un espacio de horror irrespirable y malsano, pero eran también un espacio de libertad donde los prisioneros discutían y convivían, donde había un lugar para la autoconciencia.

Y ese espacio de libertad para la conciencia es fundamental para lo que me interesa destacar aquí. Siguiendo el magnífico análisis de Bauman<sup>43</sup>, quisiera tender un puente entre este espacio y el nuevo papel que debemos jugar todos los ciudadanos de la comunidad moral post-Holocausto.

Sin duda, el más inquietante mensaje de *Shoah* es la racionalidad del mal. Testimonio tras testimonio, se nos devela con horror un hecho sorprendente: muy pocos hombres armados fueron necesarios para exterminar a millones. Su poder se fundaba en una racionalidad inventada y tergiversada que suponía la racionalidad de la obediencia. Cada paso en el camino hacia la muerte, era cuidadosamente calculado en un entramado de recompensas y castigos.

El peluquero del *Sonderkommando* sabía que decirle a las personas que eran conducidas al «cuarto de baño», que no era una ducha lo que iban a recibir sino el gas de la muerte, estaba penado con la ejecución inmediata. Quizás, sin tener clara la lógica del campo, parecía una anécdota que alguien se apiadara de los elegidos para la “ducha” y les confesara, en los últimos minutos de su vida, la verdad.

Sin embargo, que los individuos marcharan dócilmente hacia la muerte, pensando que tomaban la elección racional para permanecer vivos, era fundamental. Si sólo se hubiera basado en el miedo o la resignación suicida, las SS hubieran requerido más soldados, más armas, es decir, más recursos para lograr su cometido delirante. La racionalidad era mucho más efectiva, fácil de lograr y más barata. Para exterminar exitosamente, esta es la lógica perversa del campo, había que cultivar cuidadosamente la racionalidad instrumental de las víctimas.

En el mundo que crearon los nazis, la razón era la enemiga de la moralidad. La racionalidad “absolvía tanto a las víctimas como a los espectadores de la acusación de inmoralidad y del sentimiento de culpa. Al reducir la vida humana al cálculo de la propia conservación, esta racionalidad robaba la humanidad a la vida humana (...) El dominio nazi ha terminado hace mucho, pero su venenoso legado dista mucho de haber desaparecido. Nuestra continua incapacidad para afrontar el significado del Holocausto, nuestra incapacidad para descubrir el engaño de la trampa asesina, nuestro deseo de seguir jugando el juego de la historia con los dados cargados con una razón que minimiza los clamores de la moralidad por irrelevantes o locos, nuestro consentimiento ante la autoridad del cálculo rentable como argumento contra los

---

43. BAUMAN, Zygmunt. Modernidad y Holocausto, op. cit., pp. 261-269.

mandamientos éticos, todo esto es una prueba elocuente de la corrupción que el Holocausto descubrió pero que hizo poco, por lo que parece, por desacreditar".<sup>44</sup>

Lo que debe quedar claro es que el mero cálculo de las posibilidades reales y de los costos de sobrevivencia esconde la naturaleza moral del problema. El quid no es si los que sobrevivieron deberían sentirse colectivamente avergonzados o orgullosos. La cuestión es que solamente una sensación liberadora de vergüenza puede ayudar a recobrar el significado moral de la horrorosa experiencia del Holocausto. "La elección no es entre vergüenza y orgullo. La elección es entre el orgullo de una vergüenza moralmente purificadora y la vergüenza de un orgullo moralmente arrollador. No estoy seguro de cuál sería mi reacción si un extraño llamara a mi puerta y me pidiera que sacrificara mi vida y la de mi familia para salvar la suya. Nunca me he visto ante una opción semejante. Sin embargo, estoy seguro de que, si me hubiera negado a darle refugio, habría sido capaz de justificar ante otros y ante mí mismo que, teniendo en cuenta el número de vidas salvadas y perdidas, despedir al extraño era una decisión completamente racional. Estoy también seguro de que sentiría una vergüenza irrazonable, ilógica y muy humana. Y también estoy seguro de que, si no fuera por la sensación de vergüenza, esta decisión de despedir al extraño me iría corrompiendo hasta el final de mis días (...) El mundo inhumano creado por una tiranía homicida deshumanizó a sus víctimas y a todos los que contemplaron pasivamente esta victimización presionando a ambos para que emplearan la lógica de la propia conservación como absolucón por la insensatez y la inactividad morales".<sup>45</sup>

No se puede condenar a alguien por perder el control bajo la situación límite descrita recién. Pero, tampoco, se puede excusar a nadie de su propia crítica y reprobación por sucumbir. Y sólo cuando uno siente vergüenza de su propia debilidad puede demoler el muro de la prisión mental. De este modo, el Holocausto tiene para la humanidad dos lecciones, aún pendientes de ser examinadas adecuadamente: En primer lugar, la humanidad se deshumaniza en un sistema en el que la racionalidad y la ética son contradictorias; y, la segunda lección, nos avisa que colocar la propia conservación por encima del deber moral no es una cuestión inevitable.

Cada uno de nosotros puede elegir no hacerlo y, por lo mismo, no puede traspasar la responsabilidad moral de haber elegido a los verdugos. No importa que sólo uno pocos eligieron lo debido moralmente, de forma irracional ya que en ello se les iba la vida literalmente. Lo fundamental es que algunos lo hicieron, por lo tanto, el mal no es irremediable, se puede resistir. El testimonio de los pocos que lo rechazaron echa por tierra la autoridad de la lógica de la autoconservación y la coloca en el

---

44. *Ibíd.*, pp. 264 y 265.

45. *Ibíd.*, pp. 266 y 267.

lugar que le corresponde, esto es, en el terreno de la elección, excusada jurídicamente, por cierto, pero no moralmente puesto que siempre quedará el juzgamiento imprescriptible del tribunal de la conciencia. En suma, la primera lección contiene una advertencia de la cual debemos hacernos cargo y, la segunda lección, nos regala una esperanza que debemos buscar.

Estamos listos para pasar de la experiencia de los supervivientes al diseño del nuevo ciudadano, que exige la teoría política, con el objeto de lograr *que nunca más suceda algo como el Holocausto*. El desafío es trasladar Auschwitz y los campos de concentración como símbolo de la política actual. Si el campo es la suspensión del derecho, la modernidad actual permite y promueve los campos. Por esta razón, la primera característica, que debe satisfacer el nuevo ciudadano es la preocupación constante por los excluidos de la cultura compartida, de los diferentes, de los que viven en un permanente estado de excepción, con el fin de que sean incluidos satisfactoriamente<sup>46</sup>.

La segunda característica que debemos autoimponernos, como ciudadanos que se han apropiado de las lecciones del Holocausto, es una fuerte conciencia republicana para participar activamente en la configuración de la dirección de la comunidad moral que nos cobija a todos los seres humanos y la elaboración de las decisiones públicas que la afectarán. Dicha conciencia debe ser permanente y no fragmentada. No podemos contentarnos con la conquista de un núcleo mínimo de derechos que nos conduce, parece inevitablemente, a una desintegración social y a la cultura de la indiferencia<sup>47</sup>. La clave está en que, a cada uno, nunca más, el dolor y el terror injusto que padecen otros nos parezca ajeno.

Y, por último, la tercera característica que nos permite construir el contrapeso necesario, para no caer en la tentación de retornar a una filosofía de la historia o de la naturaleza, aunque uno se sienta proclive, íntimamente, a alguna modalidad de integración social, es el diálogo permanente entre la razón y el sujeto.

El precio que debemos pagar, para vernos inmunizados de todas las tentaciones totalitarias que inundaron el siglo XX, sin que haya cambiado drásticamente el panorama bajo el nuevo siglo, es que la modernidad revisitada en los términos que aquí se han trazados, reniega de toda totalidad. Levi lo dice mucho mejor: "Todos deben saber, o recordar, que tanto a Hitler como a Mussolini, cuando hablaban en público, se les creía, se los aplaudía, se los admiraba, se los adoraba como dioses.

46. KYMLICKA, Will y NORMAN, Wyan. "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", en *Política, Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, número 3. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 5-39 (traducción de Pablo da Silveira).

47. MILLER, David. "Ciudadanía y pluralismo", en *Política, Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, número 3. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 69-92 (traducción de Sebastián Abad).

Eran ‘jefes carismáticos’, poseían un secreto poder de seducción que no nacía de la credibilidad o de la verdad de lo que decían, sino del modo sugestivo con que lo decían, de su elocuencia, de su arte histriónico, quizás instintivo, quizás pacientemente ejercitado y aprendido. Las ideas que proclamaban no eran siempre las mismas y en general eran aberraciones, o tonterías, o crueldades; y, sin embargo, se entonaban hosannas en su honor y millones de fieles los seguían hasta la muerte. Hay que recordar que estos fieles, y entre ellos también los diligentes ejecutores de órdenes inhumanas, no eran esbirros natos, no eran (salvo pocas excepciones) monstruos: eran gente cualquiera. Los monstruos existen pero son demasiado pocos para ser realmente peligrosos; más peligrosos son los hombres comunes, los funcionarios listos a creer y obedecer sin discutir, como Eichmann, como Hoess, comandante de Auschwitz, como Stangl, comandante de Treblinka, como militares franceses de veinte años más tarde, asesinos en Argelia, como los militares norteamericanos de treinta años más tarde, asesinos en Vietnam (...) Hay que desconfiar, pues, de quien trata de convencernos con argumentos distintos de la razón, es decir de los jefes carismáticos: hemos de ser cautos en delegar en otros nuestro juicio y nuestra voluntad. Puesto que es difícil distinguir los profetas verdaderos de los falsos, es mejor sospechar de todo profeta; es mejor renunciar a la verdad revelada, por mucho que exalten su simplicidad y esplendor, aunque las hallemos cómodas porque se adquieren gratis. Es mejor conformarse con otras verdades más modestas y menos entusiastas, las que se conquistan con mucho trabajo, poco a poco y sin atajos por el estudio, la discusión y el razonamiento, verdades que pueden ser demostradas y verificadas”<sup>48</sup>.

La tercera característica a la que me estoy refiriendo todo lo que exige es que cada uno de nosotros esté dispuesto a embarcarse en el diálogo con otros, con la genuina voluntad de encontrar razones que puedan persuadir a quienes inicialmente no están de acuerdo con uno y uno, a su vez, se encuentre igualmente dispuesto a escuchar las razones de los demás, que permitan el cambio de las opiniones propias.

Parafraseando a Thiebaut<sup>49</sup>, la mujer y el hombre de las sociedades modernas deben ser personas reflexivas y relacionadas complejamente con los vínculos, los roles, las prácticas y los valores plurales, a menudo conflictivos de los que son capaces de distanciarse y cuya asunción de valores y normas requiere también dicha reflexividad. Dicho de otra forma, la persona, heredera de la tradición ilustrada corregida, es *poscreyente* en el sentido que ha aplicado la tolerancia a su sistema de creencias y *reflexiva* en cuanto se piensa a sí misma como capaz de situarse en la perspectiva de otros agentes morales, poniéndose en sus lugares con el objeto de tomarse el mundo moralmente en serio.

---

48. LEVI, Primo. Si esto es un hombre, op. cit., pp. 342 y 343.

49. THIEBAUT, Carlos. Vindicación del ciudadano, op. cit., pp. 259-282.

Voy terminando las palabras que componen este ensayo. He intentado que las líneas que anteceden sirvan como palabras que se destruyen a sí mismas en provecho de nuevas y mejores. Quisiera aplicar a mi discurso la misma sentencia que Wittgenstein escribió para el *Tractatus* en una carta a su amigo von Ficker: El *Tractatus* es una obra sobre ética, aunque no lo parezca, ya que tiene dos partes, la que se escribió y la que no se escribió. Precisamente la segunda trata sobre la ética y es la más importante, siendo, en consecuencia, el silencio y no la habladoría la única actitud genuina para una persona verdaderamente preocupada por el significado de la vida.

Del mismo modo, como la modernidad tiene una vocación de olvido, a cambio de la promesa de un gran futuro, es que podemos guardar silencio ante el Holocausto, quizás lo único que verdaderamente pueda hacerse, pero solamente después de haber llevado a cabo una reflexión que nos permita tomar conciencia de las ruinas sobre las que se ha vuelto a construir nuestra sociedad y las consecuencias que se siguen de ello. Así, siempre permaneceremos conscientes, alertas, como decía Sábato<sup>50</sup>, a abrirnos al mundo, para no considerar que el desastre está afuera de nosotros, sino que arde, como una fogata, en el propio comedor de nuestras casas.

En suma, si bien creemos que el porvenir nos pertenece –de lo contrario no seríamos modernos– y que no somos culpables de cuanta imperfección, injusticia y repugnancia tiene este mundo, ello no significa que no seamos responsables de la herencia pesada que recibimos. La responsabilidad supone, obviamente, reparar los daños causados por nuestros actos libres, pero implica también, creo yo, un cierto sentido solidario de responsabilidad, que nos incita más a pensar en el deber de poner atajo a un escalofriante pasado y a un mal presente, aunque no sea consecuencia de nuestras acciones, que a buscar culpables inmediatos en el pasado. La responsabilidad debe convertirnos, al final de cuentas, en guardianes de los prados, árboles, arbustos y pequeños pantanos que hoy cubren los campos de concentración, para que asumamos que caminamos siempre, inevitablemente, cerca del abismo y que debemos hacer todo lo que está a nuestro alcance para no caer en él.

---

50. SÁBATO, Ernesto. *Antes del fin*. Buenos Aires: Seix Barral, 1998, p. 204.