

“principio antropológico”, como un rodeo para explicar que, en verdad, la representación política de la verdad no puede ir en contra de la verdad última: la realidad del hombre.⁷ A Kelsen, de nuevo, le sorprende la ironía de su destino histórico: la representación constitucional no le ahorró en su tiempo la propia tragedia del nacionalsocialismo.

Pasemos por alto las derivaciones teológicas de Voegelin, aunque sin duda este esbozo de teología política resulta interesante. Adentrémonos en sus explicaciones sobre el origen gnóstico de la modernidad, pese a las críticas que no le ahorra Kelsen. Voegelin encuentra en el inmanentismo el principio de su filosofía de la historia. En cierto sentido, no le falta razón al advertir que la raíz de la modernidad puede rastrearse en los orígenes de un pensamiento mesiánico en el que la verdad teológica sobre Dios se evapora con la divinización del hombre.⁸ Y aunque Kelsen ha demostrado que la confianza ciega en el hombre se consagra también en el reconocimiento de sus propias limitaciones; lo cierto es que la conclusión de un visionario como Hölderlin —en el sentido de que todos los cielos terrenales se convierten, al cabo del tiempo, en un verdadero infierno— puede ser el mejor epitafio con el que dar carpetazo definitivo a la existencia histórica. La gran aportación de Voegelin es precisamente ésta: comprender que con la modernidad el problema planteado es esencialmente histórico: ¿cómo dar un sentido a este curso de los acontecimientos que en ocasiones escapan a la conciencia humana, una vez que la ciudad terrenal se ha independizado de la historia de la salvación?⁹

A diferencia de Kelsen, que se aferra a la explicación comúnmente aceptada, Voegelin ofrece una perspectiva nueva que, a partir de entonces, se ha convertido también en un lugar común. El desarrollo de la modernidad puede concebirse de manera ambivalente. De un lado, la interpretación más tradicional, considera que desde la Edad Media se estuvo fraguando una protesta secularizadora; igualmente puede decirse, sin embargo, como hace Voegelin, que la secularización es, en el fondo, una sacralización del orden temporal. A partir de ahí, la historia posterior revela un sentido. La Reforma agudiza la

tensión soteriológica del hombre, en cuya existencia se refuerza, o no, la *certitudo salutis*, pero no se queda ahí. Desvinculado de la religión, nublado el sentido de la transcendencia, el individuo transformará la política con un mensaje de redención terrenal y surgirán las religiones políticas totalitarias. Pero la concepción histórica de la modernidad ha de ser necesariamente cíclica, si se tiene en cuenta que la salvación tan ansiada no podrá realizarse nunca en este mundo. Esto explicaría que, desechados por terribles los mensajes totalitarios, pasada la noche de la historia, el hombre erija de nuevo altares a dioses más paganos que los romanos y los griegos, porque en ellos ya no existe la tragedia de un destino indómito.

Por su propia formación y, como ya hemos explicado, por sus propias coordinadas intelectuales, la filosofía de la historia de Kelsen es completamente diferente. Critica el planteamiento providencialista de Voegelin, al emparentar y relacionar momentos histórico-filosóficos distintos como si fueran hitos relevantes de un plan consciente.¹⁰ Para Kelsen, en cualquier caso, si la historia fuera tal como la dibuja intelectualmente Voegelin, faltaría una etapa tan fundamental como para quebrar el eterno retorno: la ciencia racionalista. En efecto, desde este punto de vista, cualquier explicación que, como la de Voegelin, se traslade a ese mundo trascendental en el que todo cobra sentido, en el que las antítesis son superadas, es una mistificación ilusoria. No es posible concebir la historia si no es como una recopilación de hechos. Más allá de esto, es mejor el silencio.

Como dijimos al comienzo, es imposible salvar la sima que separa ambas concepciones, por lo que estos libros son, en sí mismos, inconmensurables. Insuficiencias, en cualquier caso, de la filosofía contemporánea, que se debate en las fronterizas tierras de la metafísica y la postmetafísica. A lo único que el lector puede agarrarse es a la coherencia de cada uno de los planteamientos, y también a la propia historia personal, esto es, a la deriva de un discípulo, formado en un cálido cobijo, que en última instancia se levanta contra su maestro. De nuevo aparece el destino irónico pesando sobre las ya cargadas espaldas del viejo Kelsen.



EDUCAR DESPUÉS DE AUSCHWITZ

JEAN-FRANÇOIS FORGES
Educar contra Auschwitz

(trad. de Juan Carlos Moreno Romo,
Anthropos, Barcelona, 2006).

Esther Rubio Fedida

Forges se pregunta con Ian Kershaw: ¿cómo hablar con precisión y objetividad de un sistema de gobierno que ha producido el horror en su estado puro? ¿Por qué educar contra Auschwitz? Auschwitz es el ejemplo más representativo de ese horror que ha hecho cuestionarse las bases de nuestra civilización e incluso preguntarse si a la muerte de Dios no se debe añadir la muerte del hombre. La diferencia entre el programa nazi y otros exterminios es que éstos han subordinado las muertes a la lógica económica o a otros propósitos, mientras el nazismo supe-ditaba las técnicas económicas al objetivo del exterminio. Adorno llegó a proclamar que después de la Segunda Guerra Mundial se imponía un nuevo imperativo categórico: “Orientar el pensamiento y la acción de tal modo que Auschwitz no se repita”.¹

Más allá de un interés histórico, de lo que se trata a lo largo de las páginas de este libro es de evidenciar el aspecto educativo de la *Shoah*. La hipótesis de fondo es que sólo una reflexión ética puede evitar que una ideología totalitaria logre arraigar en la sociedad. Dicha reflexión se sostiene en una labor educativa responsable y comprometida. Auschwitz adquiere una dimensión paradigmática que lo convierte en un lugar al cual podemos interrogar y del cual debemos interrogarnos. Los educadores devienen intermediarios entre his-

¹ T. W. ADORNO, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, trad. de A. Brotons, Akal, Madrid, 2005, p. 334.

toría y memoria. Su tarea consistiría en transmitir un acontecimiento histórico cuya función está más allá de la mera adquisición de conocimientos, el recuerdo tiene una función ética, es un valor.

El libro de J. F. Forges se propone como un manual indispensable en el panorama español, ya que la Ley Orgánica de Educación ha reservado un bloque temático dentro de la asignatura Educación para la Ciudadanía dedicado al Holocausto. El texto aborda los debates de mayor complejidad entorno a la *Shoah* y a su vez los presenta con la sencillez pertinente a su objetivo. Este historiador francés que lleva treinta años dedicado a la enseñanza nos muestra que educar contra Auschwitz supone ir más allá de la mera reconstrucción de los hechos históricos, significa “combatir sin descanso la más mínima tolerancia a la más mínima humillación, a la más mínima discriminación, al más mínimo placer sádico” (p. 250).

En primer lugar es preciso encontrar un lenguaje capaz de comunicar y para ello hay que favorecer los espacios de reciprocidad, hay que saber abordar las preguntas del presente y ser extremadamente cuidadosos con los datos. En demasiadas ocasiones las peroratas negacionistas y revisionistas se difunden con una amabilidad discursiva capaz de embelesar a las mentes menos advertidas. Su deslegitimación crítica debe proyectarse sobre la base de informes precisos y testimonios francos. La memoria no es la historia y recordar no es suficiente para comprender. En el primer capítulo se acomete la espinosa cuestión de la incompreensión de Auschwitz, una aproximación mística tolera el peligro de una parálisis del entendimiento; si bien la tragedia es desconcertante, su conocimiento es necesario.

Uno de los momentos fundamentales de la labor es la elección de los documentos en los que apoyar la transmisión de la experiencia, de lo que se ocupa el segundo capítulo. Sería fácil para explicar la magnitud del desastre acudir a la importancia de la cultura judía y su aportación a la civilización europea, que quedó sesgada con la aparición del nazismo, remitiéndose a los grandes nombres: Kafka, Lubitsch, etc. Por el contrario, Forges elige el acercamiento emocional a través

de las vidas de personajes hasta ahora anónimos y que posibilitan mejor la identificación del lector que tiene el libro en sus manos o del alumno al que va dirigido. Siguiendo este sistema, el pasaje *Un relato ejemplar de la Shoah* (pp.119-145) proporciona, además, numerosas claves con las que introducir una comprensión de los mecanismos que hicieron posible la masacre.

A lo largo del tercer capítulo, el autor, a través de la película de Claude Lanzmann *Shoah*, analiza las posibilidades del arte como transmisor de experiencia. Junto con el capítulo siguiente, donde señala los escritos de Primo Levi como esenciales con vistas a un conocimiento del significado del Holocausto, Forges muestra cómo la transmisión de experiencia requiere un gran esfuerzo que no es frecuente encontrar en la mayoría de testimonios o estudios sobre el tema. Tanto la película de Lanzmann como las obras que Levi dedica a Auschwitz trabajan desde el compromiso con la memoria, el objetivo que persiguen consiste en crear testigos, en que la memoria no muera con los supervivientes. Para Levi, esta acción simboliza una victoria definitiva contra el nazismo cuya ideología perseguía la tarea de borrar las trazas de las víctimas. Había motivos suficientes para que el Holocausto fuera denominado en la inmediata post-guerra con el término judío *Hurbn*, cuyo significado es destrucción total, eliminación absoluta. Lanzmann rescata esas huellas confiriéndoles sentido y referencia, va a los lugares mismos de la destrucción, evita deliberadamente escenografías y entrevista a los protagonistas, a las víctimas, pero también a los espectadores y a los verdugos.

A lo largo de sendos análisis sobre las obras de Levi y Lanzmann, Forges señala ambos trabajos como insustituibles a la hora de abordar la tarea educativa del Holocausto. En este punto cabría abrir un importante paréntesis sobre la cuestión de la accesibilidad en nuestro país a los títulos que se nos proponen. Es cierto que la inclusión de un bloque dedicado al Holocausto dentro de la enseñanza obligatoria resulta inestimable y también la noticia de la reciente adhesión a los acuerdos de Estocolmo;² sin embargo, sigue existiendo una inmensa limitación

a la extensa bibliografía y cinematografía sobre el genocidio nazi. Puede que las obras de Levi hayan conseguido finalmente introducirse en el mercado español; pero en cuanto a la película *Shoah*, el espectador español no puede más que dejarse guiar por los comentarios que de ella se hacen.

En última instancia se trata de construir espacios de resistencia contra el totalitarismo. Frente al peligro de caer en la pasividad o la banalización, Forges aboga por asumir la responsabilidad ante los hechos, a través del conocimiento, de la analogía o de la empatía, para llegar a convencerse de que, si hubo algunos que pudieron oponerse, es posible enfrentarse. El peso de la irreparabilidad de cuanto sucedió es tan grande que la necesidad de reparación debe encontrar posibilidades concretas. En este sentido la obra de Levi constituye un legado precioso puesto que insiste en trasladar las responsabilidades a las futuras generaciones.

La publicación de este libro resulta todavía más significativa dados los últimos acontecimientos, el congreso negacionista que tuvo lugar en Irán hace apenas unos meses o el ataque sufrido por el ex deportado Elie Wiesel en San Francisco unas semanas atrás. Cabría, asimismo, señalar un hecho o más bien una tendencia que empieza a tener cada vez más resonancia. Me refiero a la censura que desde ciertas instancias sociales se viene exigiendo a algunos Estados europeos en nombre de las sensibilidades culturales. Existe la pretensión de castigar de forma penal el negacionismo. Parece que en Italia se llevará a cabo una modificación del código penal tipificando los discursos negacionistas como delitos penales. Recordamos las palabras de Adorno donde señala que “el verdadero antisemita se define por su indisponibilidad a la experiencia y al diálogo. Si el antisemitismo se funda principalmente sobre bases objetivo-sociales y sólo marginalmente sobre los antisemitas, entonces estos últimos probablemente habrían tenido que inventar a los hebreos, conforme al chiste nacionalsocialista, si no existieran... Más bien, sería necesario, dirigir los argumentos a los sujetos a los que se habla. Sería necesario hacerles conscientes de los mecanismos que en ellos mismos producen el preju-

² El Foro Internacional de Estocolmo trabaja a favor de la divulgación educativa, por el recuerdo y en pro de la investigación sobre el Holocausto. Actualmente España está en la Task Force como “Estado observador”, que es el paso previo a ser miembro.

³ T. W. ADORNO, *Contro l'antisemitismo*, trad. de F. Felice, Manifestolibri, Roma, 1994, p. 34.

cio racial".³ Encumbrar la Shoah a modo de verdad histórica de Estado conduce a las antípodas de una mirada crítica. Cuando las verdades se imponen desde arriba, rebelarse es justo y por tanto se ofrece a los negacionistas la posibilidad de erigirse en defensores de la libertad de expresión y se corre el riesgo de desligitimar esa misma verdad histórica ya que se excluye la posibilidad de desmontarlas contrastando fenómenos.

La marginación de posiciones negacionistas incumbe a la sociedad civil y el combate definitivo sobreviene en las campañas educativas, en los medios de comunicación y en todos los canales que se encuentren a nuestro alcance. *Educar contra Auschwitz* es un ejercicio en materia didáctica que no debería quedar limitado a las paredes de las aulas sino también a todo aquel que considere imprescindible una reparación histórica.



UN FUSTER FILOSÓFICAMENTE HUMANO, DEMASIADO (O SIMPLEMENTE) HUMANO

GUILLEM CALAFORRA
Dialèctica de la ironia.
La crisi de la modernitat en l'assaig de Joan Fuster

(PUV, Valencia, 2006).

Enric Gil Muñoz

Recuerdo que cuando leí las memorias de Elias Canetti me llamó poderosamente la atención la descripción que hacía de su relación con Karl Krauss. En ella veía un análisis magistral del peligro que acompaña a todo ejercicio de admiración intelectual: el de la subyugación espiritual. La fascinación producida por un determinado autor puede en muchas ocasiones

convertirse, progresiva e imperceptiblemente, en renuncia al propio juicio en beneficio del maestro venerado. Así, el mismo Canetti reconoce avergonzado que él también tuvo sus "judíos": personas que merecían su máximo desprecio solamente porque el gran satírico vienés les había condenado. La reflexión canettiana me impactó tanto porque me recordaba demasiado a mi propia experiencia: me di cuenta de que su ejemplo me servía para comprender mejor la relación que como joven y apasionado lector había mantenido con Joan Fuster. Si empiezo esta reseña con un tono tan marcadamente biográfico es porque creo no ser el único lector que ha experimentado por estas latitudes una sensación similar con respecto al escritor de Sueca. Sin duda hemos sido muchos los lectores que hemos aprendido a pensar gracias al estímulo del gran ensayista, y a un buen puñado de filósofos y escritores con los que con los años nos hemos topado ya les "conocíamos" por los comentarios de Fuster. Seguramente hablar de "conocer" en este contexto sea exagerado: sería más exacto decir que, gracias a las referencias fusterianas, muchos autores y libros ya nos resultaban familiares, que no es lo mismo. Y aquí es precisamente donde radica el problema. Porque, si bien los ensayos del escritor valenciano constituyen una inmensa y preciosa ventana abierta a la cultura en su sentido más humanista y universal, para muchos "fusterianos" lo más valioso es la ventana en sí, y no el paisaje al cual se nos invita a pasar. Podríamos expresar mejor la misma idea con un ejemplo concreto: para cualquier lector crítico (o lo que es lo mismo para el caso, para cualquier fusteriano crítico), un comentario polémico de Fuster contra Hegel constituye un estímulo que incita a la lectura del filósofo alemán, para confrontar el punto de vista del escritor con el nuestro en relación con este pensador; en cambio, para cualquier lector beato (o lo que es lo mismo para el caso, para cualquier fusteriano beato), el mismo comentario significa simplemente que no hay que leer ninguna obra hegeliana: Fuster ya lo ha hecho por nosotros y ya ha sacado las conclusiones pertinentes.

De lo que acabamos de decir se desprende que la única manera de

sortear el peligro de la tiranía constituida por los modelos únicos de pensamiento es precisamente tratar de que no sean únicos: es decir, confrontar su voz con la de otros. Es esto lo que ha hecho Guillem Calaforra en su libro *Dialèctica de la ironia*, y por eso podemos estar de acuerdo con él cuando dice que ha intentado realizar un ejercicio de fusterianismo crítico. Porque Calaforra, a pesar de reconocer su deuda con el intelectual suecano, ha sido de los que se ha negado a quedarse admirando la ventana fusteriana y se ha aventurado por el indefinido pero fascinante paisaje que vamos creando cuando pensamos por nosotros mismos. En este sentido, ha renunciado explícitamente a repetir los lugares comunes de la exégesis fusteriana tradicional (Montaigne, Voltaire, Diderot...) por considerar que por este camino ya no se llegaba a ningún sitio, y se ha propuesto el objetivo de confrontar los ensayos del escritor de Sueca con la obra de algunos pensadores fundamentales en el panorama de la filosofía contemporánea: sobre todo Nietzsche, Weber, la Teoría Crítica (especialmente Adorno y Horkheimer), Foucault, Cioran y algún que otro postmoderno. ¿Y cuál es el resultado de semejante confrontación? Podríamos decir que no es otro que el retrato filosófico de un Fuster de carne y hueso, humano, demasiado (o simplemente) humano, alejado tanto del intelectual infalible fabricado por los fusterianos idólatras como del Satán catalanista y antivalenciano de la extrema derecha (o de la derecha a secas) local. Un Fuster que en ocasiones despierta nuestra admiración porque, en un ambiente social, cultural y político tan estéril como el franquista, demuestra una capacidad para sintonizar con las inquietudes filosóficas del momento sorprendente. En otras, tal vez a causa de ese mismo ambiente, muestra una ignorancia respecto a algunos autores y temas que hoy nos puede chocar. Algunas de sus opiniones nos gustan y otras no, y en la comparación con los autores antes mencionados algunas veces Fuster sale bien parado y en otras no tanto. En definitiva, de la lectura del libro de Calaforra obtenemos nada más ni nada menos de lo que tendríamos que exigir de cualquier estudio sobre cualquier pen-