

## Las lecciones del Holocausto (leyendo a Bauman)

Diego Tatián

Las preguntas nacen unas de otras, se suceden unas a otras en un proceso que pareciera indetenible: ¿porqué hablar del holocausto? ¿es posible hablar del holocausto? ¿cómo hablar? ¿cuál sería la sintaxis de un discurso que buscara aprehender la más radical *diferencia* respecto al mundo en el que los hombres desenvuelven normalmente sus vidas? ¿hay algo que se *revele* allí? O más bien: ¿hay algo que *comprender*?

En alguna parte Primo Levi sugiere no sólo que el holocausto no se puede explicar, sino que además no se *debe* querer explicar. Tal vez porque explicarlo sería neutralizar su interpelación, desactivar la pregunta y con ella la responsabilidad que más importa mantener, no tanto la de sus ejecutores como la de sus herederos. ¿Qué significa ser responsable *ante* el holocausto? La responsabilidad *por* el holocausto habrá de desaparecer con sus responsables -para lo cual, en términos históricos, no falta demasiado-; la responsabilidad *ante* el holocausto, por el contrario, es el destino de todos nosotros en cuanto sobrevivientes, en cuanto humanidad sobreviviente que ha construido su vida cotidiana -que ha seguido viviendo- sobre la montaña misma de cadáveres amontonados que muestran algunas fotografías de los *Lager* alemanes, o bien -lo que es acaso más demencial aún- sobre la total ausencia de esos cuerpos, sobre una montaña de cuerpos que faltan, que no están, que no han aparecido nunca siquiera para testimoniar su propia muerte. Holocausto, es decir *hólos*, entero, y *kaiein*, quemar. Si holocausto es quemar o destruir una víctima por completo, los restos hallados en fosas anónimas y la fotografía misma en cuanto imagen última de cuerpos ya sin vida desrealizan mínimamente la palabra, la despojan del carácter absoluto que conlleva. *El holocausto encuentra su forma pura en los desaparecidos.*

Nuestra responsabilidad ante el holocausto -o los holocaustos-, nuestra responsabilidad de herederos, a la vez impone el deber de *comprender* e inhibe cualquier *explicación*. Hay allí, en el holocausto, algo que no podemos ni podremos explicar y algo que debemos comprender. No explicar, porque explicar es convertir un acontecimiento en una “realidad histórica”, por consiguiente en objeto de la historiografía, en algo ya sucedido que pertenece al pasado, destinado a la omisión y a la desmemoria. Toda explicación es un olvido.

Comprender, en primer lugar porque la comprensión es el ejercicio de memoria más intenso; en cuanto inacabada, indefinida, interminable, conduce a la memoria hacia zonas siempre nuevas, le revela aspectos que jamás han sido actuales o que -en el límite- ni siquiera han sucedido como si se tratara de hechos. La comprensión es la memoria de algo que nunca ha tenido lugar únicamente bajo la forma de realidad efectiva, fáctica. Comprensión y memoria desreifican su objeto de manera que éste no deja nunca de suceder, de manera que no podrá ya convertirse en algo meramente histórico.

Comprender, en segundo lugar, para saber quiénes somos y quiénes podemos llegar a ser; comprender “porque la experiencia del holocausto contiene algunas informaciones de fundamental importancia sobre la sociedad de la que somos miembros”.

Este trabajo buscará presentar algunos de los motivos centrales que articulan el estudio sobre el holocausto de los judíos en los *Lager*, que el sociólogo polaco Zygmunt Bauman expuso en su libro *Modernity and the Holocaust* (1989). “Como la mayor parte de mis colegas sociólogos -leemos inmediatamente comenzado el texto-, consideraba que el holocausto era, en el mejor de los casos, algo que debía ser explicado por las ciencias sociales y no por cierto un fenómeno capaz de arrojar luz sobre el objeto de nuestros actuales intereses. Creía... que el holocausto representaba una interrupción en el curso normal de la historia, una formación cancerosa crecida en el cuerpo de la sociedad civil, una locura momentánea en un contexto de sabiduría”. Sociólogo de profesión, Bauman invita a prescindir de la sociología -de su método, de sus mitos- y

de la “explicación por las ciencias sociales”, que ha dejado siempre inatendido lo esencial.

Ante todo, el holocausto no admite ser subsumido en una metodología que lo define en términos de una problemática científica, a la vez estrechamente solidaria con uno de los ideogramas cardinales de la sociología y tal vez de la autocomprensión occidental toda, aquél que excluye la barbarie de la civilización y concibe a ésta como un gran dispositivo de neutralización de la violencia, de instintos primarios, de formas descontroladas de agresividad. Según esta comprensión, el holocausto viene presentado como la vigencia de restos presociales que irrumpen desde el fondo de los tiempos, y resulta así reconducido a tendencias elementales e irreprimibles de la especie humana, testimonio de la agresividad instintiva que postulaba Lorenz, de la incapacidad -en la terminología de Arthur Koestler- de la neo-corteza cerebral para mantener bajo control la parte más antigua del cerebro -sede de las más violentas emociones. En cuanto forma extrema de estos aspectos, el holocausto llega a ser interpretado como insuficiencia de civilización, como fracaso de la organización social, como ruptura extraordinaria de la “normalidad” -interrumpida desde fuera.

Esta imagen, hegemónica en el interior de las ciencias sociales, será decisivamente conmovida y desmontada pieza por pieza, para mostrar la realidad del holocausto no como incapacidad o insuficiencia de la civilización sino como su “producto terrible”, advirtiendo a la vez el peligro de la inercia moral y política a la que conducen los mecanismos de la buena conciencia. Las condiciones de posibilidad que estuvieron a la base del exterminio burocrático de millones de seres humanos, se hallan aún intactas: el holocausto -enseña Bauman- no ha sido la interrupción de una normalidad deseable, sino una de las posibilidades inscriptas en ella, un avatar de nuestra normalidad, “una combinación única de factores ordinarios y comunes”.

Desde esta perspectiva general, un estudio del holocausto que procure aprehender su mensaje, su lección, sin perder nunca una vinculación esencial *ante* su objeto, deberá prescindir, según Bauman, de dos malentendidos fundamentales. El primero es el que lo considera como un

episodio sucedido exclusivamente al pueblo hebreo, como una especie de “continuación del antisemitismo por otros medios”, como un “problema judío”. El segundo es el que agota su significado en un conjunto de patologías y taras que conciernen a sus ejecutores y que sería así, esencialmente, el producto de una variedad de desviaciones cuyo estudio compete a la psicología y que por tanto deben ser archivadas como si se tratara de un capítulo más o menos particular de la historia de la locura.

El holocausto es una forma de la cultura burocrática; su ejecución, un funcionamiento impecable de la razón instrumental y del paradigma de la eficiencia. Si los términos razón instrumental y holocausto no son evidentemente intercambiables, nada podemos encontrar en el primero que sea capaz de impedir el segundo. Más aún, nuestra consideración burocrática de la sociedad, que la concibe como objeto de administración, como complejo de “problemas” a resolver de la manera más eficiente posible, como “naturaleza” que controlar, dominar, mejorar o remodelar, como material sobre el que aplicar proyectos de ingeniería social, conserva exactamente el conjunto de condiciones bajo las cuáles el holocausto pudo ser concebido y realizado. Cada ingrediente del holocausto, dice Bauman, cada cosa que lo hizo posible, era normal, “normal en el sentido de una plena coherencia con todo lo que sabemos de nuestra civilización, de su principio inspirador, de sus prioridades, de su inmanente visión del mundo”. Bauman decodifica el holocausto como un “laboratorio de modernidad”, como “una avanzada de la civilización moderna”. H.L. Feingold ha concentrado de manera precisa esta interpretación en un pasaje de su trabajo *How unique is the Holocaust?*: “[Auschwitz] fue también una expresión del moderno sistema fabril. En lugar de producir mercaderías, utilizaba seres humanos como materia prima y obtenía la muerte como producto final... Las chimeneas, símbolo del moderno sistema fabril, dejaban salir el humo acre de la combustión de carne humana. La red ferroviaria de la Europa moderna, perfectamente organizada, transportaba a las fábricas un nuevo género de materias primas, igual que como lo hacía con otros materiales. En las cámaras de gas, las víctimas respiraban vapores tóxicos producidos por pastillas de

ácido fabricadas por la avanzada industria química alemana. Los ingenieros proyectaron los crematorios, los administradores crearon un sistema burocrático funcionante con un fervor y una eficiencia que las naciones más atrasadas hubieran envidiado. Incluso el mismo proyecto de conjunto era un reflejo del moderno espíritu científico desviado de su camino. No se trataba de otra cosa que de un inmenso proyecto de ingeniería social”<sup>1</sup>.

En ningún momento el proceso de ejecución del holocausto entró en contradicciones con la racionalidad instrumental -a la que más bien ejercitó con precisión notable en cada una de sus etapas-, ni con los paradigmas principales por los que se rigen nuestra manera de conocer, nuestra cultura política, nuestro sistema de producción, nuestros mecanismos de información, nuestra división del trabajo y hasta nuestro lenguaje (la repartición encargada de la supresión de judíos, nos recuerda Bauman, era oficialmente designada como “Sección administrativa y económica” y estaba constituida por un grupo de “expertos”). Si por una parte el proceso moderno de racionalización y el paradigma de la eficiencia operan una comprensión fundamental del holocausto, este último ha de tener una impliancia insoslayable para la consideración del carácter dominante y excluyente que la razón con arreglo a fines -ética y políticamente ciega por definición- tuvo en 1940 tanto como tiene ahora. Es esta la primera enseñanza del trabajo de Bauman. La acción racional con arreglo a fines prescinde de toda consideración de valor para, en la medida de lo posible -y como su denominación lo establece-, alcanzar “soluciones finales”. Esta expresión, que obtiene toda su pregnancia en virtud del “problema” en juego -la eliminación de judíos-, es en realidad una expresión normal, basta considerar los asuntos humanos como un problema a resolver por procedimientos que tienden a una permanente optimización, por una aplicación universal de reglas, por reacciones racionales cada vez más eficaces ante anomalías e imprevistos. “La luz que el holocausto arroja sobre nuestro conocimiento de la racionalidad burocrática -escribe Bauman- obtiene su máximo efecto iluminador una vez que se haya comprendido hasta qué punto la idea de ‘solución final’ es un producto de la cultura burocrática”.

Confirmando la actual primacía de la escuela histórica funcionalista por sobre la intencionalista en la interpretación del holocausto, Bauman descarta que la intención de una destrucción total de los judíos haya sido el proyecto originario de Hitler; más bien, el objetivo originario de una Alemania *judenfrei*, libre de judíos, puso en marcha distintas posibilidades: la deportación a Polonia central -proyecto que encuentra una fuerte resistencia en la burocracia alemana que ocupa los territorios polacos y aduce tener ya bastante trabajo con los judíos locales-; en segundo lugar el llamado “proyecto Madagascar”, en el que Eichman trabajó un año entero -y que se tornó inviable puesto que la distancia habría dificultado enormemente el transporte de los judíos por mar, y también por la fuerte presencia de la marina inglesa-; una tercera posibilidad fue la de trasladar a todos los judíos de la Europa dominada a un confin de Rusia, más allá de la línea Arcángelo-Mastrakhan -pero la caída de Rusia tardaba en ocurrir y los territorios conquistados (y con ellos las dimensiones del “problema judío”) aumentaban. En octubre de 1941, la elección del exterminio que se conoce bajo el nombre de “solución final”, fue tomada por ser la más practicable, económica y eficaz para llevar a cabo el objetivo originario -un Reich *judenfrei*-, que, al igual que el Reich, había llegado a ser cada vez más amplio. La “solución final”, muestra Bauman, fue el producto de procedimientos burocráticos normales, una sencilla evaluación de la relación entre medios y fines, “el resultado de un esfuerzo extremadamente serio tendiente a encontrar una solución racional a una serie de ‘problemas’ planteados por la transformación de las circunstancias”. Su modalidad, fue la de una aplicación de recursos técnicos a una categoría de objetos determinada, por parte de una clase de expertos organizados en función de un conjunto variable de especializaciones.

Hay un dato empírico particularmente relevante que impide agotar el significado del holocausto en un hecho antisemita; más aún, que impide incluso considerar al antisemitismo como su motivo último. A saber: en el momento de la consolidación del nacionalsocialismo en el poder, “el antisemitismo popular alemán era mucho menor que el odio por los judíos

existente en otros países europeos... Alemania era ampliamente reconocida a nivel internacional por los hebreos como un oasis de igualdad nacional y religiosa, y de tolerancia". De hecho, el holocausto no reviste la forma que tuvieron los progroms a lo largo de la historia. Sustituye el odio inmediato y espontáneo por la acción planificada, el furor homicida por una obediencia y una disciplina perfectas, el desencadenamiento incontrolable de la multitud por pequeños mecanismos burocráticos activados por hombres que trabajan según la *routine* del empleado público. En efecto, el único progrom a la manera tradicional que tuvo lugar en Alemania durante todo el período del holocausto fue la *Kristallnacht* de 1938; la violencia antihebraea fue promovida allí apelando a las pasiones más elementales de la muchedumbre, cuyo número, sin embargo, acabó decepcionando a los jerarcas del partido. Por el contrario, la destrucción de judíos en los campos de exterminio tuvo la forma de fríos procedimientos de rutina, de un ejercicio metódico de gestión racional, y es precisamente esto lo que determina de manera decisiva su estatuto, lo que establece su singularidad. Los funcionarios de esta destrucción -se sabe ahora- no fueron particularmente sádicos, ni locos, ni anormales fanáticos, ni presentaban taras morales de ningún tipo. Tampoco estaban, por lo general, movidos por pasiones extremas, ni eran especialmente agresivos. Más aún: "los asesinatos provocados por deseo o placer... podían conducir al tribunal y a la prisión". Lo que reguló el entero proceso de ejecución del holocausto fue una ascética y mecánica obediencia a la autoridad; la organización, la disciplina y el orden. La destrucción de judíos a gran escala hubiera resultado imposible sin una coordinación de funciones extremadamente centralizada, profesional, impersonal, autoconcebida menos como una masacre que como una operación higiénica.

El genocidio moderno no se comprende de manera cabal si es definido como mera voluntad de exterminar al enemigo; no es este su fin sino uno de sus medios. El objetivo último del genocidio es el de la creación de una nueva sociedad: "El genocidio moderno es un elemento de ingeniería social que apunta a realizar un orden social conforme al proyecto de una sociedad perfecta". Una sociedad concebida como modelo científicamente

elaborado, o imaginada como obra de arte<sup>2</sup>, que suprime todo aquello que no se adecúa a su racionalidad o que interfiere en su belleza; la aspiración a mejorar la humanidad, a remodelar la condición humana es la motivación más íntima del genocidio moderno.

La política como aplicación científico-técnica, como ejecución artística, como jardinería y como medicina, articula metáforas tomadas de todas estas actividades, a veces de manera conjunta, a veces sucesivamente. La sociedad de la racionalidad total o estéticamente acabada exige aislar y separar los elementos útiles destinados a vivir y a prosperar, de los nocivos y patológicos que deben ser suprimidos en favor de la salud, de la belleza o de la razón. “La extirpación y la preservación -revela Bauman- son los polos en torno a los que gira la entera política racial... El lenguaje y la retórica de Hitler estaban cargados de imágenes de enfermedad, infección, putrefacción, pestilencia, etc.”; todas las obsesiones de la civilización moderna por la higiene y la limpieza así como la ética de la salud que le es concomitante fueron movilizadas e invocadas a la hora de representar al judaísmo como una enfermedad contagiosa y a los judíos como parásitos y como portadores de bacterias y bacilos.

La razón instrumental logra maximizar la eficiencia y minimizar los costos, lo que no resulta posible cuando media una evaluación ética de los fines. Esta disociación, dice Bauman, es el resultado de dos procesos solidarios entre sí: una minuciosa división del trabajo; y la sustitución de la responsabilidad moral por la responsabilidad técnica.

La división del trabajo -ya lo señalaba Marx al revelar la “alienación” como su rasgo más esencial- expropia el trabajo terminado, crea siempre una distancia entre la mayor parte de quienes participan colectivamente en su realización y el producto acabado de esta actividad. Si soy el encargado de conducir la locomotora que transporta judíos al *Lager*, no es necesario que esté informado del destino final de la “carga”, pues una vez concluido el trabajo del que se me ha hecho responsable -que es el de llegar al campo sorteando las eventuales dificultades que pudiera presentar el recorrido-, debo solamente volver por otra carga sin ser consciente por fuerza del sentido de conjunto al que se integra la actividad parcial en la que



participo. Ch. R. Browning detalla la banalidad que rodeó la invención del camión equipado con una cámara de gas (instrumento con el que se obtuvo una solución económica, higiénica y rápida para el homicidio de masa): “Especialistas cuya experiencia en general nada tenía que ver con el homicidio de masa se encontraban de repente siendo un pequeño engranaje en una máquina de destrucción. Empleados para proveer, transportar, mantener con eficiencia y reparar vehículos... sólo eran disturbados por las críticas dirigidas al producto. Las insuficiencias de los camiones tenían un reflejo negativo sobre su capacidad profesional, a lo cual era necesario poner remedio. Constantemente informados de los problemas que surgían en el plano práctico, se empeñaban en idear ingeniosas modificaciones técnicas que hicieran más eficiente y aceptable su producto... Su mayor preocupación era la posibilidad de ser juzgados inadecuados para la tarea que les había sido encomendada”<sup>3</sup>.

A medida que mayor es la división del trabajo, menores son las interferencias éticas que padece un funcionamiento colectivo en el que los únicos “problemas” percibidos por sus integrantes son estrictamente técnicos. “La responsabilidad técnica -escribe Bauman- difiere de la responsabilidad moral en la medida en que olvida que la acción es un medio en vista de algo diferente de ella... esto es, la acción burocrática se convierte en un fin en sí misma, sólo puede ser conducida en base a criterios intrínsecos de adecuación y de éxito”. La distancia que separa las operaciones especializadas de sus consecuencias remotas las despoja de todo contenido ético, de manera que el único criterio de pertinencia con el que pueden ser juzgadas es el de su suficiencia técnica. En la burocracia perfecta, “la moralidad se reduce a ser un buen trabajador: eficiente, diligente, experto”.

Fenómeno técnico por antonomasia, el holocausto puede ser considerado como una empresa particularmente bien lograda desde el punto de vista de los cánones que nuestra sociedad privilegia: funcionalidad, economía, eficiencia, desapasionamiento, eliminación de todo gasto inútil, obediencia, pericia, precisión, minuciosidad, orden, previsibilidad, productividad..., cánones que desvinculan a las acciones de

sus consecuencias éticas, pues el objetivo remoto al que tiende el funcionamiento en su conjunto se revela inaccesible a los funcionarios singularmente tomados, cuya única aspiración es la de ser funcionales. El significado y el peligro de la indiferencia moral -enseña Bauman- llega a ser extremo en la sociedad moderna, burocratizada, tecnologizada, industrializada, cuya división del trabajo es cada vez más eficiente y especializada, ya que el poder de causar efectos a largo plazo crece vertiginosamente y la acción a distancia se hace cada vez más eficaz. El atributo decisivo de la responsabilidad moral es el de la *proximidad*, por lo que su neutralización técnica en favor de objetivos remotos que escapan a su influencia es la condición misma de que un fenómeno como el holocausto haya tenido lugar. A medida que la capacidad de activar efectos a distancia crece y que los fines últimos de las acciones técnicas especializadas se vuelven inaccesibles merced a su trascendencia respecto a esas mismas acciones individualmente tomadas -e incluso a su conjunto-, queda desmontado de antemano cualquier conflicto de valor, que sólo ocasionaría "ruido" en la operatividad y la funcionalidad adquiridas. En una sociedad racionalizada, "la esfera de la interacción influenciada por la moral -dice Bauman- llega a ser mínima por comparación con la cantidad creciente de acciones sustraídas a su interferencia"<sup>4</sup>.

—La experiencia del holocausto ha puesto en cuestión la comprensión dominante del hecho moral -que en la tradición sociológica tiene origen en Durkheim-, según la cual la moral es un producto social, una introyección de imperativos sociales, un conjunto de principios vinculantes socialmente aceptados. Por inversión, inmoral será toda inobservancia de los valores, reglas y pautas de comportamiento establecidos por el conjunto social. A partir del holocausto -afirma Bauman- la práctica jurídica y la teoría moral debieron incluir la posibilidad de que, bajo determinadas circunstancias, actuar moralmente es actuar contra los principios instituidos por consenso social<sup>5</sup>. La práctica sociológica común, que concibe la socialización como moralizante, humanizante, racionalizante, etc., no atribuye al "otro", al "ser con otro", una relevancia particular; su significado más bien será disuelto en conceptos como el de "ambiente", "contexto de la acción", "situación del actor". Buscando hallar el hecho

moral fuera del orden societario, más allá -o más acá- del funcionamiento de las instituciones sociales, Bauman remite al pensamiento de Emmanuel Levinas, para quién la ética se instituye como filosofía primera y la responsabilidad moral como la estructura primaria y fundamental de la subjetividad. La interpelación del otro atraviesa perpendicularmente la totalidad de mis intereses en cuanto criatura social, por lo que "las raíces de la moral se hunden muy por debajo de los órdenes sociales, de la cultura, de las estructuras de dominio". Cuando los procesos sociales comienzan, la estructura de la moral ya existe. La moral no es un producto de la sociedad, sino más bien algo que la sociedad manipula".

La lección primaria del holocausto según Bauman no es que la modernidad ha fracasado y ha dejado incumplida su promesa al no ser capaz de neutralizar presuntos restos premodernos de inhumanidad que lo constituyeron. La lección mayor del holocausto es que la civilización moderna ha cumplido no un rol pasivo sino activo en su desencadenamiento y ejecución.

Por lo demás, la experiencia del holocausto ha puesto de manifiesto la facilidad con la que la mayor parte de los individuos, absteniéndose de gestos irreflexivos o imprudentes, persiguiendo exclusivamente sus intereses racionales y siguiendo comportamientos dictados por la autoconservación, queda sumida en la indiferencia moral, cumpliendo de manera estricta y obediente con el deber impuesto sin interrogar el sentido de lo que hace. Al mismo tiempo, enseña Bauman que esto no es de ningún modo inevitable, pues "no importa cuántas personas hayan elegido el comportamiento moral en detrimento de la autoconservación. Lo que importa es que alguno lo haya hecho. El mal no es omnipotente. El testimonio de quienes lo han resistido sacude la validez de la lógica de la autoconservación; muestra lo que ella es en última instancia: una *elección*".

La sociedad que hizo posible el holocausto es exactamente la misma en la que hoy vivimos; escasa o ninguna alteración ha habido en nuestra autocomprensión colectiva. La política, acaso más que nunca, cumple su ejercicio como implementación de modelos orientados a la racionalización

total, como aplicación de proyectos de ingeniería social, como búsqueda técnica de soluciones -en lo posible definitivas o "finales"- para la existencia humana y para la vida humana en común, consideradas como "problemas" a resolver y no como acontecimientos que admiten sólo un inacabable ejercicio de comprensión.

La vida humana no tiene solución porque no es un problema -es a lo sumo un enigma. No puede tampoco ser reformada científicamente, ni remodelada artísticamente. La vida humana no va a ninguna parte ni tiene sentido alguno que pudiera ser explicitado en términos políticos. La premisa fundamental -aunque sea poco, casi nada- de una política y una manera de vivir que tomen en serio las lecciones del holocausto es que no sabemos ni sabremos nunca para qué sirve un ser humano. Ignoramos porqué o para qué los hombres están en el mundo.

## Notas

<sup>1</sup> H. L. Feingold, "How unique is the Holocaust?", en *Genocide: Critical Issues of the Holocaust*, Los Angeles, Centro Simon Wiesenthal, 1983, pp. 399-400, cit. por Z. Bauman, *op. cit.* En un texto inédito -citado por Wolfgang Schirmacher en su libro *Technik und Gelassenheit* (1984)- hay un pasaje de Heidegger de notable sintonía con la cita anteriormente transcrita: "La agricultura -escribe el filósofo- es ahora una industria alimentaria motorizada y, en cuanto a su esencia, lo mismo que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y los campos de exterminio, lo mismo que los bloqueos y la reducción del país a la escasez, lo mismo que la fabricación de las bombas de hidrógeno".

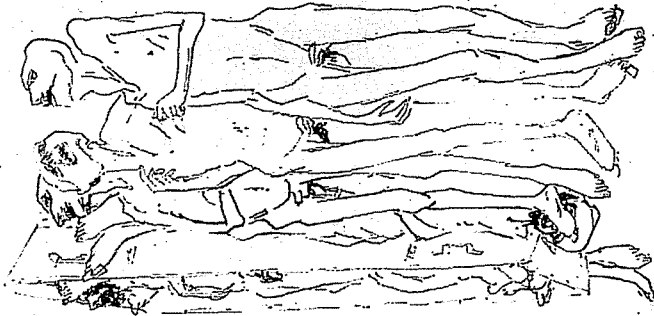
<sup>2</sup> En respuesta a Wilhelm Furtwängler -quien anteriormente había afirmado que la única diferenciación que conocía era entre "arte con calidad" y "arte sin calidad"-, afirmaba Goebbels en una página del *Lokal-Anzeiger* en abril de 1933: "La política también es un arte, tal vez incluso el arte más elevado que existe, y nosotros, que damos forma a la política alemana moderna, nos

sentimos como artistas a los que ha sido confiada la gran responsabilidad de formar, a partir de la masa bruta, la imagen sólida y plena del pueblo. La misión del arte y del artista no es sólo la de unir, va más allá. Su deber es el de crear, dar forma eliminar lo que está enfermo y abrir el camino a lo que está sano". Texto citado por Ph. Lacoue-Labarthe en *La fiction du politique*, Ch. Bourgois éditeur, 1987, p. 93. Véase al respecto todo el cap. 7 sobre el nazismo como obra de arte total:

<sup>3</sup> C. R. Browning, *Fateful Months: Essay on the Emergence on the Final Solution*, Nueva York, Holmes & Meyer, 1985, pp. 66-67. Cit. por Z. Bauman, *op. cit.*

<sup>4</sup> El libro de Hans Jonas, *Prinzip Verantwortung* (Frankfurt, 1979) busca justamente extender el alcance de la responsabilidad moral, introduciendo en su esfera una dimensión temporal, de la que carece toda la tradición, ética. Rompe, precisamente, con lo que llama "ética de la presencia" -la idea de "proximidad" como condición de la responsabilidad- que tiene su paradigma en la razón práctica kantiana, en favor de un nuevo imperativo según el cual no se invoca ya un acuerdo del acto consigo mismo, sino una coherencia con los efectos remotos que nuestros actos presentes pudieran suscitar. El imperativo categórico de la *ética de la sobrevivencia* propuesta por Jonas admite la formulación siguiente: "actúa de tal modo que los efectos de tus actos no sean incompatibles con la vida futura de los hombres sobre la tierra". Este planteo desborda, en efecto, la demarcación clásica de la ética, y de la teoría levinasiana en particular, según la cual nos constituimos en "rehenes" del otro, del más débil, etc., en la medida en que ese otro tiene "rostro", lo que evidentemente se ve excedido por la invocación de Jonas al derecho de los no-nacidos. Por lo demás, la observación de Bauman respecto a la destrucción de la "proximidad" por la técnica no alude solamente a la proximidad temporal. Las consecuencias remotas que se sustraen a la consideración ética, no solamente son remotas en el tiempo, sino que pueden serlo también en el espacio, pero, sobre todo, remotas desde el punto de vista de la *experiencia*.

<sup>5</sup> Este motivo, que en las ciencias sociales repercute de manera especial a partir del holocausto -o al menos debiera hacerlo-, tiene un larguísimo tratamiento en la tradición filosófica desde Sófocles y desde Platón hasta Kant y luego el propio Levinas, acaso como uno de los tópicos cardinales de la ética.



Musi  
Dachau  
1945