



Pensar desde el silencio.

Representación y discurso después de Auschwitz.

José Antonio Fernández López

“Un día lo cortan a uno, al principio mismo lo cortan a uno y ya no puede volver atrás, el lenguaje que aprende y todo el arte de andar y todo en general sólo sirven a ese único pensamiento de *cómo volver atrás*”.

Thomas Bernhard, *En las alturas*.

Los sesenta años transcurridos desde el final de la segunda Guerra Mundial no han conseguido eliminar, a pesar del irredento acoso del revisionismo, la problematización que para el pensamiento contemporáneo sigue representando la Shoá, las enormes dificultades asociadas a su sentido, recepción y memoria, al lugar esencial que continúa ocupando en la propia dudosa consideración que Occidente tiene de sí mismo y de su futuro. Más allá del “Auschwitz objeto de cultura de masas”, el símbolo manido y maltratado, utilizado sin referencia desde la política local hasta en las más altas instancias de la geopolítica, el símbolo usado en contra del propio pueblo judío en el conflicto de Oriente Medio, no es posible agotar ni por asomo la carga significativa y la transcendentalidad que para el hombre y la de noción de su identidad tuvo y tiene el asesinato, el horror y la puesta en cuestión radical de la humanidad en el espanto del *Lager*. Hay un territorio grave y profundo asociado a los seres humanos asesinados, a los supervivientes y a su obsesión por recordar u olvidar, que se nutre de la memoria, del testimonio y de la palabra escrita, cargado de exigencias éticas y epistemológicas, en el cual se dirime la humanidad en el concurso de lo extremo, donde identidad, alteridad, sujeto e historia, abandonan la abstracción conceptual y se llenan de carne y de heridas que no parecen desalentarse frente al ataque del tiempo y del olvido.

En este *ámbito anamnético* de poliédricas implicaciones, una cuestión que aporta también elementos de suma transcendencia a la hora abordar la propia singularidad de la Shoá, es el problemático discurso sobre la comprensibilidad o no de este acontecimiento y sus vinculaciones con la tarea de la filosofía. Se atisba en esta empresa un rastro de mudez y de afasia filosófica que conviene explorar, dado que sin su presencia es difícil dirimir algunas de las cuestiones relacionadas con la representación de un hecho tan singular como el holocausto. Son muchas y sugerentes las lecturas que sobre el silencio y su dimensión en los campos se han hecho hasta nuestros días. El silencio como manifestación de la ausencia o auto-retraimiento de Dios, silencio expresión del fracaso del *logos*, de la quiebra de la palabra como razón y gesto humanizador, esa, en palabras de Dan Diner, “quiebra civilizatoria de carácter universal”¹.

El vacío de los campos después del exterminio de millones de seres humanos probablemente no sea el lugar más apropiado donde el yo pueda proclamar su domi-

¹ D. DINER, *Aporie der Vernunft*, en *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt 1988, p. 31

nio, es más, este silencio parece demandar otro tipo de respuestas éticas y epistemológicas, capaces de explorar el sobrecogimiento ante el horror, formulando preguntas dirigidas al corazón del drama, si es que el sujeto y su configuración filosófica del mundo están destinados aun –y creemos que sí- a alguna posibilidad de cura racional. La ausencia y la ocultación, la pérdida, vistos desde la perspectiva de Auschwitz, ponen de manifiesto que, acostumbrados al discurso logocéntrico, nos cuesta trabajo reconocer, como afirma Steiner, que “la matriz verbal sea la única donde concebir la articulación y la conducta del intelecto”², sobre todo cuando no sólo la palabra, una palabra plena de conceptos que se mostraron inútiles para la salvación del hombre, se ha silenciado como fracaso del grueso del discurso de la razón occidental, sino que, además, su ausencia es el gesto ético mínimo que puede iniciar un auténtico memorial de las víctimas. Hay una certeza honda, reforzada tras la experiencia de los campos, de que las acciones más genuinas del espíritu humano están íntimamente ligadas al silencio.

El silencio entendido como un *pathos* de sobrecogimiento establece los límites de cualquier representación posible y es, a la vez, un terreno ricamente abonado para la ética que plantea retos exigentes para la cura de la razón discursiva. Berel Lang, presenta este silencio que brota de Auschwitz no como aquello que expresa la imposibilidad, sino como la intrínseca adecuación de todo discurso y representación que escoja la Solución Final como temática³. En el fondo, los autores que aceptan o defienden esta constricción la subvierten de modo total en su misma afirmación, dando lugar, como resultado de su negación del discurso o de su clausura de lo representativo, a excelentes relatos, ensayos u obras cinematográficas (pensemos en Elie Wiesel, Claude Lanzmann, o el citado George Steiner, por nombrar algunos). El silencio emerge como límite precisamente por “la posibilidad de representación y por sus riesgos”⁴, porque hay un “algo” singular y casi irreductible que reivindica un tratamiento singular, el cual va mucho más allá de lo convencional hasta lo originario, una vuelta exigente al *origen* de todo para poder pensar de nuevo. Si es cierto que hay determinadas representaciones particulares que parecen no adecuarse a un objeto tan vinculante ética y epistemológicamente como el genocidio, no es porque el silencio sea una clausura definitiva, ya que no es intrínsecamente la última respuesta, sino porque además de la propia substancialidad y carácter definitorio que referimos, “comparado con muchas representaciones particulares, el silencio puede llegar a ser más preciso y verdadero”⁵.

La certeza asociada al silencio brota de una experiencia vinculada a una tierra tan lejana y originaria como pueden ser los primeros materiales de la *Tradición yahvista*. André Neher pone de manifiesto cómo en la Biblia, la palabra es desbordada en sus extremos, origen y final, por el silencio⁶. Delimitada en el silencio por sus dos extremos, la Biblia aparece como un inquietante documento teológico y humano. La emergencia del silencio como tema teológico implica una turbación para el espíritu mucho más profunda que la mera consideración sobre “el antes” y “el después” de lo gratuitamente dado: la razón del sobrecogimiento del ánimo estriba en la noche, la ausencia, la ocultación, la posibilidad de la autonegación de Dios. “En el principio (*arché*) era la palabra (*logos*)” [Jn 1,1], una palabra que escoge la tosquedad de la condición humana, liberando al hombre del silencio de la materia. Pero “antes” del soplo creador y “después” en la visión utópica de la palabra hecha *parusía*, totalidad y, por lo

² G. STEINER, *El abandono de la palabra*, en *Lenguaje y silencio*, Barcelona 2000, p. 28

³ B. LANG, *The Representation of Limits*, en S. FRIEDLANDER (ed), *Probing the Limits of Representation*, Cambridge (Mass.) 1992, p. 317

⁴ *Ibidem*

⁵ *Ibidem*

⁶ A. NEHER, *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, Barcelona 1997, pp. 138-149

tanto silencio, la voz humana que suscitó ecos donde hubo el silencio, liberando al hombre⁷, devino “palabra de muerte”, hasta convertir el milagro en la gran blasfemia propiciatoria del gran silencio fúnebre que inundó allí donde debía haber palabra, integrando y anticipando el límite en lo que debía ser eco del milagro, porque aparentemente –la humanidad no podía concebirlo- no era aun el tiempo para el fin. El desafío del silencio rompe las explicaciones de la propia tradición, asociándose, en el siglo XX, al shock de un acontecimiento de dimensiones espectaculares y a la huella latente que dejó tras de sí: “ese acontecimiento-límite en la historia humana” que subvierte el sentido del silencio “es el silencio de Auschwitz”⁸.

Al integrar la *experiencia del silencio*, algunos autores han rodeado el acontecimiento de un halo de inefabilidad y de sublimidad que termina desbordando, por un exceso, creemos, de pretenciosidad formal, las ya de por sí mermadas capacidades de análisis racional del mismo. Aun pudiéndose hablar, en lo relativo a la singularidad de Auschwitz, de un “verdadero final de la historia”⁹, es necesario apostar por una *gnoseología preventiva* si no se quiere convertir el hiato histórico y la ruptura radical del pensamiento en una especie de teleología ya confirmada, una ruptura que inmoviliza cualesquiera posibilidades futuras de la razón y de la creación. En el ámbito de la posmodernidad francesa, desde Lyotard a Blanchot, hay una inquietante referencia al sentido del silencio como expresión de una clausura de hondo calado. Para Lyotard, la idea de que el crimen de Auschwitz ejerce una función imperativa, es entendida como la imposición sobre la historia de una imposibilidad radical, como algo que no puede ser expresado en los idiomas comúnmente aceptados. La realidad de la *sinrazón* sufrida en Auschwitz ha quedado sin establecer y queda aun por establecer, dado que “dicha realidad no puede ser establecida porque es propio de la sinrazón no poder ser establecida por consenso”¹⁰. Lyotard entiende *sinrazón* como una realidad indiscernible, “un daño acompañado por la pérdida de los medios de presentar la prueba del daño”, circunstancia que convierte a las víctimas en los demandantes de una justicia del todo imposible: “es propio de la víctima no poder probar que sufrió una sinrazón”. La incapacidad de establecer unos referentes a los que puedan asignarse “significaciones validables”, conduce irremediabilmente al silencio:

“El silencio que rodea la proposición *Auschwitz fue el campo de la aniquilación* no es un estado anímico, es el signo de que falta formular algo que no lo está y que no está determinado. Ese signo afecta a un eslabonamiento de proposiciones. La indeterminación de los sentidos dejados en suspenso, la destrucción de todo aquello que permitiría determinar dichos sentidos, la sombra de la negación que ahueca la realidad hasta disiparla, la sinrazón inferida a las víctimas, que las condena al silencio, es eso, y no un estado anímico, lo que apela a proposiciones desconocidas para coordinarlas con el nombre de Auschwitz”¹¹.

Auschwitz se convierte en la referencia de la imposibilidad de ningún discurso integral histórico, ético o político. Esta indeterminación e inadecuación discursiva es enfatizada por Lyotard con el uso –ya de por sí discursivo e incluso poético- de una metáfora de nuevo cuño: Auschwitz entendido no sólo como un cataclismo capaz de destruir vidas y hogares, sino, además, como un terremoto capaz de destruir todos los instrumentos de medida, lo cual amplifica en las víctimas la magnitud del desastre: “Supongamos que un seísmo destruya no sólo vidas, edificios, objetos, sino también los instrumentos que sirven para medir directa o indirectamente los seísmos”¹². Dentro

⁷ G. STEINER, *El silencio y el poeta*, en *Lenguaje y silencio*, op cit, p. 56

⁸ A. NEHER, op cit, p. 139

⁹ A. KAES, *Holocaust and the End of History*, en S. FRIEDLANDER (ed), op cit, p. 206

¹⁰ J-F. LYOTARD, *La diferencia*, Barcelona 1999, p. 74

¹¹ op cit, p. 75

¹² op cit, p. 74

de este “singular” *topos* recurrente, en la afirmación de una tozuda insistencia en la imposibilidad de una comprensión –y por lo tanto de una descripción- adecuada de la Shoá, Maurice Blanchot confiere a Auschwitz la categoría de “evento irrepresentable”, cuyos efectos se dejan sentir de un modo perdurable en cualquier ámbito de la vida cultural y política, sometidas estas últimas por su causa a “las reminiscencias de un terremoto acaecido tiempo atrás”¹³. Para Saul Friedlander, la posición de estos autores presenta la problematicidad propia de todo “callejón sin salida”, en este caso consecuente con la mistificadora referencia a “lo sublime”. Indudablemente, frente a esta razón desbordada por su circularidad, la cuestión no debe ser tanto concebir los imperativos paralizantes y clausuradores como una “última palabra”, sino recoger en esta aproximación crítica lo que evidencia con respecto a los límites y a la insuficiencia de nuestro lenguaje en la confrontación con Auschwitz, para, a partir de aquí, identificar el “ilimitado campo de posibilidades discursivas” que la cuestión de los límites plantea en lo referente al “problema de la representación”¹⁴.

Intentando condensar en una sola palabra el tema por el que los mártires de Auschwitz se singularizan en el tiempo y en la eternidad, Uri Zvi Greenberg elige la palabra silencio: los mártires de Auschwitz son los mártires del silencio¹⁵. ¿Cuál es el marco correcto en el que aplicar este silencio? ¿En qué consiste este silencio? Es el silencio del *Lager* sobre sí mismo, sus víctimas y verdugos, “separados del mundo exterior por círculos concéntricos de *Noche y Niebla*”¹⁶. Esta clase de silencio, admite Neher, es lo que impide comparar o asociar Auschwitz a cualquier otra cosa, porque a la palabra cautiva y silenciada *ad intra*, se le suma el silencio de los espectadores y el silencio de Dios, haciendo del genocidio un hecho a la deriva de la historia. De este modo, la triple naturaleza del silencio conduce no a un callejón sin salida, pero “sí, al menos, a una inversión de los valores” capaz de exigir al pensamiento y al espíritu humanos una respuesta radical a esta especie de “*no man’s land* filosófico”¹⁷. Merece ser tenido en cuenta el énfasis en el silencio como resultado o propiciación de ese fracaso de la razón que es Auschwitz, porque “después de Auschwitz ya nada es”, pero todo está en condiciones –y es aquí donde descansa su carácter *imperativo*- de “llegar a ser de nuevo”, eso sí, de otra forma radicalmente nueva y responsable frente al pasado. *Ser de nuevo*, es para Neher un nuevo “instante del silencio, “de ese *Silencio* que –antaño en los orígenes del mundo- ahogó la *Palabra*, sin por ello dejar de ser su matriz; de ese silencio que, recientemente, en Auschwitz, se identificó con la historia del mundo”¹⁸. La memoria y la creación, ese *Espíritu de la narración* (T. Mann) al que se refiere Imre Kertész, que brota de Auschwitz y de su fracaso –afanándose al menos, en palabras de Thomas Bernhard, en ese fracaso-, son el germen de una *Esperanza*, contagiada de muerte y cargada de heridas, pero esperanza.

Peter Haidu presenta el silencio como un ámbito paradójico donde, más allá de la mera ausencia de habla, es en ocasiones, tanto negación del lenguaje como propiciación de sentido y significación. En su interesante caracterización afirma la necesi-

¹³ Cfr. M. BLANCHOT, *La escritura del desastre*, Caracas 1990

¹⁴ S. FRIEDLANDER (ed), *Probing the Limits of Representation (Introduction)*, op cit, p. 6. José A. Zamora ha puesto de manifiesto el intento de Lyotard de recuperar la categoría kantiana de lo sublime en relación con la irrepresentabilidad de Auschwitz. Un intento este fallido, en el que se pierde la posición de distancia segura del espectador, presupuesto de Kant que posibilita, en el sacrificio de la imaginación, “obtener o acoger un sentimiento de libertad y potencia de la razón mayor en todos los sentidos a la que se sacrifica”. Cfr. J. A. ZAMORA, *Estética del horror. Negatividad y representación después de Auschwitz*, en R. MATE (ed), *La filosofía después del Holocausto*, op cit, pp. 284-286

¹⁵ U. Z. GREENBERG, *Rehobot Hanabar*, Jerusalén 1956, en A. NEHER, op cit, p. 143

¹⁶ A. NEHER, op cit, p. 144

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ op cit, p. 145

dad de una amplia perspectivación del silencio para hallar su rastro de valor y verdad, amén de su virtualidad como germen de expresión: “El silencio es el ámbito contrario al habla, constitutivo, polivalente y frágil. El refugio necesario del poeta, del teólogo y del intelectual, es igualmente el instrumento del burócrata, el demagogo y el dictador. Producto del coraje y del heroísmo o, también, cobertura del propio interés y de la cobardía”¹⁹. Pero el silencio se abraza a su opuesto, el lenguaje, lo cual nos permite descubrir una característica de honda raíz antropológica e identitaria: el silencio es la necesaria discrepancia del lenguaje consigo mismo, con su alteridad constitutiva. En la interdependencia entre lo “dicho” y lo “no-dicho”, estructuras como la elisión, la ironía en sus múltiples formas, el apóstrofe, reconocen no sólo la existencia de aquello “sin decir”, sino que definen las estructuras lingüísticas de la representación integrando lo dicho en lo “sin decir”, haciendo, en muchos casos, de lo “sin decir” el elemento esencial del discurso²⁰.

La razón creadora y creativa, el pensamiento discursivo, la filosofía, tiene una responsabilidad y un reto enorme al afirmar su estatus después de Auschwitz, en condiciones de garantizar una nueva forma de abordar la verdad y el ser del mundo sin, por ello, pasar de puntillas al lado de las montañas de cadáveres. Primo Levi, Jean Améry y, aun actualmente, Imre Kertész, reivindican en sus escritos una racionalidad que ellos consideran no clausurada en toda su virtualidad y potencia, a pesar de sus perversiones y del rastro de muerte asociado a sus manifestaciones patológicas, un “nuevo humanismo” que beba de las mejores fuentes de las *Lucas*, aquellas donde ciudadanía, comprensión de la realidad y razón ética y liberadora se dan la mano para iluminar la condición humana, maltratada en el siglo XX por el genocidio. Autores como Patricio Peñalver ha caracterizado esta demanda de sentido como la posibilidad de una filosofía “fiel por una parte a su ancestro de fidelidad al racionalismo sin límites, pero que fuera también por otra parte verdaderamente filosofía *de* y después *del* después de Auschwitz”²¹. Un pensamiento que se tensiona dialécticamente entre la *compulsión al silencio* y la obligación de una *tarea ético-política de la memoria*, parece ofrecer una aparente oposición sin visos claros de reconciliación, es un salto que va de lo ontológicamente negativo a la exigencia ética, entre una “filosofía imposible” y una “filosofía obligada”. En esta empresa no tienen utilidad alguna determinadas consideraciones, ya mencionadas, que, ante lo inconcebiblemente perverso del Mal encarnado en la historia de los campos, recurren a lo “sublime” o a una mistificadora “mística del silencio”. Más bien al contrario, la tarea de la filosofía que quiere curar el uso de la razón comprendiendo los monstruos engendrados por ella misma, aspira a responder “de una manera nueva al viejo deseo filosófico de luz [...], explicar comprometidamente con todos los recursos de la razón (y no sólo a la manera de algún oscuro vagabundo *dichterisch* a lo Heidegger o de un fragmentarismo elegantemente *posmoderno*) la dificultad intelectual, ancestral o acaso inédita, de una existencia humana en el Mal”²².

La filosofía exigida a repensarse para dar respuesta al reto de Auschwitz y “después de”, significa un pensamiento obligado -moral, intelectual y políticamente- a experimentar un “desplazamiento sin seguridad”, una deconstrucción metódica de “la axiomática idealista del racionalismo filosófico” que ignora de forma estructural el substrato humano profundo y, junto a ello, citando a Blanchot, “paso inseguro más

¹⁹ P. HAIDU, *The Dialectics of Unspeakability*, en S. FRIEDLANDER (ed), op cit, p. 278

²⁰ op cit, p. 278

²¹ P. PEÑALVER, *Del silencio de Auschwitz a los silencios de la filosofía. Judaísmos ultramodernos interminables*, en R. MATE (ed), *La filosofía después del Holocausto*, Barcelona 2002, p. 105

²² op cit, p. 107

allá”²³. Si Auschwitz es concebido como un mero aunque trágico momento en el devenir del pensamiento donde la continuidad ha fallado, donde el error se ha patentizado, la empresa filosófica podría reducirse a la doliente manifestación de un “aquello que no debe repetirse”, la superación de una mera patología aislada de la razón y de la sociedad o, simplemente, una reverencia cómplice ante lo paralizante y silenciador del carácter místico de su enormidad e indecibilidad, pudiendo “superarse el vértigo” con un simple “borrón y cuenta nueva”. De este modo, por medio de una subrepticia coacción o de un mero silenciamiento, el pensamiento filosófico, “este, y sus imprescriptibles obligaciones de racionalidad y de búsqueda de la inteligibilidad, sólo habrían logrado así su <salud> y su propia <supervivencia>”²⁴. Si los supervivientes que teorizan y escriben para exorcizar su propio descenso a los infiernos, son conscientes de que la “salud” que aporta la razón en su afán de liberar y de ayudar a comprender el sentido del acontecimiento, es profundamente inestable y se muestra más como una amiga del fracaso y de la memoria insaciable que de la exquisita y distante ignorancia de lo “irracional”, el estatus de la filosofía que busca una auténtica “cura” y una nueva voz que haga justicia de sí y de los hombres debe estar en plena consonancia con esta exigencia. Por ello, resulta útil advertir frente aquel filosofar que sitúa su continuidad como pensamiento en el mantenimiento de una racionalidad clásica, “normal”, como horizonte, ya que sobrevive al precio de un olvido, o de una catarsis demasiado rápida de los grandes seísmos traumáticos del siglo.

El gran reto del pensar no es afrontar la muerte, empresa esta cuya huella puede rastrearse a todo lo largo y ancho de la filosofía occidental, sino de abordar un *novum*, un fenómeno que desborda los parámetros convencionales desde los que comprender el sentido de esa muerte. Esto implica, como ha puesto de manifiesto Rüdiger Safranski²⁵, reconocer que ese *novum* supone la exigencia de reingresar en el pensamiento filosófico la ineludible obligación de pensar el Mal radical en la relación social, si bien el pensador alemán prefiere, en la estela de Goethe, hablar de un Mal radical encarnado en figuras concretas. Sólo con la inclusión de esta temática esencial y evitada conscientemente, desde lo impensado en Occidente en torno al Mal, podría darse cuenta filosóficamente del profundo sentido que la “destrucción de la vida” operada en Auschwitz tuvo y tiene para la racionalidad y la existencia humanas. Entiéndase bien, hablar del mal más allá de un espiritualismo de rancio cuño, hablar, del “mal y de sus frutos”, el Totalitarismo, la crueldad y su relación perturbadora con el cuerpo, la investigación como forma de perversión, la información y el arte al servicio de la destrucción de la verdad.

La omisión de este ámbito nos condena al análisis frío y a la renuncia de buscar o pedir responsabilidades, ciñendo la tarea del pensamiento a una abstracta y obnubilada fuga o, tal vez, a un perspectivismo histórico cada vez menos comprometido con su objeto o, por fin, a un esteticismo místico y negativo frente a las posibilidades del comprender y del re-pensar, pero nunca al territorio del sufrimiento de las víctimas y al compromiso ético-político que surge del imperativo de la memoria. La razón anamnética es tozuda y su “espíritu narrador” subvierte los tópicos y las clausuras, es una fuerza cuya percepción exige, de forma trágica e incesante a los supervivientes, “no renunciar-a-pesar-de” como divisa identitaria y existencial, a la misma vez que exige, a aquellos que teorizan en su estela, reivindicar una memoria del sufrimiento sin la cual es inconcebible una historia de los hombres y una razón ética y política. De este modo, el silencio desgarrado padecido por víctimas anónimas y supervivientes, ese vacío absoluto de la palabra y la razón experimentado en los campos, puede y debe devenir expresión. En esta capacidad representativa y en su vinculación ética, se

²³ op cit, p. 110

²⁴ op cit, p. 113

²⁵ R. SAFRANSKI, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona 2002, pp. 227-245

reconoce la “diferencia” entre cualquier tipo de olvido, paréntesis o mistificación y la *dynamis*, en su negatividad profunda, de la experiencia de las víctimas, su fuerza enorme que brota de los intersticios de la tragedia para re-crear el mundo, un territorio necesario pero, también, complejo, paradójico y extremadamente problemático.