

## EL DUELO DEL SIGLO. NOTAS SOBRE UN ENSAYO DE IMRE KERTÉSZ

*The century mourning. Remarks on a Imre Kertész's essay*

Antonio GÓMEZ RAMOS  
*Universidad Carlos III de Madrid*

BIBLID [(0213-3563) 7, 2005, 105-118]

### RESUMEN

Imre Kertész, escritor y superviviente del holocausto, se pregunta por la posibilidad de elaborar las experiencias del siglo xx y, a la vez, por la posibilidad de integrar la propia vida individual con la historia colectiva. El texto discute en qué medida la dificultad de responder a esas preguntas tiene que ver con la crisis de concepto moderno de historia, resultado de esas experiencias. La propuesta por Kertész de convertir el Holocausto en un valor cultural, tiene sentido en la vida individual, mientras que en el espacio público, como escena de la memoria colectiva, se estructura más bien como un trabajo colectivo y polémico de duelo por experiencias históricas.

*Palabras clave:* Historia, memoria, Holocausto, trabajo de duelo, experiencia histórica.

### ABSTRACT

Imre Kertész, a writer and a survivor from the Holocaust, puts the question about how are we to work out the experiences of the xx<sup>th</sup> century and, at the same time, how is it possible for an individual to integrate her own life together with a common collective history. This paper suggests that any answer to such questions is strictly connected with the crisis of the modern concept of History, being such crisis an outcome of those experiences. Its also suggests that Kertész's proposal to make a cultural value out of the Holocaust only would make sense for an individual life. The public sphere, however, considered as a sort of stage for the collective memory, should be articulated as the collective and polemic mourning work on the historical experiences.

*Key words:* History, memory, Holocaust, mourning work, historical experience.

...una vez que se ha llegado a aprender que lo que llamamos el mal no es el otro lado del bien, ni lo opuesto a él, ni un accidente o una contingencia, ni tampoco la esencia última del mundo: constatar, entonces, que ningún mal deja de contaminar a casi todas las reacciones que le siguen, que rara vez deja de verse superado por ellas, sobre todo cuando esas reacciones se piensan movidas por el propósito de eliminarlo, combatirlo, o simplemente aminorarlo. Entonces, el mal, el daño, y nosotros con él, sin aceptarlo, teniendo que hacer algo...

## I

Al comienzo de una conferencia pronunciada en Hamburgo en 1995, el que todavía no era premio Nobel Imre Kertész, superviviente de los campos de concentración nazis y escritor, afirmaba que la vivencia más característica del siglo xx, aquello que lo define de un modo único respecto a los otros siglos, es la «no elaboración de las vivencias [de ese siglo], y, en algunos casos, la imposibilidad incluso de elaborarlas»<sup>1</sup>.

Y es, ciertamente, imposible rebuscar en los anales de la historia humana para encontrar un siglo más terrible que el xx –sobre todo, para simplificar en una primera aproximación, más terrible que su primera mitad, la que va desde el comienzo de la Primera Guerra Mundial hasta la muerte de Stalin–. Desde luego, ello no mejora a los otros siglos, y siempre se han escuchado lamentos por los tiempos que corren, pero, aun así, hoy tendemos a asentir cuando quienes pasaron por esa primera mitad de siglo, quienes lo sufrieron como víctimas y sobrevivieron, lo califican de irracional, incomprensible y absurdo: la sangría de vidas en las trincheras de la Primera Guerra Mundial, las masacres técnicamente planificadas de los campos nazis, el sistema entero de represión a través del Gulag soviético. Una vez que se había experimentado todo eso, no se sabía ya qué hacer con esa experiencia que había sacudido todos los fundamentos de la vida. Propiamente, ni siquiera se hacía de ello una experiencia, pues la experiencia, como tal, consiste precisamente en un proceso de elaboración y asentamiento de aquello por lo que se ha pasado, que se ha visto y, en general, sufrido. Y ese proceso, aquí, como dice Kertész, no tenía, no podía tener lugar. Lo que había pasado era tan tremendo que no podía ni siquiera expresarse y recibir un nombre. *Das, was geschah*, «eso que ocurrió»: así se expresan a veces los judíos para referirse a lo que, si no, se llama *Shoa* o, mucho más impropriadamente «Holocausto». Apenas podía convertirse en experiencia, si no tenía ni siquiera un nombre. Lo que había resultado no era una experiencia enriquecedora, de la que aprender, tampoco en el sentido en que también las experiencias negativas, que provocan sufrimiento y muestran un límite insuperable, enseñan algo decisivo y acaban formando parte decisiva de quien las

1. La conferencia lleva el aséptico título de «Ensayo de Hamburgo», y se editó en castellano en el volumen *Un instante de silencio en el paredón*, Barcelona, Herder, 1999, p. 30.

ha tenido. Era, más bien, una pérdida que hacía ya imposible cualquier otra experiencia y rehusaba cualquier palabra que quisiera dar cuenta de ella. Provocaba un enmudecimiento, cuya primera expresión –a la larga, menos certera que al principio, pero muy expresiva en su momento– fue el célebre «No se puede hacer poesía después de Auschwitz» por parte de Adorno.

Adorno, judío que se había salvado gracias a una oportuna emigración, hablaba por las víctimas en general. Kertész –que pasó por Buchenwald a los quince años– hablaba por sí mismo y por lo que había presenciado en directo. En uno y otro caso, sin embargo, al preguntarse por cómo hablar «después de», ambos plantean algo que no atañe sólo a las víctimas, sino a cualquiera que mire hacia atrás en nuestros días y se haga la pregunta de qué hacer con el siglo xx, de cómo asumirlo colectivamente. No necesariamente en una conciencia colectiva, cuya existencia como tal es, seguramente, discutible, pero sí en cada conciencia individual por su relación a un pasado colectivo, común. Ni tampoco, necesariamente, de manera que todas las conciencias individuales tengan que asumirlo *del mismo modo*.

En realidad, cómo hablara o cómo callara cada víctima superviviente después de lo ocurrido, después de Auschwitz o después de Kolyma o Solovki, o tras una tortura «normal y corriente» en cualquier otro sitio, es, en primer lugar, el problema que cada una de ellas ha tenido que afrontar en su vida personal. Sabemos de la literatura de los campos, de algunos buenos escritores, y sabemos de memorias escritas y de memorias no escritas; sabemos de vidas truncadas, vidas rehechas o suicidios, sabemos de largos tiempos de silencio y debemos saber que de muchas, de la mayoría de esas vidas (o de esas supervivencias) no podemos saber nada. El cómo hablara o cómo callara cada víctima o cada superviviente le ha planteado a la reflexión sobre este tema el inmenso problema del testimonio, de la posibilidad o imposibilidad del testimonio, de quién está legitimado para darlo<sup>2</sup>. En la medida en que cada superviviente decide con su propia vida y su propia palabra sobre ese problema, éste es estrictamente privado; aunque el mal causado y la justicia que se le debe no lo sean en ningún caso. Pero la posibilidad de hablar, de dejar hablar, la constitución de un espacio donde esa habla y su escucha tengan lugar sí es asunto público. Por eso, cuando Kertész habla de la «no elaboración de las vivencias» o de la «imposibilidad de elaborarlas», o cuando Adorno se preguntaba por la «poesía después de Auschwitz», no se están refiriendo a un problema privado de las víctimas, sino a un asunto público, directamente político, que atañe a *todo* el que viva en el mismo tiempo o en el posterior a lo ocurrido: el asunto de cómo se integra la biografía individual con las experiencias colectivas más significativas.

Es importante no perder de vista esta dimensión pública en la elaboración de las experiencias históricas a la hora de abordar objeciones –en sí mismas perfectamente racionales– como la de que no hay por qué andar asumiendo pasados, menos si son de otros y además, ya, de otro siglo, pues siempre es más saludable

2. Ver, sobre todo, AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-textos, 1999.

entregarse al presente y no dejar que los muertos del pasado grávitén sobre él. Esa objeción –llamémosla presentista– está en el centro de las actuales discusiones sobre los imperativos de la memoria, sobre el deber de recordar y la conveniencia de no hacerlo. En los últimos años, este tipo de discusiones se ha enrevesado enormemente porque, frente a la ominosidad del olvido, el recurso de la memoria se ha convertido en una coartada de uso generalizado, que obedece, a menudo, más bien a un interés irreflexivo o a una simple moda (cuyas causas, por otro lado, habría que investigar), pero no a las fatigas propias de la memoria.

Hasta qué punto esas fatigas encarnen la sustancia de un imperativo moral real –como si «Recuerda» fuera el nuevo imperativo categórico–<sup>3</sup> es, sin duda, una de las cuestiones presentes de la ética, que no vamos a abordar aquí. No son ajenas, sin embargo, a esa cuestión las consideraciones sobre la imposibilidad de elaborar las experiencias del siglo xx y la conciencia histórica que esa imposibilidad implica. Pues, quizá, a lo que la afirmación inicial de Kertész señala es a una dureza inherente a la memoria de la que las reivindicaciones contra ella son un mero síntoma. Tales reivindicaciones son, en definitiva, una resistencia, y una resistencia pública. Pero, a la vez, la propia afirmación de Kertész, sin negar la dureza propia de esta memoria, más que de cualquier otra, es una afirmación contra esta resistencia: una afirmación de una petición pública a favor de alguna experiencia, de alguna elaboración en el recuerdo, todavía por realizar públicamente.

En principio, Kertész habla en clave privada: como afortunada víctima superviviente, sabe que la tarea de su vida ha consistido en elaborar eso que, en medio de grandes terremotos históricos, tuvo que vivir al final de su adolescencia, y que le es imposible de elaborar. Pero la pregunta que se plantea al comienzo de ese *Ensayo de Hamburgo*, antes de constar esa imposibilidad de elaborar las experiencias, es realmente ésta: «¿Cómo establecer una relación entre mi personalidad formada por mis experiencias y la historia que niega a cada paso y hasta aniquila mi personalidad?»<sup>4</sup>.

Es la misma que se plantearía *cualquier sujeto al mirar reflexivamente a su vida*: cómo han contribuido sus vivencias históricas a la formación de su propia personalidad. La pregunta entraña, con ello, una clave que se podría considerar política. En realidad, es una cuestión casi goetheana que nunca ha desaparecido de la modernidad: cómo engarza cada ciudadano su propia *Bildung*, la historia de formación que es su biografía individual, con la historia colectiva de la que es parte y ha de ser, en mayor o menor medida, consciente. La vivencia del totalitarismo ofrece una peculiaridad especial, toda vez que, como Kertész –y ya antes de él, Hannah Arendt– hace notar, lo definitorio del sistema político totalitario, tal como se engendró en el siglo xx, es que barría de manera completa la persona y la personalidad. Kertész lo formula diciendo que, después de los totalitarismos, no es

3. Ésta viene a ser la tesis de TAFALLA, Marta, *Adorno, una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder, 2003.

4. KERTÉSZ, *op. cit.*, p. 30.

posible encontrar una relación entre la historia y la propia personalidad, porque, en esos años al menos, la historia consistía en borrar toda personalidad individual. Quienes vivieron alguno de los totalitarismos, dice, percibían que sus vidas

habían tenido un tramo en el que parecían no vivir sus propias vidas, en que se encontraban a sí mismos en situaciones inconcebibles, desempeñando papeles difícilmente explicables para el sentido común y actuando como nunca habrían actuado si estuvieran en su sano juicio [...]. No se reconocían en absoluto en esos tramos de sus vidas que más tarde recordaban como confusa y hasta trastornada; y los tramos que no lograron olvidar, pero que, poco a poco, con el paso del tiempo, se convertían en anécdota, y por tanto, en algo extraño, no se transformaban –eso sienten ellos al menos– en parte constitutiva de su personalidad, en vivencias que pudieran tener continuidad y construir su personalidad; en una palabra, de ningún modo querían asentarse como experiencias en el ser humano<sup>5</sup>.

Es más que posible que esta descripción valga tanto para las víctimas –para quienes estuvieron prisioneros, o fueron torturados, bombardeados, tuvieron que emigrar– como para los verdugos que efectuaban todo eso y, en no poca medida, para los ciudadanos corrientes de los estados totalitarios. En las autobiografías de quienes, aun sin simpatizar en absoluto con el sistema nazi, sobrevivieron y medraron en él, llevaron vidas normales en él, se percibe a menudo un tono de recuerdo confuso, angustioso pero ya pasado, que formó parte de la vida de uno pero no fue parte esencial de su persona. En el caso alemán, sobre todo, que fue relativamente breve (comparado con el estalinismo), no es raro que los capítulos de esos años sean más breves aún, y se limiten a un episodio de la vida compuesto de anécdotas<sup>6</sup>.

Hannah Arendt lo planteó con una crudeza polémica en su tesis sobre la banalidad de mal. Lo característico de los estados totalitarios consiste en que, a diferencia de la simple tiranía, borran toda posibilidad de realización del individuo: convierten a los seres humanos en meros agregados, carentes de juicio y de opinión, al servicio de una máquina ciega. Seres planos y despersonalizados, dispuestos tanto a sacrificarse como a cometer un crimen si se les exigía, pero incapaces de entender ni siquiera, como en el caso de Eichmann, la pregunta por la responsabilidad de su crimen. La conversión en anécdota de tramos dramáticos de la vida, tal como la describe Kertész, tiene sin duda algo que ver con esa banalización totalitaria de mal. La trivialización obedecía, sobre todo, a la falta de profundidad de la vida y al nulo espacio que quedaba para la reflexión individual, toda vez que esa reflexión no podía hacerse pública.

5. *Ibid.*

6. Quizá la autobiografía de GADAMER, *Philosophische Lebrjahre*, Francfort, Klostermann, 1977, sea elocuente en este sentido. Cfr., pp. 44-59.

## II

La pregunta de Kertész es mucho menos inocente de lo que parece a primera vista: ¿cómo integrar las experiencias colectivas del siglo xx con la formación de la propia personalidad en el curso de la biografía individual? Su complicación no se debe sólo a que carezca de respuesta, porque esas experiencias son imposibles de elaborar y sólo podemos aspirar, como él dice, a elaborarlas como imposibles, del mismo modo que, ya que no se puede comprender lo imposible, sí se debe, al menos «comprender algo de nuestra época en tanto que podemos afirmar que es incomprensible»<sup>7</sup>. Lo cual daría ya para bastante comprender. La pregunta no es inocente, además, porque sólo se puede plantear desde un trasfondo histórico determinado; y simplemente entender la pregunta nos obliga a preguntar, a la vez, por el concepto mismo de historia como escritura de la experiencia colectiva. Por dos razones. En primer lugar, porque llevar la «cuenta de los siglos», transponer lo que en ellos acontece en relatos que luego se asientan en la conciencia colectiva –y desde luego, también, en las estructuras de poder– ha sido, por definición, la tarea de la Historia. La segunda razón es más complicada. Ese proceso de asentamiento, sin duda, ha de tener lugar en cada individuo, y no hay ninguna vida pública –y de otro modo, tampoco privada– que no se reconozca de algún modo en él, que no sepa cuál es su lugar en el relato de las historias escritas; pero hay un momento, en los comienzos de la modernidad, a partir del cual esa relación entre el individuo y la historia se hace mucho más intensa; o si se quiere, hay un momento a partir del cual los siglos tienen, efectivamente, una cuenta especial que cada individuo lleva consigo, de modo que la pregunta de Kertész forma parte de su naturaleza. A partir de ese momento, no hay ninguna conciencia individual que no actúe, frente a sí misma o frente a los otros –y por tanto, si se quiere, en privado y en público– sin haber hecho un cierto balance de la historia anterior y su posición respecto a ella; o incluso, de cómo ella llena su propia posición respecto a los otros y a sí mismo. No siempre fue así. Un antiguo –un griego o un romano– no se preguntaba por los siglos pasados; a lo sumo, en el caso de que aspirase a ser un héroe o a algún tipo de reconocimiento, tan sólo se preguntaba si él podía estar, con sus hazañas, a la altura de esos siglos. Tampoco se planteaba la pregunta un cristiano medieval. Pero un hombre del Renacimiento sí empieza a hacerlo, porque él mismo se sitúa en el tiempo: en un tiempo nuevo que rompía con el anterior. Y a partir de finales del siglo xviii, lo hace todo el mundo: Napoleón cuando inicia una conquista, o Goethe cuando contempla una batalla. Es la época en que todo el mundo deseaba «hacer historia», y se llenaba la boca con la palabra «historia». Desde luego, los llamados grandes hombres, pero también el minero que hacía una huelga o el obrero que se lanzaba a las barricadas en una revolución. A partir del siglo xix, el progresista ha sido aquel que creía ver una sintonía explícita entre la marcha del mundo y sus propias convicciones personales para todos los

7. KERTÉSZ, *op. cit.*, p. 32.

aspectos de la vida. Ni siquiera es preciso acudir a grandes y espectaculares dramas históricos para ver esto. Cuando, por ejemplo, las mujeres empiezan a plantear públicamente su propia dignidad y su acceso en condiciones de igualdad a la vida pública, lo hacen con una conciencia histórica de la experiencia de los siglos que denota una elaboración del pasado, una proyección del futuro y una cierta, por así decirlo, contabilidad de los siglos. Eso podía ser a principios del siglo XIX. Pero es la misma contabilidad que hoy se usa cuando se reclama la igualdad de derechos para la mujer, o la realización efectiva de esa igualdad sólo legal. Ello se hace desde una reflexión sobre el pasado y una elaboración de la experiencia de dos siglos de lucha feminista por esa igualdad –lo cual se expresa muy bien en esa exclamación, en sí misma tan enigmática, pero tan repetida, ante, por ejemplo, los casos de la llamada violencia doméstica: «¡Parece mentira que a estas alturas, a principios del siglo XXI...!»–.

Con esto quiero decir que la cuestión de Kertész –¿cómo elaborar esta vivencia imposible de elaborar que ha sido el siglo XX?– le está planteando una pregunta a algo que ha sido demasiado obvio durante dos siglos: esa forma de conciencia histórica por la que los individuos se remitían a la Historia, a las experiencias colectivas en el tiempo, para explicar sus actuaciones y, si se quieren utilizar palabras mayores –y cuántos no las han usado en las luchas de estos dos siglos!– para dar significado a su existencia. Y podían hacerlo porque, de un modo u otro, esa elaboración se producía y había –aunque fuera de modo ideológico o imaginario– una integración de las personas con las experiencias históricas, una cierta identificación –con todas las reservas que debe producir la palabra identificación– con el propio tiempo. La estrategia por medio de la cual se producía esa integración fue el concepto de Historia, con mayúsculas. Y si la pregunta de Kertész parece ahora urgente o grave, si de pronto las experiencias parecen imposibles de elaborar, es porque el concepto de Historia –o sea, la estrategia– ha dejado de funcionar automáticamente por primera vez en doscientos años.

De hecho, desde que se inventó, la palabra «Historia» ha funcionado como excusa para justificar todo tipo de males, en lo que no dejaba de ser una supuesta elaboración del sufrimiento pasado. No hace falta enumerar ahora ejemplos de cuántas cosas se han dicho o hecho en nombre de la Historia. Durante todo el siglo XIX y el XX, la filosofía de la historia se planteaba como una teodicea que justificaba todos los desmanes. En nombre de la Historia, o del progreso, o de la civilización, tenía lugar la industrialización más brutal o la colonización de otras culturas; también, más tarde, el terror totalitario, los campos de concentración o la deshumanización de la vida por medio de la técnica. Todavía hoy, después de todas las discusiones sobre el fin de la Historia, y a la vez que Kertész se hace esa pregunta, cuando la historia no tiene ya las connotaciones grandilocuentes y rimbombantes que sí tuvo en tiempos que ahora reconocemos como catastróficos –los del colonialismo, los de la primera industrialización, los del Gulag–, todavía hoy se sigue recurriendo retóricamente a la Historia de un modo casi automático. En realidad, como un automatismo que se produce, casi como un reflejo, cuando los argumentos

empiezan a escasear. Los ejemplos de este automatismo casi aturden por la variedad de su procedencia y la reiterativa unanimidad en su formulación: Aznar justificaba su apoyo a la invasión de Irak para, decía, sacar a España del «rincón de la Historia». Blair, en el momento en que quedaba definitivamente al descubierto la falacia de todas las razones esgrimidas para emprender esa guerra (no había armas de destrucción masiva en Irak, y los informes que hablaban de ellas estaban falsificados) proclamaba ante el Congreso norteamericano, que «la Historia nos perdonará». Expresiones parecidas se encuentran en George Bush, Fidel Castro, Francisco Franco o Iosif Stalin, entre otros. Todos decían hacer, apelando a su propia conciencia, lo que, según Kertész, ningún superviviente del Holocausto era ya capaz de hacer: enlazar su propia actuación personal con la experiencia histórica.

Sería un buen ejercicio de psicología política investigar esos, por así decirlo, «movimientos reflejos» en la retórica del poderoso, describir en qué consiste ese automatismo de agarrarse, en el último extremo, a un concepto cuyo significado, usado así, se ha vaciado ya. Y sería un buen ejercicio de filosofía del lenguaje, o de análisis del discurso, determinar el estatus de esos conceptos que, aunque ya vacíos de significado –como el de *historia* en los ejemplos que he mencionado– ofrecen, con cierta eficacia, una salvaguarda retórica. En cualquier caso, se trata, seguramente, de uno de esos mecanismos de defensa para no ver lo que sería insostenible de ver; y el hecho de que el mecanismo no sea del todo inconsciente es lo que hace que esas proclamaciones nos resulten patéticas, y las escuchemos con mucha ironía y sin nada del arrobo que hubieran producido en otro tiempo. Precisamente porque sabemos ya que la palabra «historia» no puede significar eso, aunque consintamos en seguir usándola así. La Historia ya no es esa elaboración del pasado gracias a la cual el individuo se reconoce con la marcha del mundo (o si uno quiere ser menos ilustrado universalista y prefiere la vía nacionalista, se reconoce en las tradiciones de su tierra, de su pueblo, de donde extrae su destino que acepta en tanto que auténtico).

Una expresión así –el individuo se reconoce en la marcha general del mundo– nos provocaría hoy una mueca de sarcasmo (aunque, insisto, la seguimos usando, a modo de subtexto, cuando reclamamos algún tipo de valor universal con el argumento del tiempo: «a estas alturas...»), pero es la que ha acompañado a la conciencia occidental durante dos siglos. Al menos, desde que los europeos crearon el concepto de «historia». Lo llamaron Historia Universal (aunque fuera más bien una «historia universal» de Europa), y era una historia que tenía una sustancia por sí misma, que recogía todas las historias particulares y les asignaba su lugar en ella, y que venía a coincidir con la marcha de la humanidad a través de los tiempos. Una marcha en la que, además, el hombre se iba separando de la naturaleza y acababa, o prometía acabar, por someterla. Schiller, en una conferencia programática en la que condensaba entusiasmado, con el talento del poeta, lo que los ilustrados y, sobre todo, los revolucionarios, habían ido intuyendo<sup>8</sup>, imaginaba la Historia Universal

8. «¿Qué es y para qué se estudia la Historia Universal?», en: *Escritos de Filosofía de la Historia*, Murcia, Ediciones de la Universidad de Murcia, 1991, pp. 1-18.

como una inmensa galería, inmóvil y eterna, «expuesta a la contemplación», en la que se mostraban los estadios que había ido atravesando el género humano, desde «insociables pobladores de cuevas» y «pueblos bárbaros e infantiles» (como los que van descubriendo en sus viajes «nuestros navegantes europeos») hasta pensadores de ingenio como los que pululan por la época de la Ilustración y la Revolución Francesa, ante cuyos pies se extienden todas las épocas pasadas, que se han esforzado, «sin saberlo o pretenderlo, por conducir a nuestro siglo». Como todo se recogía en la Historia, y cada época miraba a las pasadas como a estadios inferiores de una larga ascensión, no era descabellada la conclusión de Schiller que muchos repetirían más tarde: «La Historia Universal es el tribunal universal»: das *Weltgericht*, en realidad, el juicio final. El día del juicio se repasará la historia universal y se computarán todos los bienes y males. Como sus contemporáneos de la Revolución Francesa, Schiller creía que el día del juicio había llegado con ellos, y se identificaba plenamente con todas las experiencias históricas habidas y por haber. Las sucesivas versiones de la historia, más o menos hasta Fukuyama, han ido retrasando el día del juicio, pero no han modificado su sustancia.

III

La experiencia histórica del siglo xx, eso que Kertész llamaba la «vivencia imposible de elaborar», ha consistido, precisamente, en la ruptura de ese modelo de historia que, con más o menos variaciones y sofisticaciones, había funcionado durante todo el siglo xix, mientras se sostenía la idea más optimista de progreso. No en vano se hace comenzar el siglo xx en 1914. Auschwitz representa, sin duda, el punto culminante en la ruptura en la visión ingenua y optimista de la historia; pero la quiebra fue anterior, en la Primera Guerra Mundial. Cuando se hizo patente que lo que había empezado en julio de 1914 –con notable entusiasmo por todas las partes– no iba a ser una campaña breve de brillantes uniformes, como las que se recordaban del siglo xix, sino que se convertía en una inacabable guerra de trincheras donde los europeos se arrojaban en masa hacia la muerte. De hecho, la Primera Guerra Mundial fue la primera experiencia colectiva de una vivencia imposible de elaborar.

A la altura de 1933, Walter Benjamin lo certificaba en su ensayo *Experiencia y pobreza*<sup>9</sup>. Los soldados habían vuelto de esa guerra «mudos, inexpresivos, más pobres de lo que se habían ido», de tal modo que su generación ya no sería capaz de transmitir lo vivido. La guerra había significado una ruptura en la continuidad de la transmisión de las experiencias, y lo que a ella siguió, en los años veinte, fue un estado de devastación espiritual. Dentro de un ámbito muy restringido, esa devastación se reelaboraba fecundamente en la sobriedad del modernismo artístico de esos años, en un Adolf Loos o un Bertolt Brecht, en quienes, a sabiendas de la

9. «Erfahrung und Armut», en: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, 1, Fráncfort, Suhrkamp, 1977, pp. 213-219.

pérdida de experiencia y de la pobreza espiritual, se proponían «hacer valer su pobreza, la exterior y también la interior, de un modo tan limpio, puro y claro que resultase de ella algo decente»<sup>10</sup>. Pero la mayor parte del mundo respondía al cansancio con el sueño, y se refugiaba en las ilusiones animadas de Mickey Mouse.

Ya es bastante llamativo que no haya habido –ni en la época de entreguerras ni después– una épica literaria de la Primera Guerra Mundial como sí la hubo, por ejemplo, de las campañas napoleónicas, las cuales, a pesar de su ferocidad, encontraron un Tolstói o un Stendahl que diera cuenta de ellas<sup>11</sup>. Y ha merecido todo un capítulo de estudio la diversa evolución de los monumentos funerarios y los cementerios de caídos en Alemania, Francia, Inglaterra o Rusia después de esa guerra, en la medida en que dan fe del esfuerzo enorme, y a la postre imposible, por domeñar esa masacre tan absurda<sup>12</sup>.

En gran medida, fascismo y estalinismo vienen a ser las enormes secuelas de esa masacre que, como decía Benjamin el año en que el nacionalsocialismo despegaba, no se había convertido en experiencia susceptible de ser transmitida. Al fin y al cabo, las ruinas crecientes de muertos amontonados que el ángel de la Historia tenía a la vista en el texto de Benjamin –escrito en 1940, en los albores de la Segunda Guerra– eran, seguramente, las de los soldados gaseados y descuartizados entre las trincheras de Verdún o El Somme. Fue allí donde la historia se reveló definitivamente como catástrofe.

Después vino el nazismo, el estalinismo, toda la Segunda Guerra Mundial, Hiroshima, Nagasaki, y la segunda mitad del siglo xx: el montón de ruinas no ha dejado de crecer, y el huracán no ha cesado de soplar desde el paraíso, haciendo de la catástrofe una norma. Todo lo cual no abona necesariamente ese pesimismo histórico que Kant denominaba «terrorismo moral»: la convicción de que la Historia marcha irrefrenablemente hacia peor, y la humanidad se encuentra en una caída infinita. No sólo porque junto a la catástrofe haya habido, igualmente, una mejora sin precedentes de las condiciones materiales de vida, de la alimentación, de la sanidad, de las posibilidades de ocio y de realización personal; y esa mejora haya estado acompañado de un progreso ideológico en derechos humanos, libertades, y democracia que, aunque no siempre se corresponda con la realidad que reclaman, permiten dejar siempre una puerta abierta a la acción y la confianza. Al fin y

10. *Ibid.*, p. 218.

11. Y cabría la pregunta, de paso, de por qué sí ha existido esa épica para la Segunda Guerra Mundial, sobre todo en el cine.

12. Vid., para los casos francés y alemán, KOSELLECK, R., «Erinnerungsschleusen und Erfahrungsgeschichten. Der Einfluss der beiden Weltkriege auf das soziale Bewusstsein», en: *Zeitschichten*, Fráncfort, Suhrkamp, 2000, pp. 265-287. El caso ruso merece un estudio aparte, todavía por realizar, precisamente porque Rusia, que fue, con diferencia, el país que tuvo más bajas en esa guerra, debía haber sufrido por ello el mayor impacto, pero lo reprimió inmediatamente para sumirse en su guerra civil revolucionaria y en las masacres estalinistas. Puede, precisamente, que esa represión inicial explique muchos de los agujeros negros de la memoria rusa a lo largo del siglo xx, y todavía hoy. Vid. MERRIDALE, C., *Night of Stone. Death and Memory in Russia*, Londres, Granta, 2000.

al cabo, estas mejoras materiales y espirituales no borran la catástrofe creciente, ni suprimen la experiencia de la pérdida que ha significado el siglo xx.

Lo que hace interesante la pregunta de Kertész –¿cómo integrar la biografía individual con las vivencias colectivas que se han dado en el siglo xx? ¿Cómo reconocerse en el propio tiempo?– es que, a diferencia del «terrorista moral» o del progresista que representaba Schiller, no se sitúa fuera de la Historia, purificado de ella. No se limita a exclamar «¡Cualquier tiempo pasado fue mejor (o peor)!» y asume, desde dentro de ella, las pérdidas que en la Historia ocurren. Lo que hace interesante la pregunta de Kertész es que no es una pregunta por el progreso o la decadencia, tampoco una pregunta por cómo ocurrió lo pasado: no es una pregunta de historiador. Al preguntar cómo me afecta a mí lo que le ocurrió a otros, por otros, la pregunta se dirige, a la vez, al presente y al pasado, a la dimensión política y la dimensión individual.

#### IV

La respuesta de Kertész es, en cierto modo, la de un moralista. Como los sucesos que la provocan –las catástrofes del siglo xx– son tal índole que la moralidad misma queda desafiada, la respuesta de Kertész no queda exenta de cierta ambigüedad, que discutiremos a continuación. Su propuesta es entender el «Holocausto como cultura», hacer del Holocausto, de la experiencia del Holocausto, un valor, y extraer un saber catártico de él.

En nuestra época, dice Kertész, la vida se ha desvalorizado, se halla afectada de un profundo desánimo, y la raíz de ello se encuentra en «el hecho de reprimir experiencias históricas deprimentes y el saber catártico surgido de ellas»<sup>13</sup>. El ser humano ya no vive su destino sobre la Tierra y ha perdido el derecho, que se gana a base de sufrimientos, a repetir las palabras de Edipo en Colona: «A pesar de todo, mi edad avanzada y la grandeza de mi alma me susurran que todo está bien». Edipo había sabido cargar sobre sí todos sus tormentos, incluso no siendo individualmente culpable de ellos, como él mismo repetía. El hombre de nuestro tiempo, en cambio,

mientras provoca dolores y sufrimientos terribles e incomprensibles a sí mismo y a los otros, imagina que los valores únicos e indestructibles se encuentran en una vida libre de sufrimientos. [...] Y éstos se expulsan a los escenarios de las matanzas, a los *Lager* o los cuartos de interrogatorios de la policía secreta, y, en las sociedades más afortunadas, a las cintas de celuloide de las películas pornográficas sadomasoquistas<sup>14</sup>.

Otras épocas, en cambio, sí habrían sabido elaborar experiencias brutales, que habrían significado un duro golpe para el ser humano, pero sin dejar en él la pura

13. KERTÉSZ, *op. cit.*, p. 42.

14. *Ibid.*

angustia, sino una vivencia enriquecedora y propicia para la maduración: la cultura griega clásica nace de las Guerras Médicas, toda la gran cultura del siglo XIX brota a partir de la caótica vivencia mundial que fueron las guerras napoleónicas y el final del Antiguo Régimen.

Se trataría, para Kertész, de hacer lo propio con el Holocausto, integrándolo en la cultura para obtener de él un saber trágico del mundo y obtener, a través de ello, una catarsis. Se trata de «convertirlo en un mazazo en la historia del espíritu, una llaga viva, en un trauma que queda en la memoria como quedan en el cuerpo las heridas de un accidente grave». Ello conllevaría, claro, integrar en nuestro saber toda la literatura de los campos, formar la nueva sensibilidad estética con las novelas de Primo Levi o con documentales como *Shoa* de Lanzmann. En ningún caso con todo el *kitsch* que define una parte importante de la industria cultural en torno al Holocausto, empezando por *La lista de Schindler* de Spielberg: kitsch es

«cualquier descripción que no implique las amplias consecuencias éticas de Auschwitz y según la cual el Ser Humano escrito con mayúscula –y con él, el ideal de ser humano– puede salir intacto de Auschwitz. Si fuera así, hoy ya no hablaríamos del Holocausto, o a lo sumo, como de un lejano recuerdo histórico, cual es, por ejemplo, la batalla de El-Alamein»<sup>15</sup>. Como si Auschwitz fuera una anomalía que no nos afecta para nada.

El Holocausto es un valor porque: «condujo a un saber inconmensurable a través de un sufrimiento inconmensurable, y esconde por ello una reserva moral inconmensurable»<sup>16</sup>. Sólo así, el saber trágico del mundo, inherente a la moralidad que sobrevive al Holocausto, quizá pueda fecundar, si se conserva, a la conciencia europea que lucha contra su crisis, así como el genio griego que se enfrentó a la barbarie y libró una guerra contra los persas creó la tragedia griega que sirve de modelo eterno<sup>17</sup>.

## V

Con ser justa, la respuesta de Kertész no escapa a cierta ambigüedad que, quizá por no abordar a la vez sus dimensiones pública y privada, amenaza con eclipsar la radicalidad de la pregunta. Pues no puede tratarse, sin más, de superar la «crisis de la conciencia europea», como muy husserlianamente dice el propio Kertész en algún momento. En realidad, aunque deba convertirse en cultura, en *Bildung*, el Holocausto no es un episodio más que deba ser superado en una creación cultural. Antes bien, si su experiencia resulta imposible en última instancia de elaborar, el Holocausto, todo el siglo XX, es precisamente la experiencia de la imposibilidad de construir la historia como una serie de episodios. En realidad, si esa experiencia del siglo resulta imposible de elaborar es porque en ella se rompe un concepto,

15. *Ibid.*, p. 91. Kertész continúa: «considero Kitsch cualquier descripción que procura tratar el Holocausto de una vez para siempre como algo ajeno a la naturaleza humana, y expulsarlo del ámbito de las experiencias del hombre».

16. *Ibid.*, p. 85.

17. *Ibid.*, p. 71.

el de historia, tal como se había formado a partir del siglo XVIII y al que habían recurrido todos los agentes políticos y sociales de los últimos doscientos años. Pues lo usaban, en cierto modo, para elaborar, en una cierta manera –que la realidad ha mostrado claramente deficiente– las experiencias de ese tiempo: eran esos agentes quienes, precisamente, creían poder responder cada vez a una pregunta como la de Kertész, porque esperaban hacer coincidir en ellos la marcha del mundo y su propia biografía. Pero la ruptura de ese contexto histórico en el que podía usarse el concepto de «historia» pone en cuestión, sencillamente, la pregunta misma. En ello estriba la radicalidad de la pregunta de Kertész, pues su desconcierto –que es el de toda su vida, el de su novelística– se da desde el desamparo del moderno que se ha quedado sin historia, pero que como moderno, no puede dejar de preguntarse: ¿quién soy yo en la Historia, en este momento de la Historia?

Así, pues, por un lado, el tiempo actual, tiempo del desastre, ha dejado de ser un momento más en la serie del tiempo, y no puede ser integrado en ella. Pero, por otro lado, el momento actual rompe toda la serie del tiempo al mostrarla como el momento actual. Una vez que se ha percibido la barbarie del Holocausto, se percibe también que esa barbarie siempre ha tenido lugar. Es como si la herida última, por su magnitud, hubiera despertado la sensibilidad hacia todas las heridas anteriores. El ángel de la Historia no ve ya sólo los últimos montones de víctimas, sino todos ellos, y no necesita hacer distinciones entre ellos. La Historia ha sido una catástrofe desde el comienzo, y no desde 1933 (o desde 1917); la mirada se aguza mucho más atrás<sup>18</sup>.

La dicha del ser humano, concluye Kertész, reside «fuera de la existencia histórica, pero no eludiendo las experiencias históricas, sino viviéndolas, apropiándose de ellas e identificándose trágicamente con ellas»<sup>19</sup>. En el plano privado, individual, poder retirarse por fin del escenario del mundo, cansado, herido pero sabio, lleno de una sabiduría catártica, tras haber pasado por la dura prueba de él, es casi un modelo de vida clásico. Hay ciertos individuos a quienes les es dada una vejez así. Kertész, por ejemplo, quien la atestigua en ese diario de senilidad transformadora que es *Yo, otro*<sup>20</sup>. Se quiere parecer más a la vejez de Job, que muere colmado de bienes, que a la del errante Edipo, que muere al menos honrado y colmado de saber. Y nada a la de Lear, quien muere sin consuelo y llorado, tras haberlo visto todo. La dicha del ser humano estaría, entonces, en su duelo individual, que le puede hacer más libre, más sabio, pero que la muerte siempre trunca.

No obstante, la pregunta de Kertész conllevaba, sugeríamos al comienzo, una dimensión pública, política; porque las experiencias imposibles de elaborar eran colectivas, y porque sólo desde alguna perspectiva común es posible plantearse

18. SEBALD, W., *Die Ringe des Saturn*, Fráncfort, Fischer, 1999 (tr. *Los anillos de Saturno*, Madrid, Debate), es una buena muestra de cómo una mirada al pasado, despertada de modo inmediato por la culpa del nacionalsocialismo, puede retrotraerse ya con la misma sensibilidad hasta el Congo Belga o las guerras de los Boxer, en China, por ejemplo.

19 *Ibid.*, p. 49.

20 *Yo, otro*, Madrid, El acantilado, 2001.

cada elaboración individual –más aún si, como en el caso que nos ocupa, ha de ser finalmente «dichosa»–. Pero si hay alguna diferencia entre la perspectiva común y la individual, entre la historia y la biografía, reside ésta en que las colectividades no se hacen viejas, igual que, a pesar de la inmensa literatura al respecto, la humanidad no tiene propiamente edades. Hay, a lo sumo, grupos maduros, pero no viejos.

El duelo público no puede, no puede tener, los rasgos casi dichosos, de cumplimiento de la vida, incluso de una vida trágica, que algunas biografías individuales llegan a exhibir. Y requiere un tiempo más largo que el de una vida humana. Por eso el temor, tan extendido entre las víctimas de la *Sboa*, a que la memoria de lo ocurrido se extinga con sus vidas. Si el duelo de cada individuo se interrumpe con la muerte, el de las comunidades tiene que ser reiniciado cada vez. Claudio Magris lo ha visto con tino: «El mundo no puede ser redimido de una vez para siempre, y cada generación tiene que empujar como Sísifo, su propia piedra, para evitar que ésta se le eche encima aplastándole. La conciencia de estas cosas supone la entrada de la humanidad en la madurez espiritual, en esa mayoría de edad que Kant había vislumbrado en la Ilustración»<sup>21</sup>. Por otro lado, la esfera pública en la que las generaciones levantan la piedra, lejos de constituirse en una voz unitaria –ya sea desgarrada por el dolor o autocomplacida– se compone más bien de voces contrapuestas de duelo, y, en su estado de madurez, apenas podría ser mucho más que el espacio reglado para ellas.

Sabemos que el duelo se cumple cuando asumimos que algo es trágico, que se ha perdido de modo irreparable y ya no se va a recuperar: no ya las vidas de los asesinados, sino la gran cultura centroeuropea, que el nazismo arrasó, o el espíritu liberal, institucionista español, aniquilado por la Guerra Civil y la Dictadura. El duelo no consiste simplemente en el recuerdo –que suele reducirse a un objeto fetichizado de modo monumental–, sino que tiene lugar en el momento en que se patentiza la ausencia definitiva, en que se «hace de nuestra existencia un vacío porque se asume una arbitraria, inmensa e irreparable pérdida»<sup>22</sup>. Ése es el vacío que debe cuidar el espacio público del duelo, a riesgo de que una generación decida llenarlo con su piedra de Sísifo, en lugar de levantarla. En ese momento, que puede parecer de rejuvenecimiento, se pierde la madurez, y se retorna al tutelaje en que las experiencias históricas vuelven a coincidir con la biografía individual, y todo parece «elaborado». Como en la Historia.

21 MAGRIS, C. *Utopía y desencanto*, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 9.

22. PIERA, C., «Introducción» a SEGOVIA, T., *En los ojos del día. Antología poética*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2003, p. 18.