

Racionalidad y barbarie¹

Enzo Traverso

La imagen del infierno

Una característica de la literatura sobre el universo concentracionario, que encontramos tanto en los supervivientes anónimos como en los escritores célebres, consiste en describir esta experiencia a través de la alegoría del *infierno*. Vassili Grossman, movilizado como reportero del ejército soviético, presentaba en 1944 el «infierno de Treblinka»². Inmediatamente después de la guerra, Eugen Kogon publicó su libro pionero sobre el Estado Nazi, cuya traducción francesa llevaba significativamente el título de «El infierno organizado»³. Hannah Arendt redactaba un ensayo sobre «La imagen del infierno» y Primo Levi tomaba de Dante el título de un capítulo de *Si esto es un hombre*, “Los naufragos y los sobrevivientes”, que será cuarenta años más tarde el título de su último libro⁴. La naturaleza «infernala» de los campos de concentración fue evocada por Robert Antelme, David Rousset y muchos otros testigos. Categoría al mismo tiempo no-histórica y profundamente inscrita en el imaginario colectivo, el infierno designa una condición trascendente de la vida terrestre hasta entonces jamás vivida por la humanidad, pero cuyo horror aparecía como “representable” a los ojos del mundo post-Auschwitz. La imagen del infierno, que habita nuestra cultura desde la Antigüedad, parecía ser la única capaz de transmitir el sentido de una experiencia radicalmente nueva, la del «hombre deshumanizado» y de la exterminación moderna. Asumida como referencia paradigmática en la definición del mal, el infierno ha sido evocado por los supervivientes del genocidio con el fin de sobrellevar los *impasses* del lenguaje que no podía restituir a través de las palabras la realidad de la experiencia vivida⁵. Los

nazis, por su parte, habían forjado una definición igualmente fuerte de su empresa asesina, que la encontramos en el diario del médico de Auschwitz Johann Paul Kremer: *anus mundi*⁶.

Interrogándose sobre las relaciones que existen entre los campos de exterminio y las representaciones de la muerte en la historia del mundo occidental, George Steiner evocó Auschwitz y Treblinka como los lugares en que, surgido de las entrañas, el infierno finalmente se mostró sobre la faz de la tierra. Expresión de la *inmanencia del infierno*, a su modo de ver éstos coronan un largo trabajo de imaginación. «En los campos -escribe Steiner- floreció la obscenidad milenaria del miedo y de la venganza, cultivada en el espíritu occidental por la doctrina cristiana de condenación»⁷. Erupción *infern*al que rompe irremediablemente las «simetrías de la civilización occidental», Auschwitz fue prefigurado por una larga tradición pictórica que, desde la Edad Media hasta el siglo XVIII, hizo de la representación del infierno una de sus principales obsesiones. Alcanza con pensar en las obras de Jeronimus Bosch o de Brueghel. Su carácter premonitorio fue revelado por Félix Nussbaum, que en 1944 pintaba un último «triumfo de la muerte» poco antes de su arrestación y deportación a Birkenau. Estos cuadros nos muestran, en una atmósfera apocalíptica, el espectáculo de la muerte de masas. Los paisajes no son transformados en campos de batalla, sino más bien se presentan como vastos espacios, territorios sin fronteras, en los que un gentío caótico y aterrorizado es torturado por figuras monstruosas o tragados por *máquinas de muerte* de misterioso funcionamiento. Como en toda representación del infierno, el paisaje está marcado por la presencia del fuego. A menudo, en estos cuadros -es el caso del *Juicio final* de Bosch- la muerte literalmente toma la forma de aquello que Auschwitz no fue, esto es, un *holocausto*⁸, un sacrificio humano exigido por Dios con la voluntad de castigar, llevado a cabo por bestias monstruosas que tragan incesantemente, sin piedad ni respiro, la alineada masa de pecadores. En todas estas obras pictóricas, por el contrario, la muerte no reviste jamás un carácter épico. La humanidad mutilada y liquidada que allí se muestra parece gritar su sufrimiento. O dicho de otro modo, la muerte no presenta jamás los rasgos de un proceso *organizado*, al que se arrastra masas

anónimas y sin rostro, seres «hundidos en el abismo más oscuro y más profundo de la igualdad primera», seres que «mueren como ganado, como cosas que no tuvieran ni cuerpo ni alma, e incluso sin un rostro sobre el que la muerte podría marcar con un sello». Es precisamente en esta «igualdad primera» que, según Hannah Arendt, se reflejaba «la imagen del infierno»⁹. Esto equivale a afirmar que la masacre industrializada y el «hombre deshumanizado» son creaciones del siglo veinte. Bosch podía imaginar el Apocalipsis, pero no podía dibujar la topografía de las fábricas IG-Farben del campo de Auschwitz. El infierno de las cámaras de gas es un infierno científico, técnico, moderno. Implica la secularización, el advenimiento de un mundo que no conozca el «temor al infierno»¹⁰.

Aunque recurrente en toda la literatura sobre el nazismo, la alegoría del infierno parece olvidar dos aspectos esenciales: por un lado, en *La Divina Comedia*, como en toda la tradición cristiana, el infierno es un lugar de expiación en el que cada condenado es consciente de su falta y puede darse una razón de su suerte; por otra parte, se trata de un lugar de sufrimiento y lamentación, jamás de deshumanización. Los campos nazis cumplen con una función bien diferente: elimina víctimas inocentes, sólo culpables de ser¹¹.

Si la historia es efectivamente, como la definía Walter Benjamin, no una larga marcha de la humanidad hacia el progreso, sino más bien una montaña de ruinas que se eleva al cielo, entonces, la relación entre los campos de la muerte nazis y el infierno de la pintura medieval no aparece como arbitraria o infundada. Ciertamente, los campos de exterminación no estaban fatalmente inscritos en la historia, Hitler no era el heredero natural de Lutero, del mismo modo que la violencia de los *Einsatzgruppen* no es detectable en los genes germánicos. Pero Auschwitz fue también la culminación de una tendencia latente del mundo occidental, la irrupción en la superficie de la tierra del infierno oculto, la conclusión de una larga trayectoria ya marcada por la violencia de las cruzadas, las exterminaciones de la conquista del nuevo mundo, el genocidio armenio y las masacres tecnológicas de la primera Guerra Mundial. Será en este sentido que, para Adorno, las violencias del pasado ya implican, teleológicamente, la organización científica de la muerte.

Lo que las pinturas clásicas del infierno no podían prefigurar era el carácter *moderno* de la barbarie nazi; si estas han sido capaces de mostrar la humanidad sufriente en un universo de caos y desorden, no podían sin embargo mostrar lo que Anders llamó «el orden del horror»¹². *El infierno* de Dante y las telas de Jerónimus Bosch podían satisfacer una necesidad profunda de la memoria colectiva que consiste en imaginar bajo formas grandiosas, en un registro trágico y coral, un acontecimiento irreductible a nuestros criterios tradicionales de representación. El carácter nuevo e imprevisto del exterminio -que fue asimismo un crimen contra la humanidad perpetrado por los hombres- nos conduce a evocar la realidad mediante el rodeo de ciertas figuras alegóricas más familiares a nuestra mentalidad. Antes bien, más allá de ciertas imágenes depositadas en los estratos más profundos de nuestra memoria colectiva y que nos ayudan a descifrar los acontecimientos que se escapan a nuestra experiencia ordinaria, sabemos que, en la realidad de su funcionamiento, los campos de exterminación nazis semejan mucho a las fábricas del *Triunfo de la muerte* de Brueghel. Si la destrucción de millones de seres humanos continua siendo inconcebible, la organización de los campos puede ser reconstituida como una síntesis de las estructuras industriales, militares y penitenciarias. La muerte reinaba en un mundo cuyos elementos constitutivos -la fábrica, el cuartel, la prisión- pertenecen al conjunto de las sociedades occidentales. Después de todo, no es por casualidad si Auschwitz fue, a la vez, un centro de muerte (Birkenau) y un campo de trabajo (particularmente Buna-Monowitz, donde la industria química IG-Farben había instalado sus talleres de producción de caucho sintético¹³). Esta síntesis estaba tan perfeccionada que justifica la descripción dada por un médico de las SS: «la cadena» (*am laufenden Band*)¹⁴. En la totalidad de los campos de Auschwitz, estas estructuras -productiva y destructiva- estaban integradas. Lo que se celebraba era *el triunfo de la muerte* reificada. Las fábricas de la muerte implicaban una división del trabajo rigurosa cuyas etapas estaban perfectamente sincronizadas en el tiempo. Las cámaras de gas fijas permitían un «rendimiento» particularmente elevado: un cargamento conducía al campo a las víctimas, que eran inmediatamente seleccionadas, espoliadas de sus bienes, enviadas al gas y

luego calcinadas. Todas estas etapas se desarrollaban en una misma jornada¹⁵.

La cadena

Los historiadores han subrayado las contradicciones intrínsecas de la solución final, un proceso marcado por las rupturas sucesivas y por una radicalización progresiva, lo que excluye la hipótesis de un plan largamente premeditado. Entre las rupturas que preceden a la exterminación, alcanza con recordar el giro de la *Blitzkrieg* contra la URSS en 1941, que determina un salto cualitativo en la violencia de la guerra, y permite al antisemitismo nazi fusionarse con la gigantesca ofensiva militar de la cruzada anti-bolchevique¹⁶. En cuanto a sus contradicciones, la más importante fue sin duda el conflicto casi permanente, en el seno de las SS, entre los partidarios de una prioridad absoluta a la exterminación (H. Himmler, R. Heydrich) y las fuerzas favorables a una explotación más prolongada de la mano de obra judía concentrada en los campos (O. Pohl, de la oficina principal de la administración de la economía, WVHA). No se trata aquí de esfumar las contradicciones del *proceso* de destrucción de los judíos, que reviste, en último análisis, el carácter policrático del Estado nazi. Estas contradicciones atravesaban el propio *Konzern* IG-Farben, que estaba interesado en la explotación de la mano de obra judía en el marco de una «exterminación por el trabajo» y, al mismo tiempo, producía el Zyklon B que permitía el funcionamiento de las cámaras de gas. Si la vía que conducía a Auschwitz no era lineal sino más bien sinuosa, caracterizada por las tendencias divergentes que fueron oportunamente superadas por la sumisión del interés económico al imperativo de la exterminación, los procedimientos utilizados en los campos eran perfectamente «racionales» y científicos, o dicho de otro modo, *modernos*. Auschwitz celebró la unión tan característica del siglo XX entre la más alta *racionalidad de los medios* (el sistema de los campos) y la más completa *irracionalidad de fines* (la destrucción de un pueblo); o si se prefiere, selló, bajo la forma de una tecnología destructora, el divorcio entre la ciencia y la ética. En el

fondo existía una homología estructural sorprendente entre el sistema de producción y el sistema de exterminación. Auschwitz funcionaba como una fábrica productora de muerte¹⁷: los judíos eran la materia prima y los medios de producción no tenían nada de rudimentarios, al menos a partir de la primavera de 1942, cuando los camiones de gas itinerantes fueron reemplazados por instalaciones fijas incomparablemente más eficaces: las cámaras de gas. Aquí, la muerte era dada por las emanaciones de Zyklon B, un tipo de ácido prúsico especialmente preparado por las industrias químicas alemanas más avanzadas. Los cuerpos de las víctimas eran a continuación incinerados en los crematorios del campo, cuyas chimeneas recordaban las formas arquitectónicas más tradicionales del paisaje industrial. Todo lo que podía recuperarse de las víctimas -tanto sus bienes como ciertos elementos de sus cuerpos- era acumulado en depósitos. Es así que con la liberación de los campos los aliados descubrieron montañas de cabellos, de dientes, de zapatos, de anteojos, de valijas, etc.

La muerte reificada exigía un lenguaje propio, técnico y frío, a la medida de un crimen perpetrado sin pasión, sin desencadenamiento de odio, pero con el sentimiento de estar cumpliendo una tarea y de ejecutar correctamente un trabajo metódico. El genocidio devino *Endlösung* («solución final»), las operaciones de gaseado *Sonderbehandlungen* («tratamientos especiales»), las cámaras de gas *Spezialeinrichtungen* («instalaciones especiales»), etc. Si esta *Amtsprache*, este lenguaje codificado, apuntaba a camuflar el crimen, también revelaba un rasgo mayor: su dimensión burocrática, el eslabón indispensable entre la violencia «rutinizada» y la muerte reificada. Queda el hecho que, en los campos, se mataban hombres y que el carácter humano de la exterminación, aunque oculto tras la organización y por el lenguaje, no podía ser «evacuado». El aire que se respiraba estaba impregnado de olor nauseabundo a carne quemada. Según muchos testimonios, durante ciertos períodos el humo de los crematorios cubría el cielo.

La racionalidad instrumental del genocidio nazi estaba encarnada por la masa de burócratas que, atornillados a sus escritorios en los cuatro puntos cardinales del III Reich y de los países ocupados por el ejército alemán, velaban por el buen funcionamiento de la máquina asesina¹⁸. Como en toda

empresa moderna, cada uno ejecutaba tareas parciales y limitadas; raros eran aquellos que podían ejercer un control sobre el proceso global. En su aplastante mayoría, eran perfectos burócratas, concienzudos y eficaces, que cumplían su trabajo únicamente inspirados por la preocupación del deber. La exterminación era tan impersonal y anónima como la máquina burocrática encargada de ejecutarla. La solución final exigía el concurso de todas las instituciones del Estado nazi y de una gran parte de la sociedad alemana, así como la colaboración activa de los gobiernos de los países ocupados. Raul Hilberg enumeró las principales instituciones implicadas en el genocidio: la Cancillería del Reich promulgaba las leyes y los decretos concernientes a los judíos; los ministerios del Interior, de Educación, de Economía, de Finanzas y de Justicia, ayudados por las Iglesias que otorgaban a pedido los «comprobantes de arianidad», se ocupaban de recensar, de separarlos y expropiarlos; los bancos administraban la «arianización» de las empresas judías, que eran de este modo absorbidas por los trusts alemanes; el ministerio de Relaciones Exteriores negociaba la deportación de los judíos residentes en las naciones ocupadas; el de Transportes organizaba el traslado hacia los guetos y los campos de exterminio, efectuados por trenes especiales; el ejército aseguraba el apoyo logístico necesario para las medidas de deportación y de guetización, estando éstas coordinadas por el gobierno central instalado en Polonia; con sus diferentes oficinas y departamentos, la policía y las SS se encargaban inicialmente de las acciones de exterminación de los *Einsatzgruppen*, y más tarde de la administración de los campos de la muerte¹⁹. Todos los componentes del policratismo nazi - los diferentes órganos de la NSDAP y del Estado, las élites económicas y militar- estaban implicados en la solución final.

Si era imposible dejar de preguntarse o desconocer cuál era la finalidad del sistema, el engranaje podía funcionar perfectamente gracias a la integración de cada una de sus piezas, sobre la base de lo que Henry Ford o Frederick Taylor habrían llamado una «organización científica del trabajo». Para que cada tarea sea ejecutada, alcanzaba con que el espíritu de sumisión y de disciplina, o incluso una cierta «ética de la responsabilidad»²⁰, estuviesen bien arraigados en la mentalidad de los

funcionarios del régimen. Así, esta racionalidad parcelada y ciega procuraba a un ejército de empleados y de técnicos de la muerte, la coartada necesaria para que pudieran creerse inocentes. Si Rudolf Hess realizaba limpiamente el trabajo de verdugo, redactando cada noche la lista de sus víctimas, otros se limitaban a registrar las horas de salida y de llegada de los convoyes destinados a Auschwitz, Treblinka y Majdanek. Se trata entonces de una tendencia típica de la sociedad industrial moderna, muy lúcidamente captada por Max Weber: «Una vez alcanzado el desarrollo completo -escribe en *Economía y Sociedad*-, la burocracia descansa, de modo particular, sobre el principio *sine ira et studio*. Es "deshumanizándose", es decir, eliminando el amor, el odio y todas las emociones, y especialmente los sentimientos irracionales y desprovistos de cálculo en el tratamiento de las tareas administrativas [*Amtgeschäfte*], que la burocracia realiza su naturaleza específica, apreciada en su más alto grado por el capitalismo, y da prueba de virtud». La civilización moderna, prosigue Weber, está dominada por la figura del «especialista» (*Fachmann*), tan «rigurosamente "objetivo" como indiferente de los asuntos humanos»²¹.

La encarnación más inquietante de este espíritu de racionalización y de eficacia técnica fue el arquitecto Albert Speer, ministro de Armamento desde 1942 y principal organizador de la maquinaria de guerra nazi. En sus memorias, constituía un orgullo citar un artículo aparecido en 1944 en un periódico británico, que lo presentaba como el prototipo «del técnico puro, del hombre brillante que no pertenece a ninguna clase y no está afectado a ninguna tradición, que no conoce otro fin que hacer su camino en el mundo con la única ayuda de sus capacidades de técnico y de organizador»²².

Con ocasión del proceso, después de la guerra, todos los responsables -o casi-, intentaron justificarse afirmando que no sabían nada, que sólo se habían limitado a cumplir órdenes. Por encima de aquellos que concibieron el sistema, la culpabilidad de los ejecutores estaba extendida hasta tal punto y, al mismo tiempo, disuelta en la complejidad burocrática, jerárquica y funcional del sistema de

resión/concentración/deportación/eliminación, que se convertía en algo prácticamente inasequible²³.

La muerte reificada

En los campos de exterminación, la muerte había perdido su carácter épico; aquí, las víctimas no eran asesinadas por otros hombres sino tragadas por una máquina asesina. Como lo escribió Geoffrey Hartman, las víctimas no tenían ni siquiera «el derecho de morir como seres humanos»²⁴. En las cámaras de gas, la muerte se convirtió, por primera vez, en anónima y «limpia». La única sangre era aquella de las víctimas, que se resbalaban y arañaban durante su agonía. Auschwitz se presentaba, efectivamente, como una suerte de Behemoth moderno, no ya como un «monstruo del caos» sino como el triunfo del «orden del horror» y de la muerte industrializada. Como en cualquier industria moderna, el engranaje corría el riesgo de bloquearse si uno de sus elementos no se integraba dentro del conjunto, como lo había declarado uno de los funcionarios de Auschwitz con ocasión del proceso de Francfort en 1960²⁵.

Subrayar el carácter moderno de la barbarie nazi -su racionalidad instrumental- no significa por esto haber dado una interpretación histórica, que más bien resulta de una compleja yuxtaposición de causas que van desde el impacto del antisemitismo moderno a la especificidad de la historia nacional alemana, de la obsesión hitleriana frente al «judeo-bolchevismo» a la erupción de violencia cuando la guerra de conquista de la URSS, causas que, en fin, echan raíces tanto en el largo como en el corto plazo. En dicho contexto histórico, una clave esencial del genocidio judío se encuentra en la fusión dinámica entre la biología racial y la técnica moderna²⁶. Si la racionalidad instrumental no es suficiente para explicar Auschwitz, constituye al menos una condición necesaria e indispensable. Si Auschwitz no era la coronación inevitable de la sociedad industrial moderna, ésta última ha sido una de las premisas y se demostró perfectamente compatible con el sistema taylorista de producción de la muerte.

Acontecimiento *anormal*, hecho posible por una constelación trágica de circunstancias históricas -la guerra, la «cruzada» contra Rusia bolchevique, etc.-, la exterminación fue puesta en práctica por medio de procedimientos inscriptos en la *normalidad* del mundo moderno: la racionalización, la burocratización, la industrialización²⁷. Pero Auschwitz marca también una ruptura respecto a las formas de la civilización industrial moderna descrita por Max Weber (la búsqueda racional del beneficio) y por Karl Marx (la acumulación del capital y la producción de plusvalía). Si los campos de exterminación funcionaban como fábricas, el producto final -la muerte- no era ni una mercancía ni una fuente de ganancia. La destrucción se volvía un fin en sí mismo, entrando en contradicción con la lógica misma de la sociedad que la había engendrado, pues sería imposible encontrar una racionalidad económica a semejante sistema de aniquilación. Llevado a sus consecuencias más extremas durante el genocidio, la biología racial también rompía con la lógica tradicional del antisemitismo, que necesitaba a los judíos como eternos chivos expiatorios siempre disponibles, lo que implicaba la conservación de sus enemigos, el mantenimiento del blanco de un odio ancestral constantemente renovado²⁸. Mediante el exterminio, el antisemitismo se radicalizó hasta el punto de negar sus propios fundamentos.

El proceso de destrucción de los judíos de Europa analizado por Hilberg en sus diferentes etapas -definición, expropiación, concentración, deportación, exterminación²⁹- revela todo el potencial de violencia de la que es portador el mundo moderno. Si en el origen de Auschwitz está la voluntad, la *intención* de aniquilar, este crimen implica ciertas *estructuras* fundamentales de la sociedad industrial. Todos los componentes ideológicos y técnicos que caracterizan las violencias de este siglo encuentran su cristalización en Auschwitz. El genocidio judío realizó la amalgama del antisemitismo y del racismo estudiado por Hannah Arendt, con la prisión de Michel Foucault, la fábrica capitalista de Marx y la administración burocrático-racional de Max Weber. Se trata, en este caso, de un paradigma de la barbarie moderna.

En el plano cultural e ideológico, el nacionalsocialismo era un híbrido, una combinación ecléctica de arcaísmo y modernidad, de rechazo de la

Aufklärung y de utopía «científica» (el triunfo de la biología racial), de negación de la *Zivilisation* en nombre de los valores ancestrales del *Volk* y de la afirmación de la raza aria por medio de la técnica. Para Goebbels, la ideología nacionalsocialista era una *stahlernde Romantik*, un «romanticismo de acero», síntesis de los bosques bávaros y las fábricas Krupp. Hitler, que había heredado de la «Revolución conservadora» el proyecto de integrar la técnica y la industria en una visión del mundo reaccionaria³⁰, había sido el primer hombre político europeo en utilizar el avión para sus campañas electorales, y no dudaba en definirse como «un loco de la técnica»³¹. Thomas Mann había caracterizado bien al nacionalsocialismo como una forma de «romanticismo altamente tecnificado»³². En el Tercer Reich, las mitologías teutónicas habían encontrado un *modus operandi* con las industrias productoras de Zyklon B. Si esto nos reconduce a considerar Auschwitz como un fenómeno *histórico* complejo, en el que interactuaban pulsiones de naturaleza diferente, no hay ninguna duda que su motivación decisiva -la biología racial- también revelaba la dimensión moderna del nacionalsocialismo, y que sus formas de realización -las cámaras de gas- dan prueba de una «racionalidad» perfectamente típica de las sociedades industriales del siglo XX. Dicho de otro modo, el nacionalsocialismo anunciaba «la tentativa de realizar el proyecto de la modernidad bajo la variante específica del orden racial»³³.

La ciencia tampoco sale indemne de su contaminación por el nacionalsocialismo: la biología y la física alemanas se plegaron ante los paradigmas de la «higiene racial», y los campos también funcionaban como lugares de experimentación médica. Si Mengele era un verdugo, sus prácticas no carecían de rigor científico, rozando a menudo la obsesión maniaca. Por otra parte, las latas de Zyklon B eran almacenadas en las farmacias de los campos y a menudo transportadas en ambulancias de la Cruz Roja³⁴. Es también el mito de la «neutralidad» de la ciencia el que se derrumba en Auschwitz, pues las disciplinas médicas dieron una contribución esencial a las prácticas de esterilización, de eutanasia y de genocidio³⁵.

Auschwitz y la modernidad

Auschwitz no puede ser considerado como la culminación ineluctable, natural y necesaria de la modernidad, pues la erupción de violencia de la que fue expresión no constituye la condición *normal* del mundo moderno. Sin embargo, el proceso de exterminación implicaba la modernidad, y sería simplemente inconcebible sin la tecnología y la racionalidad instrumental de la que es portadora. Forma industrializada de la barbarie, el genocidio judío representa una *manifestación patológica de la modernidad* antes que su negación³⁶. Producto, cierto, de la historia alemana con todas sus especificidades, la Solución Final no puede ser considerada como la expresión de una resistencia irracional al advenimiento de la modernidad, ni como la consecuencia monstruosa residuo de una barbarie arcaica preservada por el *deutsche Sonderweg*. La Solución Final más bien revela la posibilidad de una variante antihumanista de la racionalización, un proceso de doble cabeza en el que la democracia liberal y la esperanza emancipadora de las Luces no son las únicas hijas legítimas³⁷. Como un violento terremoto que desfigura la superficie terrestre pero no contradice su estructura interna, la exterminación nazi fue un acontecimiento histórico singular y excepcional, y por tanto *anormal*, cuya *posibilidad* se inscribe en la *normalidad* de la sociedad moderna. Por encima de sus causas profundas (el antisemitismo) y de sus circunstancias históricas contingentes (la guerra), Auschwitz encontró sus premisas en la industrialización y en la ciega racionalidad, libre de cualquier atadura ética, que puede traducirse en el orden del terror y en la organización de la masacre.

Si se piensa que la Solución Final tenía profundas raíces en el seno de las sociedades del siglo XX, entonces podemos ver ahí un test de las posibilidades ocultas de la sociedad moderna. Auschwitz tuvo lugar en el marco de nuestra sociedad, cuando ésta había alcanzado un alto nivel económico, industrial, científico e intelectual. Su modernidad implica tanto a la técnica de las fábricas de la muerte como al plano psicológico, moldeado por una racionalidad burocrática que postula la gestión administrativa impersonal, sin ninguna interferencia de orden ético. La

monopolización estatal de la violencia se acompaña de una adecuada producción de indiferencia moral, aquella de los funcionarios -para sólo dar un ejemplo- que administran meticulosamente la red ferroviaria del Reich sin jamás preguntarse qué transportaban los trenes que se dirigían a Auschwitz, Treblinka o Sobibor, ni cuál sería la suerte de sus pasajeros. Aquella -por no mencionar aquí sino el caso más extremo- de Rudolf Hess, el comandante de Auschwitz, que aceptaba la orden de instalar las cámaras de gas en Birkenau como una tarea completamente ordinaria: «No tenía por qué reflexionar; sólo tenía que ejecutar las órdenes. Mi horizonte no era lo suficientemente vasto como para permitirme elaborar un juicio personal sobre la necesidad de exterminar a los Judíos»³⁸.

Auschwitz fue el resultado de la fusión de la biología racial con la técnica y las fuerzas de destrucción de que disponían las sociedades industriales. Este genocidio nació del fatal encuentro del antisemitismo moderno, biológico y racial, con el fascismo, dos polos oscuros y siniestros de la modernidad que encontraron una síntesis en Alemania pero que, tomados separadamente, estaban ya fuertemente presentes en la Europa de entre guerras. En este sentido, mucho más que una especificidad alemana, Auschwitz constituye una tragedia de la Europa del siglo XX.

La exterminación de los judíos ha sido a menudo interpretada como la expresión de una recaída de la sociedad civilizada en la barbarie, partiendo de una visión de la historia dominada por la idea de progreso. Es esta concepción la que impregnaba a la cultura antifascista alemana y europea durante los años treinta y que encontrará incluso defensores de envergadura en la postguerra. Para Georg Lukàcs, el nazismo era la expresión de una tendencia reaccionaria, irracionalista y romántica, profundamente enraizada en la historia de Alemania³⁹. En cuanto a Norbert Elias, comprendió el genocidio como la consecuencia de un movimiento de «descivilización» (*Entzivilisierung*)⁴⁰, que desembocó en un régimen cuyo líder estaba inspirado por una visión del mundo «preindustrial» (*ibid*, p. 475-476). En su gran obra de 1939, *Über den Prozess der Zivilisation*, definió a la sociedad civil como el resultado de una evolución lineal, marcada por un lado por el gradual mejoramiento de

las costumbres (la *civilidad*) y, por otra parte, por la «sociogénesis del Estado», a saber, la extensión del derecho y la monopolización de la violencia por un poder central. En el fondo, historiza y enriquece, sin modificar sustancialmente, el concepto de «civilización» tal como había sido acuñado en el siglo XVIII⁴¹. Partiendo de dicha aproximación, Auschwitz se le presenta como la recaída de la civilización en una fase «precivilizada».

Más recientemente, Eric J. Hobsbawm ha considerado a la barbarie como el rasgo mayor del siglo XX⁴². Luego de la caída de Napoleón - escribe citando a Clausewitz- el principio según el cual la nación victoriosa no debía ni masacrar a los prisioneros de guerra ni transformar a las poblaciones civiles en blancos militares, parecía ser un hecho aceptado por todos. Ahora bien, alcanza con evocar los veinte millones de víctimas civiles de la Segunda Guerra Mundial para tener una idea del «progreso» realizado en medio siglo. En su opinión, lo que nos impidió de entrar completamente en las tinieblas, es la supervivencia de un conjunto de valores heredados del siglo de las Luces, defendidas bajo diferentes formas ya sea por la izquierda como por la derecha liberal.

El diagnóstico de Hobsbawm es desde muchos puntos de vista irreprochable, porque los valores en nombre de los que se procuró combatir la barbarie del siglo XX son heredados de las Luces: éstos constituyen los fundamentos de una idea universal del hombre que el nazismo quería destruir. Lo que sin embargo las tesis de Hobsbawm y Elias no comprenden, es la «dialéctica de la *Aufklärung*», el carácter íntimamente contradictorio del proceso de civilización. A pesar de su voluntad de borrar la Revolución francesa y sus principios, el nazismo fue oportunamente un producto de la modernidad y de la civilización occidental. Desde este punto de vista, los campos de exterminio no representan una «regresión» de la sociedad al pasado, hacia una época bárbara primordial, poblada, según Vico, por *grossi bestioni di niuno raziocinio*, sino un fenómeno histórico radicalmente nuevo: no tanto como consecuencia de un proceso de «descivilización», de una «salida» de Alemania del redil de occidente⁴³, sino como la expresión auténtica de una de las caras de nuestra civilización⁴⁴. Una de las condiciones de

instauración de los campos de exterminación reside precisamente en el monopolio estatal de la violencia, esto es, en lo que desde Hobbes a Weber y Elias ha sido considerado como uno de los rasgos esenciales del proceso civilizatorio. El Estado se encuentra en el origen de todos los genocidios del siglo XX.

Al mismo tiempo, es verdad que Auschwitz marca el definitivo derrumbe de una idea de «sociedad civil» legada de las Luces, y sintetizada por la reivindicación de un «derecho cosmopolita» fundado en el reconocimiento del carácter universal de la humanidad y por el principio según el que el uso de la fuerza no será admitido sino con el fin de obtener justicia⁴⁵. Es revelando abiertamente la dialéctica profunda del proceso de civilización, con todo su implícito potencial de violencia e inhumanidad, que Auschwitz produjo una *ruptura de civilización*. La Solución Final constituye una cesura histórica pues el judaísmo es una de las fuentes del mundo occidental, acompañando su recorrido a través de milenios. Exterminar a los judíos significaba socavar las bases de nuestra civilización, intentar amputar uno de sus principales fundamentos. Esta es sin duda la razón que explica el hecho que, sólo después de la experiencia de los campos, la noción de genocidio ha entrado en la consciencia y en el vocabulario de occidente.

Es el fundamento mismo de la existencia humana -y precisamente el reconocimiento de la humanidad del Otro- el que, con la experiencia de los campos de exterminio, fue cuestionado radicalmente. En este sentido, Auschwitz constituye un «eclipse de lo Humano»⁴⁶. No se trata ni de colonizar un continente, ni de reducir a un grupo humano al estado de esclavitud, ni tampoco de eliminar un enemigo político. A diferencia de las violencias, de las masacres y genocidios del pasado, la destrucción nazi se quiso total, no aspiraba a un proyecto de dominación política o social, sino se desprendía de una tentativa de remodelación biológica de la humanidad.

Para Hannah Arendt, los campos de exterminación se inscribían en un proceso de aniquilación global del hombre bajo el totalitarismo; para Adorno y Anders, simbolizaban la barbarie engendrada por la modernidad occidental en la que la tecnología y la racionalidad se transformaban en herramientas de destrucción; para Celan, Auschwitz había marcado para

siempre el arte y la cultura, y toda poesía no era sino la búsqueda desesperada de un nuevo lenguaje del dolor y del duelo; para Levi, testimoniar este desgarramiento de la historia era un deber ético de los supervivientes para ayudar al mundo a comprender; para Améry, señalar esta herida, reconocer el abismo de su profundidad y verbalizar su resentimiento, era el primer paso hacia una «moralización de la historia», una medida indispensable para que la vida vuelva a ser aceptable y concebible.

Todos han realizado sobre su experiencia y sobre su época una mirada de *Angelus Novus*. Ninguno habría aceptado una visión de la historia que considerase a los totalitarismos como meros accidentes de ruta en la era del triunfo ineluctable y definitivo de la democracia liberal. Auschwitz fue para ellos una advertencia permanente contra las potencialidades negativas y destructivas de nuestra civilización. Si su carácter de experiencia extrema funda su singularidad, su alcance universal la eleva a paradigma, un acontecimiento por cierto ni incomparable ni supra-histórico, sino parámetro de la barbarie del siglo XX. Observados con el rasero de Auschwitz, las otras heridas del siglo parecen banales; es la más pequeña de las ofensas a la dignidad humana la que se vuelve ahora intolerable.

Con la excepción de Sartre y MacDonal, todos los autores analizados en este libro son judíos; perseguidos o prohibidos en razón de sus orígenes, no habrían podido rechazar su judaísmo. Cualquier otra actitud habría sido, como lo escribió Hannah Arendt, «una grotesca y peligrosa evasión fuera de la realidad»⁴⁷. Pero su judaísmo se inscribía bajo el prisma de la herencia universal de Auschwitz. Jamás habrían aceptado hacer de su sufrimiento una suerte de culto privado o un «aura» celosamente preservado. El desgarramiento sentido por Améry entre la «obligación» y la «imposibilidad» de ser judío, no podía encontrar un desenlace en la teodicea del «holocausto»; el imperativo categórico de Adorno -«pensar y actuar de modo que Auschwitz no se repita»- no era un llamado a la bomba atómica israelí; la percepción del genocidio judío por Primo Levi como «un agujero negro» desafiando toda inteligibilidad racional e histórica, no tiene nada que ver con el dogma del misterio sagrado de Auschwitz⁴⁸; la noche y las cenizas de los poemas de Paul Celan no

revisten la misma estética que el blanco y negro de la cámara de Steven Spielberg.

«En cada época -escribió Benjamin- hay que procurar arrancar la tradición al conformismo que pretende apoderarse de ella»⁴⁹. Es con este espíritu que este libro ha comenzado, orientado y señalizado su recorrido a través de la literatura sobre Auschwitz. Pensar Auschwitz es intentar comprender, a pesar de las arrogancias y las aporías de la razón, por fuera de las conmemoraciones oficiales y por encima de las prohibiciones dogmáticas; intentar comprender para «moralizar la historia», para no olvidar a los vencidos, para finalmente aprender, según la expresión de Ernst Bloch, «el andar de pie de la humanidad».

Traducción de Axel Gasquet

Notas

¹ Este trabajo es la «Conclusión» del reciente libro de Enzo Traverso, *L'Histoire déchirée*, Cerf, París, marzo 1997, pp. 219-236.

² V. Grossman, *Années de guerre*, Autrement, París, 1993.

³ E. Kogon, *L'enfer organisé. Le système des camps de concentration*, Éd. de la Jeune Parque, 1947, reeditado bajo el título «El estado SS», Seuil, París, 1970.

⁴ Sobre la relación entre la obra de Primo Levi y La Divina Comedia, ver Risa B. Sodi, *A Dante of our Time. Primo Levi and Auchwitz*, Peter Lang, Frankfurt-New York, 1990.

⁵ A. Wiewiorka, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oublie*, Plon, París, 1992, p. 180.

⁶ E. Kogon, H. Langbein, A. Rückerl, *Les chambres à gaz secret d'État*, Seuil, París, 1987, p. 194.

⁷ G. Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue*, Gallimard, coll. Folio, París, 1973, p. 66.

⁸ A pesar de su uso corriente, especialmente adoptado por los medios masivos de comunicación, la palabra holocausto tiende implícitamente a dar una justificación teológica a la tragedia judía, que aparece así tanto como una «punición divina», o como el rescate de la humanidad caída por el martirio judío, etc. Esta es la razón por la que esta palabra no será utilizada en estas páginas.

⁹ H. Arendt, «L'image de l'enfer» (1946), *Auschwitz et Jérusalem*, Éd. Deux Temps Tierce, Paris, 1991, p. 152

¹⁰ H. Arendt, «Religion et politique», *La nature du totalitarisme*, Payot, Paris, 1990, p. 161.

¹¹ Ver G. Armanski, *Maschinen des Terrors. Das Lager (KZ und Gulag) in der Moderne*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 1993, p. 37.

¹² G. Anders, *Kafka. Pour et contre*, Circé, Strasbourg, 1990, p. 100.

¹³ Ver P. Hayes, *Industry and Ideology. IG-Farben and the Nazi Era*, Cambridge University Press, 1987.

¹⁴ R. Hilberg, *La Destruction des Juifs d'Europe*, Fayard, Paris, 1988, p. 837.

¹⁵ W. Sofsky, *L'Organisation de la terreur*, Calmann-Lévy, Paris, 1995, p. 323-324.

¹⁶ Ver Arno J. Mayer, *La Solution finale dans l'histoire*, La Découverte, Paris, 1990.

¹⁷ Ver la introducción de Z. Bauman a su obra fundamental, *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge, 1989, p. 8.

¹⁸ Walter Sier, antiguo jefe de la oficina 33 de la *Reichsbahn*, entrevistado por Claude Lanzmann en *Shoah*, declaraba: «No puse jamás los pies en Treblinka. Me quedé en Cracovia, en Varsovia, pegado a mi escritorio. -Usted era un.... -Yo era un burócrata» (*Shoah*, Fayard, Paris, 1985, p. 169).

¹⁹ Ver R. Hilberg, *Exécuteurs, victimes, témoins. La catastrophe juive 1933-1945*, Gallimard, Paris, 1994, capítulo II.

²⁰ Esta «ética de la responsabilidad» -la fórmula es aquí utilizada en sentido weberiano, para definir la actitud del que actúa no en nombre de ciertos valores, sino sobre todo con el fin de realizar objetivos prácticos y racionales- no debe confundirse con el «principio de responsabilidad» ilustrado por Hans Jonas (*Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Cerf, Paris, 1990).

²¹ M. Weber, *Geschichte und Gesellschaft*, Kiepenheuer & Witsch, Köln, 1964, t. II, p. 718.

²² Albert Speer, *Au coeur du Troisième Reich*, Fayard, Paris, 1971. Tzvetan Todorov, que cita este fragmento agrega el siguiente comentario: «Speer o el triunfo del pensamiento instrumental» (*Face à l'extrême*, Seuil, Paris, 1991, p. 191).

²³ Para P. Vidal-Naquet, «lo esencial es la negación del crimen en el interior del crimen mismo». (Ver «Le défi de la Shoah à l'histoire», *Les Juifs, la mémoire et le présent II*, La Découverte, Paris, 1991, p. 232).

²⁴ G. H. Hartman, «The Book of Destruction», en S. Friedländer (de.), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the «Final Solution»*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, p. 320.

²⁵ Ver R. Hilberg, *Exécuteurs, victimes, témoins*, p. 43.

²⁶ D. Peukert, «Alltag und Barbarei. Zur Normalität des Dritten Reiches», en D. Diner (ed.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Fischer, Frankfurt, 1987, p. 59. Ver también E. Mandel, *The Meaning of the Second War*, Verso, Londres, 1986, p. 91.

²⁷ Será partiendo de esta constatación que J-M Cahumont propone una lectura del genocidio judío que, en lugar de *normalizar* el pasado, se traduce en la *desnormalización* del presente (J-M Chaumont, «Auschwitz oblige. Cronologie, periodizzazioni, intelligibilità storica», en E. Traverso (ed.), *Insegnare Auschwitz. Questioni etiche, storiografiche de educative della deportazione e dello sterminio*, Bollati-Boringhieri, Turin, 1995, p. 40-65).

²⁸ Ver D. Claussen, *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Fischer, Frankfurt, 1987, p. 185.

²⁹ Ver R. Hilberg, *La Destruction des Juifs d'Europe*, p. 51.

³⁰ Ver J. Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, New York, 1984; L. Dupeux, «Révolution conservatrice et modernité», en la compilación bajo su dirección, *La 'Révolution conservatrice' dans l'Allemagne de Weimar*, Éd. Kimé, Paris, 1992, y R. P. Sieferle, «Modernität, Technokratie und Nationalsozialismus», en *Die konservative Revolution*, Fischer, Frankfurt, 1995, p. 208.

³¹ Ver Marlis Steinert, *Hitler*, Hachette, Paris, 1992, p. 189; Ian Kershaw, *Hitler. Essai sur le charisme en politique*, Gallimard, Paris, 1995, p. 190.

³² Citado en Peter Reichel, *La Fascination du nazisme*, Éd. Odile Jacob, Paris, 1993, p. 92. Se trata de una obra indispensable para comprender esta dimensión del fenómeno nazi.

³³ N. Frei, *L'État hitlérien et la société allemande 1933-1945*, Seuil, Paris, 1994, p. 243.

³⁴ R. Hilberg, *La Destruction des Juifs d'Europe*, p. 843. Ver también Mario Biagioli, «Science, Modernity, and the Final Solution», en *Probing the Limits of Representation*, p. 203.

³⁵ J-P. Beaud, «Genèse institutionnelle du génocide», en J. Olf-Nathan (ed.), *La Science sous le Troisième Reich*, Seuil, Paris, 1993, p. 185.

³⁶ Ver D. Peukert, *Volksgenossen und Gemeinschaftsfremde. Anpassung. Ausmerze und Aufbegehren unter dem Nationalsozialismus*, Bund Verlag, Bonn, 1982, p. 296. Ver también el ensayo de A. von Saldern, «"Statt Kathedralen die Wohnmaschine". Paradoxen der Rationalisierung im Kontext der Moderne», en la compilación en homenaje de D. Peukert, bajo la dirección de F. Bajohr, *Zivilisation und Barbarei. Die widerspruchlichen Potentiale der Moderne* (Christians, Hambourg, 1991, p. 168-192).

³⁷ Ver Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, p. 12-18 y 27-30.

³⁸ R. Hoess, *Le Commandant d'Auschwitz parle*, La Découverte, Paris, 1995, p. 195.

³⁹ G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlin, 1954.

⁴⁰ N. Elias, *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, p. 259.

⁴¹ La referencia es evidentemente de *Über den Prozess der Zivilisation*, originalmente publicado en Basilea en 1939, y traducido en francés en dos volúmenes, *La Civilisation des moeurs* y *La Dynamique de l'Occident* (Calmann-Lévy, Paris, 1973 y 1975).

⁴² E. J. Hobsbawm, *Age of Extremess. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Pantheon Books, New York, 1994. Esbozada en esta obra, esta tesis fue precisada por Hobsbawm en «Barbarism : A User's Guide» (*New Left Review*, 1994, n° 206, p. 44-54).

⁴³ J. Habermas, «Coscience historique et identité post-traditionnelle», *Écrits politiques*, Cerf, Paris, 1990, p. 226-228.

⁴⁴ Ver M. Löwy, «Modern Barbarism : Notes on the Fiftieth Anniversarie of Auschwitz and Hiroshima», *Monthly Review*, n° 4, 1995, p. 26-29.

⁴⁵ Sobre la génesis del concepto de «sociedad civil» en sus diferentes acepciones, ver Norberto Bobbio, *Stato, governo, società* (Einaudi, Turin, 1985, capítulo II) y Claude Gautier, *L'Invention de la société civile. Lectures anglo-écossaises: Mandeville, Smith et Ferguson* (PUF, Paris, 1993).

⁴⁶ R. Draï, *Identité juive, identité humaine*, Armand Colin, Paris, 1995, p. 412.

⁴⁷ H. Arendt, «De l'humanité dans de 'sombres temps'», *Vies politiques*, Gallimard, Paris, 1974, p. 27.

⁴⁸ Ver sobre este punto las pertinentes observaciones de Tzevan Todorov, *Les Abus de mémoires*, Arléa, Paris, 1995, p. 35-36.

⁴⁹ W. Benjamin, «Thèses de philosophie de l'histoire», *Essais, 1935-1940*, Denoël-Gonthier, Paris, 1980, p. 198.