

## Sondeo

*François Bédarida*

### I. La Shoah en la historia: unicidad, historicidad, causalidad.

Esta aproximación histórica a la Shoah plantea previamente dos cuestiones de método. La primera deriva de la discordancia entre el trabajo del historiador y el objeto histórico estudiado. No se trata, en efecto, de analizar en este caso un grado suplementario en el desencadenamiento de la violencia y de la barbarie en el siglo XX. La historia, ciencia de lo relativo y de lo finito, se encuentra aquí ante un fenómeno radicalmente distinto. El historiador es presa de lo absoluto y de lo infinito: el absoluto del mal, la negación de la condición humana (“Tú no eres un hombre, ni un perro, eres un Judío”, le dijo un agente de la Gestapo a un miembro del *Judenrat* de Varsovia); el infinito de la muerte de masas, fríamente calculada y aplicada de manera industrial, infligida sin más razón que la pertenencia a una raza, sin más causa, según la fuerte expresión de Koestler, que el hecho “de haber nacido en una cama y no en otra”. En resumen, uno se encuentra enfrentado a la transgresión radical. Arrojado al abismo. No obstante, es indispensable pensar históricamente Auschwitz, negarse a ser aspirado por un “agujero negro”, fuera del tiempo. Es necesario integrar la Shoah a la historia, en lugar de sacarla de la historia para ubicarla en la pura irracionalidad.

Segundo problema de método: la historia no se escribe en términos de bien y de mal. Sin duda que en todo momento se encuentra en ella el problema del mal. Sin descanso se camina con él. Pero la primer regla es la de analizar más bien que juzgar. No se hace historia con la moral. Menos aún en nombre de una creencia o con referencia a una fe. No obstante la interrogación epistemológica ante la Shoah proviene de la relación en este caso problemática entre historia y ética. Es cierto que el método crítico implica que el historiador se atenga a una investigación positiva, sin tratar de enunciar juicios morales, y que en general se hace una mala historia cuando se juega a ser precursores. ¿Pero cómo

comportarse ante el crimen absoluto, cuando se trata de los fundamentos de la condición humana? ¿Se puede en este caso separar el crimen y su calificación, la historia y la moral, la ciencia y la conciencia?

Frente al peligro de la “parálisis del historiador”, Saúl Friedländer tomó posición en contra de un “bloqueo moralizador” que cerraría el camino para la investigación científica<sup>1</sup>. Por nuestra parte, y en una línea que le es próxima, y con riesgo de recibir el reproche de frialdad abstracta y sin alma, nuestra regla será ante todo la del análisis científico con miras a captar -y, en la medida de lo posible, explicar- el campo histórico, sin penetrar, en ese estadio, en el territorio del campo metahistórico. En esta búsqueda de las claves de inteligibilidad, la luz debe provenir de una confrontación entre todas las ciencias del hombre: la historia, pero también la sociología, la psicología, el psicoanálisis, la ciencia política, la antropología, el derecho, la medicina, sin olvidar la filosofía y la teología.

## 2. Unicidad de la Shoah: el debate historiográfico.

Se ha dicho y repetido que la Shoah constituye un fenómeno absolutamente único en el destino de la humanidad. ¿Pero qué constituye, hablando con propiedad, su especificidad? ¿Es la singularidad de un acontecimiento sin precedente y sin equivalente en la historia? ¿El carácter absoluto del crimen expresa una “unicidad única”, según la consagrada expresión de Alice y Roy Eckhart (*unique uniqueness*), a diferencia de la unicidad ordinaria de todo acontecimiento histórico? ¿Después de todo, la afirmación de tal singularidad no es una petición de principio? ¿Es pertinente ver allí una “anomalía de la historia”, en tanto que uno no se interroga en los mismos términos respecto a otros grandes sucesos históricos? ¿El problema tiene un sentido, salvo que se reconozca a Israel un estatuto aparte como pueblo elegido de Dios, lo cual pertenece al orden de la fe y nos lleva a salir de la historia?

En realidad el dilema es simple. O bien la Shoah es única en relación a la historia, pero esto al precio de la comprensión racional, abandonándose a una perspectiva para-científica. O bien no es única y entonces se la puede captar racionalmente con instrumentos científicos, ¿pero en este

caso no se corre un riesgo terrible de banalización? Dicho de otra manera, frente a la Shoah, ¿no estamos ante una aporía? A partir de estos interrogantes se ha desarrollado una abundante literatura -historiográfica y de otros tipos- en la que cada autor o escuela se esfuerzan por proponer un criterio central de unicidad. Al examinar y clasificar estas diversas aproximaciones se puede, en primer término, rechazar dos.

La primera es la consideración trascendental, de la que Élie Wiesel constituye el heraldo. No se puede explicar Auschwitz, afirma, porque Auschwitz trasciende la historia. Un corte se ha producido, entre 1933 y 1945, en la trama de los tiempos históricos: "Al comienzo era el Holocausto". Este nuevo Sinaí judío ha vaciado de sentido a todas las teodiceas y a todas las filosofías anteriores del mal, introduciendo una discontinuidad fundamental y no aceptando como respuesta sino el silencio. Como consecuencia de este *a priori* dogmático todas las analogías con el Holocausto son sacrílegas. ¿Pero cómo aceptar semejante sacralización que conduce directamente a la abdicación de la razón?

En otro nivel, de naturaleza positivista, la aproximación cuantitativa se muestra incluso menos aceptable. La misma consiste en contabilizar las víctimas, comparando su número con el de otras masacres y exterminios. Pero estas cuentas macabras, ya sea que se basen sobre cifras absolutas o sobre cálculos relativos (la proporción de los muertos en el grupo destinado a ser eliminado), son -incluso sin mencionar su carácter aleatorio-, desde el momento en que se reflexiona, carentes de sentido. La Shoah no pertenece al orden de lo conmensurable.

Por esta causa algunos historiadores, a partir de la evidencia según la cual sólo se puede demostrar la singularidad de un acontecimiento mediante comparaciones, han adoptado la posición comparativista, la que es exigente y muchas veces fecunda: así Michaël Marrus (*The Holocaust in History*, 1987), Charles Maier (*The Unmasterable Past*, 1988), o, más recientemente, Yves Ternon (*L'État criminel: les génocides au XX e. siècle*, Le Seuil, 1995). Se trata, a partir de los estudios empíricos, de proceder a comparaciones circunstanciadas y argumentadas entre casos históricos -como los genocidios armenios, camboyanos, ruandeses...-, de determinar analogías y, en la medida de lo posible, extraer la significación

histórica de un caso en relación con los otros. Desgraciadamente , a pesar de las virtudes del método comparativista e incluso distinguiendo, como hace Y. Ternon, entre genocidios propiamente dichos y “masacres genocidas” (de Ucrania a Uganda, de la Vendée a Bangladesh, sin hablar de los indios amaricanos), todos esos análisis ponen en evidencia más diferencias que similitudes y puntos comunes. Por otra parte, como los instrumentos de medida difieren y los criterios interpretativos la mayor parte de las veces son heterogéneos, se tiene la impresión de comparaciones realizadas con balanzas distintas, lo que deja un amplio margen de incertidumbre para responder a la pregunta sobre la singularidad de la Shoah en la historia. En síntesis, por más útiles y esclarecedores que sean estos estudios a través del tiempo y del espacio, no son convincentes por carecer de pruebas irrecusables.

Para salir de la impasse sobre la singularidad de la Shoah<sup>2</sup>, el historiador belga Jean-Michel Chaumont propuso una argumentación totalmente diferente. En lugar de analizar el acontecimiento en su realidad histórica transfirió el debate al terreno de la representación adoptando una aproximación sobre la base de la memoria. En otros términos, en lugar de una singularidad histórica absoluta imposible de sostener, por cuanto en historia sólo hay relatividades, él plantea una singularidad de la memoria absoluta que califica, no el acontecimiento en sí mismo sino el lazo retrospectivo mediante la memoria entre el individuo presente y el acontecimiento pasado. Lo cual permite, afirma, reconciliar la memoria judía y la memoria no judía, cuya percepción del acontecimiento no es igual. Del lado judío la singularidad remite tanto al recuerdo de los muertos como a la (re)constitución de un sentimiento identificador de pertenencia a una comunidad (el “ser judío”). Del otro lado, en la memoria colectiva de los no judíos, el genocidio hitleriano adquiere igualmente el estatuto de singularidad de la memoria absoluta, en la medida en que representa una crisis fundamental de los postulados de la civilización del Occidente en cuyo corazón se produjo Auchwitz: de lo que resulta una relación inédita con la historia y una responsabilidad que es necesario asumir. De esta manera la Shoah, corte de la historia después del cual ya nada puede ser como antes, se distingue de todo otro acontecimiento

pasado, presente o futuro. Por ingeniosa que sea esta aproximación para la memoria, ella tiene el inconveniente de basarse únicamente sobre la representación, dato eminentemente frágil, fluctuante según los individuos, las culturas, los lugares y los tiempos.

También se puede concentrar la argumentación sobre un zócalo histórico indiscutiblemente más sólido en lo que se refiere a la esencia de la Shoah: a saber, sobre el fin y los medios. En esta perspectiva no sólo el genocidio se define como asesinato colectivo, organizado y realizado por un Estado que movilizó sus múltiples engranajes de acuerdo con un proceso impersonal, anónimo, institucional, burocrático, industrial, "prometeico", sino que esta "máquina de destrucción" (Hitler), puesta a actuar en una escala desconocida hasta entonces, respondía a una finalidad de aniquilación según una lógica de muerte dirigida hacia la totalidad de un grupo humano, habiéndose arrogado así los amos de la Alemania nazi la decisión sobre "quien debe y quien no debe habitar este planeta"<sup>3</sup>. Como lo escribió con pertinencia Eberhardt Jäckel,

*el asesinato de los judíos por los nazis fue algo único, porque nunca hasta entonces un Estado había decidido y anunciado bajo la autoridad de su representante supremo, que un cierto grupo humano debía ser exterminado, en lo posible totalmente, los viejos, las mujeres, los niños y hasta los niños de pecho, decisión que este Estado realizó de inmediato con todos los medios que tenía a su alcance*<sup>4</sup>.

Observemos, no obstante, que al fin de cuentas un análisis que permanezca en el orden puramente histórico no es totalmente satisfactorio. En efecto, sólo se sale de la aporía haciendo intervenir una finalidad criminal, vale decir refiriéndose a valores, introduciendo una finalidad ética. ¿Pero acaso la historia no pretende ser una ciencia libre de evaluación? Si se califica la Shoah como crimen, no sólo el acontecimiento ya no es más neutro sino que es necesario interrogarse sobre su causa, a fin de dar una explicación. Sin causa y orígenes, el conocimiento histórico se desliza sin coherencia y a la ventura.

Nietzsche había puesto el dedo brutalmente sobre esta dificultad epistemológica: ¿se puede afirmar la especificidad de un acontecimiento si

se admite que el acontecimiento estaba ya presente antes de ocurrir? Lo que lleva a otro problema, aún más temible: ¿cómo se produce el acontecimiento del acontecimiento? ¿cómo discernir una discontinuidad en un acontecimiento ya incluido en un proceso de producción? ¿se tiene derecho de introducir en él una dimensión moral? Aquí, ante la radicalidad de la Shoah, el historiador se encuentra enfrentado con un extremo, es decir con un acontecimiento de tal modo excesivo, en tanto negador de la condición humana, que su finalidad forma parte del sentido. Es lo que ha captado bien Jürgen Habermas cuando muestra hasta qué profundidad la Shoah hirió la integridad del hombre, alcanzando a la humanidad en su conjunto:

*Allí, en Auschwitz, escribe, pasó algo que hasta entonces no se había podido imaginar. Allí se ha tocado esa capa profunda de solidaridad entre todos los que tienen rostro de hombre, lo que hay de más fundamental en la relación del hombre con el hombre. Pese a todas las bestialidades que acompañan naturalmente a la historia humana, la integridad de esta capa fundamental parecía ser un hecho adquirido. Auschwitz ha transformado las condiciones de permanencia de las relaciones entre los seres humanos<sup>5</sup>.*

### 3. El debate sobre el paradigma de la historicidad

Es alrededor de la noción de *historización* que gira el debate. En el centro se encuentra la reivindicación sostenida por algunos historiadores del derecho (e incluso del deber) de realizar una “historización” del nacional-socialismo. Se trata de determinar si es legítimo, incluso necesario, integrar el pasado nazi en la historia alemana global insertándolo en una evolución de conjunto y, en lugar de aislar esos doce años, insertarlos en la duración.

Adelantada por el lamentado Martín Brozat, entonces director del *Institut für Zeitgeschichte* en Munich (“En defensa de la historización del nacional-socialismo”, *Merkur*, 1985), y sostenida vigorosamente por Hans Mommsen, la idea suscitó de inmediato una rica controversia, tanto más por cuanto coincidió desafortunadamente con la “querrela de los

historiadores”, la *Historikerstreit*. De allí los múltiples cuestionamientos. ¿No se habría de esta manera la caja de Pandora al substituir una monstruosidad histórica por una normalidad social? ¿Volver al historicismo, y, de esta manera, a un relativismo generalizado? El término mismo, ya sea en alemán (*Historisierung*), en inglés (*historicizing*), o en francés (*historisation*), no deja lugar a equívocos. En el campo del adversario se agruparon Dan Diner, según el cual Auschwitz, “no *mand’land* del espíritu”, no es historizable; mientras que la tentación es evidente de deslizarse a las posiciones desculpabilizadoras de un Nolte y de un Saül Friedländer, quienes, afirmando que en historia no debe existir ningún tabú, subrayan el peligro de banalización, de construcción de una memoria tergiversada, con deslizamientos de sentido, en una palabra, el riesgo de enturbiar la especificidad de los crímenes alemanes produciendo una deriva hacia la complacencia, cuando no a la apologética, a la condena moral<sup>6</sup>.

Si bien es cierto que el concepto de historización puede servir para tentativas de instrumentalización por parte de los diversos revisionismos, no se entiende por qué debería recusárselos como tal. La Shoah, en lugar de situarse fuera de la historia muestra las mismas leyes del conocimiento que los otros acontecimientos de la historia humana. Por cierto que los riesgos de cometer errores son obvios. ¿Pero es necesario renunciar a la investigación científica a causa del mal uso que se puede hacer de los descubrimientos de la ciencia? ¿es necesario renunciar a la filosofía con el pretexto de que existen sofistas? Para un historiador relativizar no quiere decir igualar todo, y menos aún medir con la misma regla, sino que, por el contrario, consiste en ordenar y jerarquizar.

Mientras tanto, como lo ha señalado Charles Maier, más que explicar Auschwitz la historización es un medio para comprender el régimen en el que Auschwitz existió y coexistió con un mundo normal<sup>7</sup>. Lo que se trata de comprender es la pareja apocalipsis/banalidad, o, según la fórmula de Detlev Peukert, la asociación entre “barbarie y cotidianeidad” -de qué manera, en Auschwitz, el jardín del comandante Höss lindaba con el crematorio. En resumen, lejos de desembocar sobre el principio “comprender todo es perdonar todo”, la historización, en cuanto recurre a

una hermenéutica, deja íntegro el problema del sentido. Permite así, de hecho, captar la dimensión del mal. Una reflexión razonada sobre el horror no implica ni resignación a la fatalidad ni ausencia de compasión. Más bien implica, por el contrario, una combinación de distancia crítica, de empatía y de referencia a una norma de humanidad.

De esto se sigue que una historización practicada con discernimiento no sólo pone de manifiesto las virtudes de la historicidad, sino que evita caer en una "religión del genocidio" que erigiría la memoria en valor absoluto en reemplazo de la fe. Y con más razón por cuanto, como señala J.-M. Chaumont, si la catástrofe histórica del genocidio judío se presta a las lágrimas, las lágrimas se secan pronto<sup>8</sup>. Es así que sólo mediante un análisis simultáneamente histórico y filosófico de las relaciones entre la normalidad y el crimen, se preservará duraderamente la dimensión inconmensurable del acontecimiento.

#### 4. En búsqueda de la causalidad

¿Una investigación histórica está en condiciones de aportar una contribución a la inteligencia del mal en la historia? Grave interrogación al nivel teórico, y más grave aún cuando se la dirige a ese mal específico y absoluto que fue la Shoah. Sin embargo son una legión los esquemas interpretativos que han tratado de brindar una explicación global y coherente de la causalidad del genocidio judío.

Entre estos esquemas se pueden distinguir dos categorías. Unas realizan una explicación monocausal, privilegiando un factor determinante. Otras se inscriben en una línea pluralista, asociando varias lógicas de destrucción del judaísmo. En la primera categoría es necesario citar los trabajos de Götz Aly y Susanne Heim, para quienes la ejecución de la Shoah muestra, prioritariamente, la necesidad de una aproximación demográfico-económica<sup>9</sup>. La solución final se deriva menos de una política racial inspirada en el antisemitismo nazi, que de una política "utilitarista" de germanización y de ubicación de las poblaciones en los territorios del Estado: "economía política" concebida por los detentores de la ciencia social, en particular por los expertos demógrafos transformados en terroríficos planificadores de la muerte. De esta forma Auschwitz sería el

producto de una racionalidad instrumentalizada y dirigida a un proceso de destrucción sin piedad.

Mientras que esta tesis fue vivamente criticada<sup>10</sup> -su lógica reductora no suscitó adhesión-, otra explicación monocausal de orden político-ideológico, suscitó tempestades: Arno Mayer, en su importante libro *Why Did the Heavens not Darken? The "Final Solution" in History*, sostuvo que la clave de la Shoah debía buscarse ante todo en el odio de Hitler hacia el "judeo-bolchevismo" y en su obsesión por destruirlos, lo cual, de acuerdo con su criterio, esclarece las etapas del genocidio judío, y en particular el giro decisivo -y genocida- del otoño de 1941<sup>11</sup>. ¿Pero el anti-comunismo, incluso reforzado de anti-eslavismo y exacerbado por la voluntad de venganza a causa de los fracasos sufridos en el frente del Este, es suficiente para explicar lo absoluto del antisemitismo en la *Weltanschauung* nazi, la que entraña una locura asesina tanto en los ejecutores como en los jefes?

Es, finalmente, en Daniel Goldhagen donde se encuentra la explicación monocausal más radical, pues su obra, publicado con sonidos de trompeta, apela a un único factor de orden cultural: el antisemitismo visceral y "eliminador" que habría impregnado la sociedad alemana desde el siglo XIX, el que explicaría de qué manera los alemanes se transformaron naturalmente en "verdugos voluntarios" una vez desencadenada por Hitler la política del geonocidio. Con esta acusación del pueblo alemán en su conjunto se alcanza, evidentemente, el punto extremo de la reducción de la Shoah a una causalidad simple y singular. Pero ¿quién no ve aquí la fragilidad del postulado básico y los sofismas de la argumentación, así como el empobrecimiento del sentido?<sup>12</sup>.

Al lado de estas interpretaciones monistas, las explicaciones más clásicas de la Shoah son interpretaciones de tipo pluralista, asociando en el proceso de encadenamiento causal la ideología antisemita, la pseudo-biología racial, la agresividad nacionalista y la racionalidad técnica. De lo cual se deriva una imbricación de estructuras y de circunstancias, de móviles pasionales y de fobias imaginarias, de sueños de dominación y de absoluto. Pero estos son datos tan conocidos que es inútil detenerse en ellos. En revancha, según mi parecer, los historiadores no han recurrido

suficientemente al factor antropológico-religioso. Éste, central en la concepción nazi del mundo, me parece que permite introducir algunos señalamientos de causalidad y de inteligibilidad, aunque no pueda por cierto explicar la irrupción del mal en la historia, en lo que a primera vista parece impenetrable e indescifrable.

##### 5. Antropología nazi y odio al judaísmo

En Hitler la persecución de los judíos no fue sólo un combate de naturaleza racial sino que fue, también, un combate de naturaleza religiosa. A largo plazo, declaró en 1941, al nacional-socialismo le será imposible cohabitar con la religión<sup>13</sup>. En su voluntad de destrucción de la "judería", y más allá de los criterios ideológicos y biológicos, había fundamentalmente un criterio religioso. Para él la religión judía, ya fuera por sí misma en los judíos creyentes o por herencia en los gnósticos, representaba un peligro mortal. Monoteísmo, convicción de pertenecer a un pueblo elegido, invención de la conciencia, respeto de la vida, proclamación de una ley moral, condena de la idolatría y rechazo a divinizar esos ídolos que son la sangre, la raza, la naturaleza, la voluntad de poder, el jefe, tales son los signos de una fidelidad intransigente que se ha mantenido a través de los siglos y que constituyeron otras tantas razones para extirpar y eliminar una espiritualidad inspirada por la salvación debida a un Dios único y todopoderoso, que rechaza el llamado a una salvación terrestre. De esta manera se llega al corazón del enfrentamiento nazismo/judaísmo: lo que está en juego es una antropología religiosa que gira esencialmente alrededor de la noción de elección. De allí que el judío fuera erigido en un símbolo del mal y el asesino realizara una desinfección del cuerpo social, la política de exterminio se convirtiera en una lucha del bien contra el mal, de manera que pudiese asegurar al triunfo de la nueva raza elegida del *Herrenvolk* mediante la eliminación de la vieja raza mal llamada elegida<sup>14</sup>.

Desde este momento la inversión de sentido le brinda a la Shoah una dimensión singular y única. La lógica del milenarismo salvador del nacional-socialismo prometiendo un Reich de mil años desemboca sobre la

primacía de una visión pagana en la cual la misión del pueblo alemán (*Volksgemeinschaft*) consiste en restaurar en su verdadero lugar, es decir en un lugar dominante, a la raza nórdica y a la sangre ária. En el imaginario nazi, por el contrario, la raza judía aparece como una raza negativa, objeto de un doble mito: el de la conspiración mundial mediante un dominio universal (enfrentada al sueño germánico de la conquista del mundo); el de la desintegración de la nación y la contaminación del pueblo alemán por la sangre judía (lo que implica una culpabilidad genética: la culpabilidad de estar marcado genéticamente desde el nacimiento). De esto se deriva un odio total y absoluto que condujo a una destrucción total y absoluta. Todos debían desaparecer, sin excepción, desde los recién nacidos hasta los viejos. Por esta razón Hitler se asignaba una vocación de misionero: la misión de desembarazar a la tierra del veneno de la "judería". Obsesión que, según F. Rohman, conduce del "antisemitismo del resentimiento" al "antisemitismo como cruzada"<sup>15</sup>.

Sin embargo en esta lógica el judaísmo sirve de caballo de tiro en una troika a la que están uncidos otros dos enemigos: el cristianismo y el bolchevismo. Tal como lo explica Bormann en una conversación con Hitler, en 1944: "la doctrina nacional-socialista es anti-judía *in excelsis*, pues ella es simultáneamente anticomunista y anticristiana. Todo está contenido en el nacional-socialismo y todo concurre a la lucha contra los judíos". Hitler no había sido menos brutal: "El golpe más duro sufrido por la humanidad"; declara al comienzo de la guerra contra la Unión Soviética, "es el advenimiento del cristianismo. El bolchevismo es un hijo ilegítimo del cristianismo. Tanto uno como el otro son hijos del Judío"<sup>16</sup>.

Desde este punto de vista conviene conceder a Hitler que percibió con una extrema clarividencia el lazo sustancial entre la religión judía y la religión cristiana. Tampoco dejó de combatir con un encarnizamiento terrible el principio del universalismo, base de la doctrina cristiana por sobre las razas y las naciones, y cuyas raíces judías son evidentes. De hecho la nueva religión secular y política que le quiso dar al Reich no fue sólo antijudía y anticristiana; no fue sólo la religión de un pueblo, de una raza y de un jefe particulares en el seno de una nación erigida por sobre todas las otras, sino que descansaba sobre la adoración pagana de

entidades convertidas en ídolos: las fuerzas cósmicas, el cuerpo, la sangre, el Estado. De esta regresión hacia el paganismo el primer testimonio es, por ejemplo, el trato reservado a los cuerpos de las víctimas del genocidio. En el film *Shoah*, el testigo Simón Srebnik relata la minucia maníaca del reglamento impuesto por las SS: después de la muerte en las cámaras de gaz y de la cremación, los huesos debían ser convertido en polvo, el polvo puesto en bolsas y arrojado en el río. Más allá del furor de radicalidad aplicado a la desaparición de los judíos -no debía quedar ninguna huella de las víctimas- es necesario ver en esto un regreso a los tiempos más arcaicos de la especie: en la historia de los hombres el cuidado con el que se trata el cadáver de los difuntos y el culto de los muertos aparecieron muy temprano, entre los primeros signos de apertenencia a la humanidad. Aquí, por el contrario, triunfa el nihilismo nacional-socialista y la fascinación de la nada, después de haber suprimido el cuerpo se va hasta querer suprimir su memoria.

## 6. La banalidad del mal

La primera reacción que se experimenta frente a la Shoah, debemos confesarlo, es un sentimiento de horror: *Tremendum horrendum* - el horror delante del crimen extremo, el horror delante el mal absoluto al desnudo. Para retomar las palabras de Malraux, “por primera vez el hombre le ha dado lecciones al infierno”. Pero lo más perturbador en esta obra de negación de la condición humana, es que no fue realizada por seres excepcionales sino por individuos comunes, que no se caracterizaban por su crueldad ni por una barbarie particular. Por una parte, en la cúspide, el exterminio fue iniciado y conducido por la dirección del partido, de la burocracia, de la ciencia, de la técnica. Por otra parte, en los campos, o en los asesinatos al aire libre, los agentes de la Shoah ilustraron de una manera paradigmática “la banalidad del mal”. Como lo demostró Hannah Arendt, el término, lejos de caracterizar sólo a Eichmann (“hi Yago ni Macbeth”), debe ser multiplicado y extendido a miles de ejemplares, tan grande fue el número de los que se le parecían: esos hombres no eran perversos ni sádicos, sino “terriblemente normales”<sup>17</sup>.

Todos los testimonios coinciden al respecto. En el universo concentracionario el mal, llegado a su epicentro y alcanzado un punto límite, no es un producto de la anormalidad: el mundo de los guardias SS no muestra una patología (en su proceso, Höss, el comandante de Auschwitz, declaró: “Yo era normal”). Tampoco tenían características teratológicas: esos verdugos no eran monstruos, aun cuando sus actos fueran monstruosos. “Nada sería más falso”, relata Benedikt Kautsky, un sobreviviente de Auschwitz, “que considerar a los SS como una horda de sádicos torturando y maltratando a miles de seres humanos por instinto, por pasión o por sed de venganza. Los que así actuaban eran una pequeña minoría”<sup>18</sup>. Y Bruno Bettelheim confirma que “Sólo una minoría era perversa, movida por el deseo de torturar y de matar”<sup>19</sup>. Además el fanatismo ideológico intervino poco. Lo que dominaba era la caparazón burocrática, la disciplina, el reglamento. El aparato funcionaba sin golpes, sin estados de alma, mediante la obediencia a las órdenes por parte de hombres que cumplían con su deber de “trabajo” en el interior de la cadena jerárquica. Piénsese, en *Shoah*, en el personaje del técnico o de la institutriz: figuras tanto más glaciales por cuanto relatan sus tareas de muerte con indiferencia e inconciencia. Además, en la esfera de la vida privada, esos SS eran en su mayoría buenos padres de familia: de Kramer, responsable del Struhof cerca de Birkenau (quien lloraba escuchando a Schumann), su mujer dirá durante el proceso: “Sus hijos lo eran todo para mi marido”. Un sargento, miembro de un Einsatzgruppe en Ucrania, que se vanagloriaba de la liquidación de 24 000 ‘youpins’ en su sector, escribía al recibir las cartas de sus hijos: “A veces lloraba. No es algo bueno amar a sus hijos como yo lo hago”<sup>20</sup>.

De ese proceso que condujo a tantos individuos a convertirse en verdugos volviéndose, sin cargos particulares de conciencia, los instrumentos del genocidio, hay dos ejemplos terribles que pueden ser citados. Uno es el del batallón 101 de la reserva de policía de Hamburgo, magistralmente estudiado por Christopher Browning: una unidad formada por policías comunes, de una edad media, ni nazis fanáticos ni SS, empleada en masacrar a miles de judíos en los confines de Polonia y de Ucrania; según la expresión de C. Browning eran ‘hombres ordinarios’,

arquetipos del conformismo, cuya regla de comportamiento consistía en atenerse al orden -identificado a las normas- y a las órdenes, erigidas en imperativo categórico. De allí el paso realizado, de una manera espontánea y como natural, del aprendizaje de asesino colectivo a su práctica cotidiana<sup>21</sup>. El otro ejemplo es el del Einsatzkommando IIb que fue encargado, en Crimea, de matar a 3 000 judíos: la orden fue ejecutada con extrema celeridad con el objeto de permitirle a los miembros de Kommando que regresaran a sus bases a tiempo para la celebración de la Navidad<sup>22</sup>.

De acuerdo con esto, ¿cómo no darle la razón a Primo Levi cuando escribe:

*Los monstruos existen, pero son pocos numerosos como para ser verdaderamente peligrosos; los más peligrosos son los hombres comunes.*

Y cuando a propósito de los verdugos, agrega:

*Estaban hechos con la misma materia que nosotros, eran seres humanos medios, medianamente inteligentes, con una maldad media: salvo excepciones no eran monstruos, tenían nuestra misma cara<sup>23</sup>.*

“Nuestra misma cara”: ¡qué amarga lección! ¿No es acaso el ser humano en sí quien se encuentra interpelado? Inútil aquí es buscar alguna tara originaria. Nadie -individuo, grupo, pueblo o nación- está al abrigo. Por sobre los regímenes totalitarios, ¡cuántos interrogantes a propósito de los horrores de nuestro mundo contemporáneo, desde Europa hasta el Medio-Oriente, desde el Africa hasta el Asia, desde las guerras coloniales en Bosnia hasta Ruanda!

Sobre la resistencia al mal, sobre su perennidad, Karl Popper realizaba, al día siguiente de la Segunda Guerra mundial (1947), esta cruel comprobación:

*El nazismo y el facismo fueron vencidos, pero es necesario reconocer que esta derrota no implica que la barbarie y el salvajismo hayan sido suprimidos. Es conveniente, por el contrario, no ocultar que dichas ideologías inspiradas en el odio han experimentado una suerte de victoria en su derrota. Es*

*necesario reconocer que Hitler triunfó en romper los valores de Occidente y que el mundo actual admite más violencia y manifestaciones de fuerza descontroladas que las que eran admitidas en el decenio que siguió a la Primera Guerra mundial {...}. Pese a esto no dejo de esperar, como antes, que se pueda vencer la violencia. Por otra parte esta es nuestra única esperanza.*

A esta visión melancólica de los dramas de nuestro siglo le hace eco el sombrío diagnóstico de Vassili Grossman:

*La historia del hombre no es el combate del bien tratando de vencer el mal. La historia del hombre es el combate del mal tratando de aplastar al minúsculo grano de humanidad.*

El análisis histórico desemboca, al fin de cuentas, sobre un problema metafísico: ¿cómo el “mal banal” llega a realizar el “mal radical”, *das radikal Böse*<sup>24</sup>? Pues ¿qué es el mal radical sino la voluntad orgullosa y perversa de hacer triunfar lo inhumano en el hombre, voluntad cuya ambición nazi de exterminio sistemático de los judíos fue el ejemplo histórico más extremo? Por eso en la Shoah se entrelazan -y continúan entrelazándose sin fin- el absoluto de la humanidad y el absoluto de la inhumanidad.

*Traducción de Oscar del Barco*

## Notas

<sup>1</sup> La primera expresión fue empleada por S Friedländer en el coloquio de la École des Hautes Études de ciencias sociales de París en 1982 (ver *L'Allemagne nazie et le génocide juif*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1985), la segunda después del coloquio de la Sorbona en 1987 (ver F. Bédarida, dir., *La politique nazie d'extermination*, Paris, Albin Michel, 1989).

<sup>2</sup> Jean-Michel Chaumont, "Connaissance ou reconnaissance? Les enjeux du débat sur la singularité de la Shoah", *Le Débat*, n° 82, noviembre-diciembre de 1994.

<sup>3</sup> Condema de Eichmann.

<sup>4</sup> *Die Zeit*, 12 de setiembre de 1986: ver *Devant l'histoire: les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs*, Paris, Le Cerf, 1986, p. 97-88.

<sup>5</sup> Jürgen Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Francfort, Suhrkamp, 1987, p. 163.

<sup>6</sup> Ver Dan Diner ed., *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Francfort, Fischer, 1987; S. Friedländer, "Réflexions sur l'historisation du national-socialisme", *Vingtième Siècle*, n° 16, octubre-diciembre de 1987; Martin Broszat y Saul Friedländer, "A Controversy about the Historicization of National Socialism", *Yad Vashem Studies*, XIX, 1988, p. 1-48. Ver también Peter Baldwin ed., *Reworking the Past: Hitler, the Holocaust and the Historians' Debate*, Boston, Beacon's Press, 1990.

<sup>7</sup> Charles Maier, *The Unmasterable Past*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988, p. 92. Por su parte, Yehuda Bauer ha apoyado también la historización, sosteniendo que es esencial ubicar la Shoah en la historia sometiéndola al método crítico: ver *Remembering for the Future*, Oxford, Pergamon Press, 1988.

<sup>8</sup> Ver las reflexiones de Shmuel Trigano, en "Penser Auschwitz", *Pardés*, 9-10, 1989, p. 15; J.-M. Chaumont, *op. cit.*, p. 83.

<sup>9</sup> Ver Götz Aly et Susanne Heim, *Vordenker der Vernichtung: Auschwitz und die deutsche Pläne für ein europäische Ordnung*, Hamburgo, 1991, y *Sozialpolitik und Judenvernichtung*, Berlín, 1987. Más recientemente, Götz Aly retomó su análisis ampliándolo y profundizándolo: *Endlösung: Völkerverschiebung und der Mord an den europäischen Juden*, Francfort, Fischer, 1995 (en este libro el papel central le es dado a los burócratas de los escalones medios de la administración, los que planificaron simultáneamente la reinstalación de los pueblos alemanes -*Volksdeutsche*- y la transferencia y el exterminio de los judíos; dicho de otra manera, las obligaciones técnicas fueron decisivas).

<sup>10</sup> Ver el debate iniciado por *Yad Vashem Studies*, XXIV, 1994, con la contribución de G. Aly y S. Heim, "The Holocaust and Population Policy" y los artículos muy críticos de Dan Diner. "Rationalization and Method: Critique of a New Approach in Understanding the Final Solution", de David Bankier, "On

Modernisation and the Rationality of Extermination”, y de Ulrich Herbert, “Racism and Rational Calculation”. Entre los que han rechazado esta tesis citemos también a N. Frei y H. Graml, así como a Christopher Browning, en W. Schneider ed., *Vernichtungspolitik*, Hamburgo, 1991.

<sup>11</sup> El libro, aparecido en New York, Pantheon Books, 1988, fue traducido al francés con un prefacio de Pierre Vidal-Naquet, con el título de *La “Solution finale” dans l’histoire*, Paris, La Découverte, 1990. La polémica en los Estados Unidos a versado especialmente sobre el papel positivo reconocido a Stalin y sobre las muertes en Auschwitz.

<sup>12</sup> NDR: sobre el libro de Daniel Goldhagen (*Les bourreaux volontiers de Hitler*, Le Seuil, 1997) ver el artículo de F. Bédarida, “Le peuple allemand, l’antisemitisme et le génocide”, *Esprit*, marzo-abril de 1997.

<sup>13</sup> *Hitler’s Table Talk 1941-1944*, 11-12, julio de 1941, Oxford University Press, p. 6.

<sup>14</sup> Remito a mi artículo “Kérygme nazi et religion séculière”, *Esprit*, enero-febrero de 1996, donde estos temas fueron expuestos de manera más amplia.

<sup>15</sup> Fernand Rohman, *Hitler, le Juif et le troisième homme*, Paris, Puf, 1983, p. 107.

<sup>16</sup> *Hitler’s Table Talk...op. cit.*, 29-30, noviembre de 1944, p. 722; 11-12 de julio de 1941, p. 7.

<sup>17</sup> Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem: rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, coll. “Folio”, 1991.

<sup>18</sup> Ver Hermann Langhein, *Hommes et femmes à Auschwitz*, Paris, Fayard, 1975, p. 274.

<sup>19</sup> Bruno Bettelheim, *le Coeur conscient* (trad. de *The Informed Heart*, 1960), Paris, Laffont, 1972, p. 291.

<sup>20</sup> Ver H. Langhein, *op. cit.*, p. 307; Léon Poliakov y J. Wulf ed., *Das Dritte Reich und seine Diener*, Francfort, 1983, p. 378.

<sup>21</sup> Christopher Browning, *Des hommes ordinaires. Le 101 bataillon de réserve de la police allemande et la solution finale en Pologne*, coll. “10/18”), 1996.

<sup>22</sup> Ver Tzvetan Todorov, *Face à l’extrême*, 2a. de., Paris, Le Seuil, p. 180.

<sup>23</sup> Primo Levi, *Si c’est un homme*, Apéndice (1976), Paris, Julliard, 1987, p. 212; *les Naufragés et les rescapés*, Paris, Gallimard, 1989, p. 199.

<sup>24</sup> Ver Emmanuel Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*. Sobre el mal radical en el universo concentracionario ver las reflexiones de Jorge Semprun a partir de su experiencia en Buchenwald, *L’Écriture et la vie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 98-100.