

## El pensamiento de lo excepcional. Auschwitz, filosofía, historia y representación 75 años después

José Antonio Fernández López<sup>1</sup>

Recibido: 19 de abril de 2019 / Aceptado: 2 de mayo de 2020

**Resumen.** El acontecimiento radical simbolizado por Auschwitz sigue demandando una articulación discursiva, un pensamiento “después de”, setenta y cinco años después de la liberación de los campos. ¿Tiene Auschwitz esa relevancia y significación universal? ¿Son las implicaciones de este acontecimiento tan vinculantes que le hacen trascender los límites de su propia y radical particularidad? Determinar el significado de un acontecimiento como el que simboliza el *Lager* de Auschwitz ha sido y sigue siendo un reto para el pensamiento, con profundas implicaciones estéticas, metafísicas y ético-políticas.

**Palabras clave:** Auschwitz; holocausto; singularidad; representación; límites.

### [en] The thinking of the exceptional. Auschwitz, philosophy, history, and representation 75 years later

**Abstract.** The radical event symbolized by Auschwitz still calls for a discursive articulation, and significant follow-up thinking 75 years after the liberation of the camps. Does Auschwitz have that much relevance and universal significance? Are its implications so binding that such an event transcends the limits of its own radical particularity? To determine the meaning of an event such as that symbolized by Auschwitz *Lager* has been and will continue to be a challenge to Philosophy with profound esthetic, metaphysical and ethical-political implications.

**Keywords:** Auschwitz; holocaust; singularity; representation; limits.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. Radicalidad y singularidad; 3. El instante del silencio; 4. Transgredir los límites. A modo de conclusión; 5. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Fernández López, J.A. (2021): “El pensamiento de lo excepcional. Auschwitz, filosofía, historia y representación 75 años después”, en *Revista de Filosofía* 46 (2), 271-292.

---

<sup>1</sup> Universidad de Murcia  
joseantonio.fernandez13@um.es

## 1. Introducción

A finales de 1944, Hannah Arendt y Theodor W. Adorno marcan con sendos trabajos el punto de partida de la reflexión filosófica sobre la *Shoá*. La idea de una especificidad o singularidad del genocidio del pueblo judío –que se está llevando a cabo aún en esos momentos en Europa–, empieza a cobrar forma. En su ensayo „Organisierte Schuld”, Arendt plantea las bases para la comprensión del proceso de exterminio. La dinámica genocida es definida por la pensadora alemana como el desarrollo de una “maquinaria de muerte”, cuyo funcionamiento solo estaba resultando posible gracias a la participación directa de numerosas “personas normales” y a la pasividad cómplice de porción significativa del pueblo alemán.<sup>2</sup> Ya en esta época comienza a gestar su controvertida concepción de la “banalidad del mal”, desde la precisión de que los actores de la Solución Final no eran simples criminales y sádicos, sino individuos con la “normalidad” del talante pequeñoburgués de Himmler.<sup>3</sup> Para la autora de *Eichmann en Jerusalén*, cuatro son los aspectos fundamentales del proceso de exterminio de los judíos en Europa: su carácter industrial, “fábricas de la muerte” como resultado de la alianza del antisemitismo racial con la técnica moderna; la complejidad burocrática de esa “monstruosa máquina de la masacre administrativa”; la supuesta “normalidad” de sus ejecutores; su finalidad, por último, de aniquilar la individualidad de los hombres, la “dominación total”, exacerbada en el ensañamiento contra el pueblo judío.<sup>4</sup> Como consecuencia de todo ello, afirma, nos hallamos ante un “fenómeno radicalmente nuevo” que desborda el marco de cualquier otro genocidio conocido en la historia, superando no sólo “la capacidad de comprensión de la gente, sino también el marco y las categorías del pensamiento la acción políticos”.<sup>5</sup> El énfasis en esta singularidad es compatible en Arendt, sin embargo, con una visión del fenómeno de totalitarismo que equipara las experiencias de “dominación total” del nacionalsocialismo y el bolchevismo. Ambas ideologías totalitarias, afirma la pensadora, se despliegan en el siglo XX como un proyecto que, más allá de la transformación política y revolucionaria de la sociedad, buscará “la transformación de la misma naturaleza humana”; una praxis, expresión de un sistema, que alumbró en la historia contemporánea la emergencia de una realidad con capacidad para destruir todas las normas conocidas, un “mal radical” que propiciará el que “todos los hombres se tornen igualmente superfluos”.<sup>6</sup>

A partir de sus experiencias en el juicio que en 1961 se llevó a cabo contra Adolf Eichmann en Jerusalén, Arendt desarrolla, envuelta en una enorme controversia, una revisión filosófico-jurídica en torno a la naturaleza de los crímenes nazis.<sup>7</sup> La tipología de los delitos contra la humanidad perpetrados por el nacionalsocialismo, simbolizados por Auschwitz, son el otro eje en el que, para Arendt, reside su singularidad. Distingue la autora tres tipos de delitos contra los hombres, dos de ellos ya conocidos y uno que representa un *novum* y del cual el “universo concentracionario” es símbolo. En efecto, la persecución y exterminio del pueblo judío fue un “crimen nacional”, en el seno de un Estado determinado, la

<sup>2</sup> Arendt (2004), p. 39.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>4</sup> Una síntesis de la cuestión en Traverso (2001), pp. 86-87. Sobre la cuestión, Morgan (2001), pp. 9-27.

<sup>5</sup> Arendt (2004), p. 40.

<sup>6</sup> Arendt (1999), pp. 680-681.

<sup>7</sup> Las encontramos, básicamente, en el epílogo y *post scriptum* de la obra. Arendt (1999), pp. 383-449.

Alemania nazi, contra una minoría a la que se le negaron sus derechos fundamentales. En segundo término, fue un “crimen internacional”, dado que Alemania presionó y violentó a otros estados para que solucionaran su “cuestión judía”. Y, por último y como excepcionalidad, inaugura una nueva categoría, una nueva figura, el “crimen contra la humanidad”, ese salto cualitativo que se produce cuando se decide que no sólo hay que expulsar y despojar de derechos, sino también eliminar físicamente a un grupo humano. Es en este último aspecto, en el hecho de que sólo a raíz del exterminio perpetrado por los nazis el mundo sintiera la necesidad de inventar esta figura jurídica, en la clara conciencia de que el mal había alcanzado un grado hasta entonces inimaginable, donde descansa, en medio del horror incesante del mundo, la singularidad de Auschwitz.<sup>8</sup>

Por su parte, en otoño de 1944, Adorno comienza a trabajar en una serie de textos –incluidos posteriormente en *Minima Moralia*–, en los que señala el *novum* y la singularidad de la *Endlösung* que ha desencadenado la muerte de millones de judíos: “¿Qué espera aun esa cultura? [...] ¿cabe imaginar que lo ocurrido en Europa no tenga consecuencias, que la cantidad de víctimas no se transforme en una nueva cualidad para la sociedad entera, en la barbarie?”<sup>9</sup> Desde una perspectiva dialéctica, Adorno destaca la paradójica relación existente entre el *novum* absoluto de Auschwitz y las violencias del pasado, con las que comparte una filiación teleológica. Auschwitz representa, para la historia de Occidente, tanto una ruptura como una continuidad. En sus *Tesis de filosofía de la historia*, Walter Benjamin ya había advertido sobre la ingenua creencia en la inevitabilidad del progreso de la historia, deformación epistemológica que, como una suerte de espejismo, ofrecía la imagen confiada de un devenir histórico ajeno a la catástrofe: “no es en absoluto filosófico el asombro acerca de que las cosas que estamos viendo sean todavía posibles en el siglo XX”.<sup>10</sup> Existe, pues, piensa Adorno, como un brote anómalo y excepcional en el árbol del sufrimiento histórico, un acontecimiento catastrófico dotado de una “especificidad de orden cualitativo”. No pueden establecerse analogías simplistas entre Auschwitz y los cataclismos del pasado, como distintos grados de un mismo horror, aunque sí es posible establecer una genética que determine el inevitable parentesco entre uno y otros:

Es innegable que los martirios y humillaciones jamás experimentados antes de los que fueron transportados en vagones para el ganado arrojan una intensa y mortal luz sobre el más remoto pasado, en cuya violencia obtusa y no planificada estaba ya teleológicamente implícita la violencia científicamente concebida. La identidad reposa en la no identidad [...] Decir que siempre ha sucedido lo mismo es falso en su inmediatez, más verdadero considerado a través de la dinámica de la totalidad.<sup>11</sup>

A partir de la singularidad del Holocausto, simbolizada por el *Lager* de Auschwitz, y en virtud de la especificidad cualitativa que permite establecer un “antes” y un “después” de este “acontecimiento radical”, Adorno entiende la existencia de unas novedosas implicaciones éticas de carácter imperativo. Los hechos históricos han

<sup>8</sup> Arendt (1999), pp. 404-406. Una revisión de la cuestión en Mate (2003a), pp. 55-56.

<sup>9</sup> Adorno (2004), pp. 60-61.

<sup>10</sup> Benjamin (1990), p. 139.

<sup>11</sup> Adorno (2004), p. 244.

negado la factibilidad optimista del viejo imperativo categórico kantiano, han cuestionado su visión ilustrada de un sujeto capaz de construir universalmente conocimiento y ética en el escrupuloso marco de la razón. Para Adorno, Auschwitz ha determinado el fin de una visión autocomplaciente del ser humano, válida hasta entonces. Repensar radicalmente los ideales de las Luces –más allá de la censura reaccionaria de sus fundamentos– es posible sólo a partir de una crítica de estos que permita recuperar su auténtico valor emancipatorio. En virtud de la novedad trágica fundacional de Auschwitz, un nuevo imperativo moral puede y debe ser articulado: “Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante”.<sup>12</sup> Una paradoja excesiva e irresoluble brota de esta obligación: siendo necesaria la fundamentación de un novedoso principio ético que dé respuesta a un reto epistemológico nunca concebido, sin embargo, el intento de dicha fundamentación es una forma de despropósito moral (“tratarlo discursivamente sería un crimen”). La monstruosidad de lo ocurrido es tan grande, se afirma, que la exigencia de establecer sus implicaciones sería incurrir en lo inhumano, ya que podría entenderse como una negación de lo evidente.<sup>13</sup>

En 1949, el mismo año que retorna a Alemania para enseñar temporalmente en Frankfurt, Adorno escribe su ensayo „Kulturkritik und Gesellschaft”.<sup>14</sup> El trabajo es producto de su análisis crítico de un variado repertorio de articulaciones culturales europeas que, a su juicio, evidencian el anquilosamiento de la comprensión burguesa de la cultura.<sup>15</sup> Adorno afronta la interpretación de la transformación del sentido del término “cultura” y del “fenómeno de la cultura” en la sociedad tras el fascismo y la *Shoá*. La singularidad de Auschwitz como fenómeno, exige el que sea pensado en la cultura que lo ha propiciado: “Quien defienda la conservación de la cultura radicalmente culpable y mezquina se convierte en cómplice, mientras que quien rechaza la cultura promueve directamente la barbarie que reveló ser la cultura”.<sup>16</sup> Adorno insiste en la idea de que una cultura resucitada tras Auschwitz es una farsa, lo cual no le impide afirmar que un mundo que ha superado la prueba del genocidio, aunque sólo sea porque ha sobrevivido físicamente, no puede prescindir del arte y la representación, eso sí, ya diferentes, imperativamente anamnéticos.<sup>17</sup> En este sentido, en la certidumbre de que tras el exterminio de millones de seres humanos la cultura sólo puede ser la expresión de una experiencia dialéctica negativa, el “reflejo estético de una herida que rechaza tanto el consuelo de lo lírico como la pretensión de recomponer una totalidad fragmentada”.<sup>18</sup> El destino del arte y del filosofar es ser el eco de un lamento, la expresión del silencio y de la constricción: “escribir un poema después de Auschwitz es un acto de barbarie y eso también corroe al conocimiento, el cual afirma por qué se ha vuelto imposible escribir poemas hoy”.<sup>19</sup> Es de gran significación que el mismo año que aparece “Crítica de la cultura y sociedad”, el autor publicara por vez primera su ensayo radiofónico „Rede über Lyrik

<sup>12</sup> Adorno (1992), p. 365.

<sup>13</sup> Ibid. p. 358.

<sup>14</sup> Publicado en 1951, es reeditado en el volumen *Prismas* (1962), pp. 9-30.

<sup>15</sup> Olschner (1997), p. 691.

<sup>16</sup> Adorno (1992), p. 367.

<sup>17</sup> Cfr. Traverso (2001), p. 133.

<sup>18</sup> Wolin (1992), pp. XXII-XXIII.

<sup>19</sup> Adorno (2008), p. 25.

und Gesellschaft”. El arte es imprescindible, pero Auschwitz, a su vez, condiciona la expresión estética, forzándola hasta los límites de su propia capacidad representativa de modo que sea obligado a pensar y articular su propia imposibilidad, no tomando su derecho a la existencia sin más como evidente.<sup>20</sup>

Más allá de lo paradójico y de su “instante de silencio”, a despecho de la tentación de transformar lo histórico en una forma de inoperante sublimidad invertida, el acontecimiento radical simbolizado por Auschwitz sigue demandando una articulación discursiva, un pensamiento “después de”, setenta y cinco años después de la liberación de los campos. ¿Tiene Auschwitz –nos preguntamos en el presente artículo– esa relevancia y significación universal? ¿Son las implicaciones de este acontecimiento tan vinculantes que le hacen trascender los límites de su propia y radical particularidad? ¿Cuál es la carga de problematicidad, los límites discursivos y el reto para el pensamiento que representa la *Shoá*?<sup>21</sup> Y, por último, ¿qué relación existe entre la dimensión histórica y filosófica de Auschwitz y el testimonio de los supervivientes en la consideración del Holocausto como un hecho “necesario”, “especial”, “singular” o “imperativo”? Determinar el significado de un acontecimiento como el que simboliza el *Lager* de Auschwitz ha sido y sigue siendo un reto para el pensamiento, una empresa de imbricadas implicaciones, un territorio donde lo ético, lo metafísico y lo estético se entrelazan en una búsqueda singular, marcada por la negatividad de su fuente.

## 2. Radicalidad y singularidad

Las dimensiones y características del exterminio del pueblo judío perpetrado por el nacionalsocialismo durante la Segunda Guerra Mundial desbordan la memoria reciente o lejana de otros fenómenos similares. El concepto de “crimen contra la humanidad” fue formulado en la inmediata posguerra como respuesta casi en exclusiva a este genocidio, sin olvidar, por su puesto, que el Acuerdo de Londres (8-VIII-1945), por el que se establecía el estatuto del Tribunal de Núremberg, definía dichos “crímenes contra la humanidad” en un sentido universal: “el asesinato, exterminio, esclavitud, deportación y cualquier otro acto inhumano contra la población civil, o persecución por motivos religiosos, raciales o políticos”.<sup>22</sup> No existiendo ningún género de duda con respecto a la magnitud de los crímenes perpetrados por Alemania entre 1939 y 1945 y la diversidad étnica, religiosa y política de sus víctimas, no es menos cierta la compleja singularidad de su fijación genocida contra el pueblo hebreo. De ella brotan implicaciones histórico-filosóficas y la fuerza negativa de su universal actualidad. Vamos a realizar, a continuación, un breve recorrido por algunos de los análisis histórico-filosóficos más significativos al respecto, desde una perspectivación que, más que un intento de abordar exhaustivamente el pensamiento

<sup>20</sup> Adorno (2005), p. 51.

<sup>21</sup> De uso generalizado por los estudiosos de la Solución Final a partir de los años sesenta del siglo pasado, “holocausto” es el *olokaustos* con el que la Biblia Septuaginta traduce el hebreo *olá*, “sacrificio ígneo” o “ascendente”. Por su parte, *shoá*, que significa “catástrofe”, se utiliza compartiendo campo semántico con *jurban*, “destrucción”. Estos dos términos enfatizan la magnitud y la trascendencia de la destrucción de las comunidades judías de Europa. Salvo excepciones, donde el énfasis en uno u otro término es la evidencia de una consideración particular sobre el acontecimiento, los tres pueden usarse como sinónimos.

<sup>22</sup> Sobre este asunto, cfr. Glaser (2008), pp. 55-70; Huhle (2011), pp. 43-76.

y la obra de estos autores, quiere detenerse críticamente en su indagación en la singularidad histórico-filosófica de la *Shoá* simbolizada por el *Lager* de Auschwitz, así como en sus implicaciones.

Emil L. Fackenheim, en su examen de lo que define como “voz imperativa de Auschwitz”,<sup>23</sup> opta por establecer una interpretación de los hechos históricos dentro de un marco midrásico que pone el énfasis en la idea de “acontecimiento radical”, asimilando desde una hermenéutica judía el Holocausto. La consideración del genocidio judío exige remontarse “mucho antes de Hitler”, a una fase de la historia contemporánea donde el crimen fue contemplado y anticipado. Para Fackenheim, la *Shoá* presenta una doble singularidad. Por un lado, no tiene parangón en la historia judía y, en segundo término, tampoco lo tiene en la historia universal, dicho esto último con las oportunas matizaciones. La singularidad de Auschwitz en el conjunto de la historia universal estriba en que, mientras que en otros genocidios pueblos enteros han sido históricamente aniquilados por luchas de poder, por el territorio, la riqueza o el provecho propio, el asesinato nazi del pueblo judío no respondió a ningún fin de este tipo, ¿por qué si no esos esfuerzos ímprobos realizados a la vez para detener a un sólo judío, por qué esa sistematicidad y organización? El Holocausto “fue un proyecto *ideológico*; era la aniquilación por la aniquilación, el asesinato por el asesinato, el mal porque sí.”<sup>24</sup> Más incontestablemente único que el propio crimen, fue la situación de las víctimas. Los albigenses o los cátaros murieron por su fe, cientos de miles de creyentes, de militantes políticos, han muerto por sus ideales y, en parte, consolados y protegidos por ellos, pero “el millón largo de niños judíos asesinados en el holocausto nazi no murieron ni por su fe, ni a pesar de su fe, ni por razones desligadas de la fe judía. Dado que la ley nazi definía como judío a quien tuviera un abuelo judío, fueron asesinados a causa de la fe judía de sus bisabuelos.”<sup>25</sup> Victimarios y víctimas convierten el genocidio de los judíos europeos en “único”, lo cual no quiere decir que “sea un crimen mayor o más trágico que todos los demás”.<sup>26</sup> En este sentido, recuerda Fackenheim cómo, por ejemplo, el destino de los gitanos perseguidos por los nazis es, por lo menos en un cierto sentido, más trágico, ya que nadie se encarga de recordarlos. Pero existe una “diferencia” esencial entre ambos exterminios, a pesar de tratarse en los dos casos del producto de los perversos desvaríos ideológicos del nazismo, a saber, la ausencia de una propaganda organizada y cargada de tanto odio, con tantas implicaciones en la vida social y política, tan sistemática y exhaustiva, que fuese comparable a la lanzada contra los judíos. Por eso es lícito preguntarse, afirma, de dónde ese odio injustificado, infinito, “dirigido indiscriminadamente contra adultos y niños, santos y pecadores, y tan implacablemente llevado a la acción”.<sup>27</sup>

Desde su novum de iniquidad, la interpelación que la *Shoá* plantea al pensamiento es de tal magnitud, afirma Fackenheim, que confrontado con este acontecimiento el discurso filosófico-teológico se torna silencio u omisión.<sup>28</sup> Frente al Holocausto, no sólo la filosofía heideggeriana se revela “inauténtica”, sino que la sombra de

<sup>23</sup> Cfr. Fackenheim (1982), pp. 9-14; (2002), pp. 91-125. Un análisis de sus planteamientos en Cohn-Sherbok (1996), pp. 43-54; Patterson (2008), pp. 92-120.

<sup>24</sup> Fackenheim (2002), p. 96.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 97.

<sup>28</sup> Cfr. Fackenheim (1982), pp. 190-193.

una sospecha parece cuestionar a toda una variada amalgama de formas de pensar. Que Heidegger, que nunca habló de la culpabilidad alemana, tampoco lo hiciera de la “culpabilidad del pensamiento”, no es excepcional, si bien no puede negarse que filosofara en el anverso de lo que el nazismo ha significado para la historia, por ejemplo, en su *Carta sobre el humanismo*.<sup>29</sup> Pero, Karl Jaspers, quien si realiza una indagación en profundidad en la culpa del pueblo alemán, lo hace al margen del Holocausto. Entre los grandes nombres de la teología cristiana, la nómina de los que obvian la catástrofe le resulta escandalosa al autor de *To Mend the World*. Karl Barth, que describe el Holocausto como la mayor catástrofe judía de la historia, parece no entender que también este acontecimiento es, intrínsecamente, una “catástrofe cristiana” de magnitud sin parangón. Por su parte, Paul Tillich o Rudolf Bultmann, profundamente interesados antes de la guerra por la dimensión existencial de las grandes experiencias fiduciales, hablarán tras la guerra de idolatría, de hermenéutica y de exégesis bíblica, “como si nada hubiera sucedido”. De modo que, cabe, pensar, afirma Fackenheim, que tal vez nos hallemos ante la posibilidad de que el Holocausto, como ruptura radical de la historia, signifique “no sólo la puesta en cuestión de este o aquel pensamiento, sino del pensamiento en sí mismo”.<sup>30</sup> Por el lado del pensamiento judío, aunque las dificultades de la reflexión ante a la *Shoá* son de una naturaleza completamente distinta, los resultados de este pensar terminan generando en torno a sí el halo de una similar “inautenticidad”. Ya sea por el peso del trauma (Isaac Deutscher), por el escapismo de una metafísica utópica que sublima su supuesto análisis crítico de la realidad (Ernst Bloch), o por una suerte de escapismo –comprensible y genuino– hacia el pasado (Martin Buber o Abraham J. Heschel), a juicio de Fackenheim, para todos estos autores la *Shoá* determina una forma de clausura filosófica.<sup>31</sup> ¿Definitiva? Frente a la lógica de la destrucción y la parálisis del pensamiento, un novum no de iniquidad que impugna el pensamiento, sino un germen que pretende suscitarlo se abre como posibilidad y obligación para “reparar el mundo”. Vinculado a la memoria general de las víctimas, se singulariza en todos aquellos actos de resistencia ofrecidos por las víctimas a lo largo y ancho del Tercer Reich. La inmersión filosófica anamnética en el hecho de su resistir, el “carácter ontológico” de esta resistencia aporta una luz nueva y reveladora sobre la naturaleza de “aquello a lo que se resistió”.<sup>32</sup> Un discurso en los límites del pensar sobre los límites de la humanidad, una filosofía moral donde el “ser judío después de Auschwitz” se abre como posibilidad de condición humana universal.

El historiador israelí Yehudá Bauer, uno de los grandes especialistas en historia de la *Shoá*, ha indagado en la comprensión del Holocausto como paradigma de genocidio y como un fenómeno histórico con unas implicaciones esenciales para la crítica histórica contemporánea.<sup>33</sup> Para él, la *Shoá* se ha convertido en un paradigma comparativo frente al que se confrontan otros fenómenos históricos que aparentan presentar ciertas similitudes, una circunstancia que es tanto negativa, por el evidente riesgo de trivialización del acontecimiento, como positiva, dado que lo convierte en un instrumental legítimo para una aplicación ética y pedagógica en la lucha contra

<sup>29</sup> Véase sobre este asunto Esposito (2006), p. 242 y ss.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 193. Sobre la posición de la teología cristiana después de Auschwitz en Fackenheim, véase McGarry (1988), pp. 117-136.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 194-197. Sobre este asunto, véase Morgan (2001), pp. 181-191.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>33</sup> Entre sus aportaciones: *A history of the Holocaust* (1982, 2001) y *Rethinking the Holocaust* (2001b).

el racismo y la intolerancia, contra el revisionismo y los nuevos brotes antisemitas. Bauer explora, en primer lugar, la genética del Holocausto desde el análisis del fracaso de la asimilación, el papel de los judíos en la Europa de entreguerras y los fundamentos del antisemitismo nazi. Para “comprender” el Holocausto en toda su singularidad hay que comprender la historia que le precede, “una historia ubicada en su propio contexto, la vida del pueblo judío y sus relaciones con el mundo no judío”.<sup>34</sup> Llegados al análisis del propio acontecimiento, la pregunta inevitable es si el Holocausto tuvo características que no existieron ni existen en ninguna otra forma de genocidio. Cuando se discuten elementos sin precedentes en un fenómeno social, la pregunta inmediata es ¿sin precedentes en comparación con qué? Por medio del método comparativo y tomando en cuenta que el horror del Holocausto no es que se desvió de las normas humanas, sino que no lo hizo, Bauer pasa revista distintos ejemplos históricos de genocidios, desde el armenio al tutsi, pasando por el de los gitanos, para llegar a la conclusión de que el Holocausto es una “forma extrema de genocidio”.<sup>35</sup> En síntesis, sus características diferenciadoras serían las siguientes: prevalencia de lo ideológico sobre lo pragmático; carácter global, universal, no limitado geográficamente; su planificada totalidad; el paroxismo diferencial de la humillación padecida por los judíos en el universo concentracionario, a pesar de compartir la misma clase de reclusión que otros prisioneros; la lógica interna del ataque nazi a los judíos, convertidos por aquellos en el “remanente sobreviviente simbólico de los valores y herencia que la revolución nacionalsocialista quería destruir”.<sup>36</sup> A despecho de interpretaciones sublimadoras, para Bauer, entender Auschwitz como un lugar “de otro planeta”, vedado para su representación e interpretación a excepción de los testigos directos, es un forma de mixtificación de consecuencias funestas, una visión ritual y misteriosa. La singularidad de Auschwitz como “forma extrema” de genocidio no es óbice para que de ella emane una comprensión universalizadora de carácter moral. La posibilidad de formular una interpretación filosófica de la *Shoá* pone al descubierto la relación dialéctica entre particularidad y universalidad del horror. De ella se extrae una grave advertencia: vivimos en una era en la que otros Holocaustos son posibles: “el Holocausto se produjo por factores que existen aún en el mundo, factores reconocibles aún [...] Si esto es así, ¿quién puede vaticinar qué pueblos pueden ser las víctimas futuras, ¿quiénes los perpetradores?”<sup>37</sup>

No es la pura teoría sino el testimonio de las víctimas, lo que ha conferido significación teórica al “sufrimiento de Auschwitz”. A partir de una lectura del imperativo categórico adorniano, Reyes Mate ha distinguido tres niveles o escenarios que conforman el debate en torno a la singularidad o ejemplaridad negativa que simboliza el *Lager* por antonomasia: moral, histórico y epistémico. Su objetivo es abrir a la reflexión crítica si Auschwitz es un hecho histórico con unas características únicas, o si es el mal más perverso imaginable o si tiene unas consecuencias para la reflexión teórica que no las tiene ningún otro acontecimiento”.<sup>38</sup> En primer lugar, con respecto a la singularidad histórica, en la línea de lo apuntado por Arendt, Fackenheim

<sup>34</sup> Bauer (2001), p. 14.

<sup>35</sup> Cfr. Bauer (2016), pp. 154-160.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>37</sup> Bauer (2001), p. 232. En este sentido, los estudios más recientes sobre la singularidad de la *Shoá* han puesto el énfasis en la importancia de sus implicaciones políticas, morales, pedagógicas y no tanto en la identificación de su carácter diferencial. Así, por ejemplo, Rosenbaum (2018).

<sup>38</sup> Mate (2003a), p.61.



y Bauer, existe un consenso generalizado sobre las características originales que la distinguen de otras tragedias de la historia. A las razones ya esbozadas por Arendt, deben añadirse dos matizaciones: tal como afirma Eberhard Jäckel, por primera vez en la historia, un Estado toma la decisión de eliminar a un grupo humano en su totalidad, poniendo al servicio de esta idea todos los medios tecnológicos de una potencia industrial; junto al punto de desmesura no alcanzado hasta entonces en la ya de por sí historia criminal del siglo XX, la esencia de Auschwitz descansa también en la perversa negación de la historia operada por los nacionalsocialistas, “la negación del crimen dentro del crimen mismo”, como ha destacado Pierre Vidal-Naquet, organizarlo para que no hubiera testigos ni restos materiales que pudieran testimoniar el horror.<sup>39</sup> En segundo lugar, la singularidad moral de Auschwitz plantea la aceptación de la existencia de “una jerarquización del mal”, del sufrimiento de las víctimas. Cree Mate que si la filosofía, desde Sócrates hasta nuestros días pasando por Kant, no ha tenido dificultad en establecer una “graduación objetiva del mal”, puede reconocerse que “en Auschwitz, una fábrica de la muerte sin más objetivo y motivación que la propia muerte, la maldad humana alcanza una cota hasta entonces desconocida”<sup>40</sup>. Esto no es óbice para afirmar, a la vez, que es imposible establecer un ranking en el sufrimiento subjetivo de las víctimas, algo estúpido, injusto y macabro. Por último, la singularidad epistémica es el resultado de un cuestionamiento de enorme relevancia filosófica: ¿es Auschwitz una novedad para el pensamiento de tal trascendencia que ya es imposible pensar como antes? Siguiendo a Adorno, Mate ilustra la dualidad del carácter fundacional de Auschwitz: la exigencia ética, derivada de la catástrofe, de que “esto no se repita”, una ética más allá del puro deber moral kantiano que apela a la responsabilidad humana, para que “nunca ningún hombre vuelva a estar solo frente a ese mal”; una nueva comprensión del concepto de “verdad histórica”, cuya matriz es anamnética y que tiene como condición indispensable el “dejar hablar al sufrimiento”.<sup>41</sup> Como corolario, Auschwitz debe ser considerado como algo más que un “crimen contra la humanidad”, entendido en sentido jurídico, ya que su esencia es radicalmente antropológica: “un atentado contra la integridad de la especie, contra el tipo de hombre que hemos conocido, de suerte que algo fundamental de la humanidad ha quedado dañado”.<sup>42</sup>

No deja de ser curioso, en el debate sobre la singularidad del Holocausto, el modo en el que la argumentación histórica, respaldada por una metodología de la investigación, a partir de unos hechos determinados y confrontada dialéctica y comparativamente con otros distintos, estimula otras formas de discurso intelectual donde prevalece una visión metafísico-moral. Un ejemplo de esta posición la encontramos en la obra de George Steiner. Convencido de la “incomparabilidad histórica” de la *Shoá*, desde una postura crítica con esos singularizadores que podríamos denominar “exclusivistas” plantea, sin embargo, una concepción –permítasenos la paradoja– “extremadamente singular”, una lectura teológica en clave negativa de la substancia íntima del Holocausto. Su aproximación al nudo epistemológico representado por Auschwitz puede situarse en el contexto de un análisis general de la idea de cultura, una crítica del pesimismo cultural desarrollado desde finales de la II Guerra Mundial. Este análisis,

---

<sup>39</sup> Ibid., pp. 63-64; Jäckel (1987), p. 118; Vidal-Naquet (1991), p. 416.

<sup>40</sup> Mate (2003a), p.62.

<sup>41</sup> Cfr. Adorno (2004), p. 60.

<sup>42</sup> Mate (2003a), p.74.

entiende Steiner, exige la comprensión más plena posible de la fenomenología de los asesinatos masivos producidos en Europa, “desde el sur de España hasta las fronteras del Asia rusa entre 1936 y 1945”.<sup>43</sup> En un plano filosófico radicalmente opuesto al adorniano, sin embargo, Steiner comparte con el autor de *Minima moralia* la idea de las implicaciones que para la cultura occidental tiene el rastro de muerte que sirve de hiato para la historia del siglo XX. Sorprende a Steiner el que intelectuales como T. S. Eliot, preocupados, en apariencia, por hallar la determinación del futuro de esta cultura, pocos años después del fin de la guerra, parecieran obviar aquello que había trágicamente acontecido ¿Cómo, sólo tres años después de estos hechos, “después de haberse dado a conocer en el mundo acontecimientos que alteraban nuestro sentido de los límites de la conducta humana”, era posible escribir un libro sobre la cultura y no decir nada de semejante cuestión, se pregunta Steiner?<sup>44</sup>

Una renuencia está asociada a estos “acontecimientos”, brota de los mismos hechos históricos. Su complejidad y resistencia al análisis, ya sea desde una perspectiva histórico-social, desde un estudio psico-patológico de la conducta de masas o en la línea de un análisis psiquiátrico de líderes individuales enfermos, determinan en Steiner una constatación a cuya luz emprende un itinerario reflexivo no exento de riesgos: un *mysterion*, en el sentido teológico propio, vinculado al odio y que sobrevive “aún” en Europa Oriental sin que esté ya presente su objeto.<sup>45</sup> Este “aún” de *En el castillo de Barba Azul* es 1971, quince años, por lo tanto, antes del polémico „Vergangenheit, die nicht vergehen will” de Ernst Nolte y del inicio de la *Historikerstreit*, que tuvo a Jürgen Habermas como oponente principal de las tesis del primero. Como recordamos, Nolte negaba la singularidad del régimen nacionalsocialista alemán, objetando que bajo el terror estalinista se habían cometido crímenes que incluso superaban a las atrocidades nazis y afirmando, como consecuencia de lo anterior, que la causa última del auge del fascismo alemán no había sido otra que una reacción defensiva frente al beligerante y expansivo bolchevismo.<sup>46</sup> Lejos, por supuesto, de estas tesis, y aún tratándose de un intelectual no contagiado por la gnoseología preventiva frente al fenómeno histórico del Gulag –en un tiempo en el que la mudez ante las consecuencias del totalitarismo soviético contagiaba a casi toda la intelectualidad europea– sin embargo, no cree Steiner que la *Shoá* pueda considerarse un suceso equiparable a otros genocidios, perpetrados antes de o durante la Segunda Guerra Mundial.

Ni “ontológicamente” ni en lo referido a la “intencionalidad filosófica” es posible asimilar Auschwitz a cualesquiera otras experiencias históricas.<sup>47</sup> La raíz de esta diferencia es la presencia de un desequilibrio estructural en la cultura de Occidente, manifestado en “la relación entre la vida instintual y la vida religiosa” y que se sintetiza en la perversidad intrínseca de la frase de Hitler “la conciencia es un invento judío”.<sup>48</sup> Para comprender el origen del horror es necesario remontarse muy

<sup>43</sup> Steiner (2001), p. 52.

<sup>44</sup> *Ibid.* p. 53. Cfr. Eliot (2003).

<sup>45</sup> Steiner (2001), p. 55.

<sup>46</sup> Los textos con los que se inicia la polémica en Piper (1987), pp. 45 (Nolte) y 62-68 (Habermas). Para la recepción de esta, entre la amplia bibliografía, véase Kailitz (2001).

<sup>47</sup> Steiner (2001), p. 55.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 56. La manida cita original puede encontrarse en Rauschnig (2013), p. 220. Una reflexión sobre su alcance filosófico en Ojakangas (2013), p. 28. Sobre este asunto en Steiner, véase Kremer (2003), pp. 1207-1213.

atrás, tanto que resulta casi una confrontación con lo más atávico de la conciencia de alteridad del sujeto humano, tan lejos como el nacimiento del concepto del Dios mosaico, que impone al espíritu humano unas exigencias inaccesibles a lo corriente, no imaginables, vedadas a la representación y a la decibilidad del discurso: “nunca se impuso al espíritu humano exigencia más feroz, más cruel, pues el espíritu humano tiene una tendencia compulsiva, orgánicamente determinada, a la imagen, a la presencia representada”.<sup>49</sup> La historia de Occidente es la historia de esta condena, del insoportable peso de una conciencia trágica y escindida. Por ello, la “muerte de Dios” nietzscheana es tan sólo un primer acto en una búsqueda de la liberación por parte de la conciencia occidental del peso insufrible de una condena vinculada coercitivamente desde lo que le es más propio en su relación con el “Dios de Moisés y de Aarón”. En *La gaya ciencia* se ofrece una liberación que no está al alcance de las masas, sólo está al alcance del genio psicológico de Nietzsche, de modo que la cultura occidental tenía una opción mucho más sencilla y monstruosa:

Al dar muerte a los judíos, la cultura occidental extirparía a quienes habían ‘inventado’ a Dios, a quienes habían declarado, de manera imperfecta pero obstinada, su intolerable ausencia. El Holocausto es un reflejo (tanto más complejo por haber estado inhibido) de la conciencia natural, de las instintivas necesidades politeístas y animistas. Ese holocausto habla de un mundo que es más antiguo que el del Sinaí y más nuevo que el de Nietzsche.<sup>50</sup>

Desde tres experiencias históricas y teológico-políticas –monoteísmo sinaítico, cristianismo primitivo y socialismo mesiánico– el judaísmo le ha ofrecido a la cultura occidental, las, en palabras de Ibsen, “auténticas aspiraciones del ideal”.<sup>51</sup> El judaísmo, afirma Steiner, invitó y exhortó a la perfección, convirtiéndose en “la conciencia sucia de Occidente”, activando en su contra el mecanismo más simple y primordial, el odio. Por ello, el genocidio que se desarrolló en Europa debe entenderse como la escenificación de un impulso suicida de la civilización occidental, el espectacular y sangriento ajuste de cuentas con el que la historia retornó al salvajismo natural, a los instintos naturales del “hombre común”.<sup>52</sup> Extender, tal como hace Steiner, los límites temporales de ese genocidio al periodo 1936-1945 y los geográficos a la URSS, significa equiparar de forma más que cuestionable la *Shoá* y el antisemitismo de las purgas estalinistas, dejando en una posición débil su propio alegato en favor de la singularidad del Holocausto, eclosión epocal de un irracionalismo resentido cuya raíz teológico-política se encuentra oculta en los entresijos de la historia.<sup>53</sup> Más honesta, aunque no menos cuestionable es, en este sentido, la posición ambivalente de Arendt, a la que aludíamos en las páginas iniciales de este trabajo. No negando la singularidad de la *Shoá*, su comprensión del totalitarismo contradice esa misma

<sup>49</sup> Steiner (2001), p. 57.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 61-62.

<sup>51</sup> Pensemos en la figura del pastor Brand, del drama homónimo de Ibsen (1866), quien persigue a la Divinidad a través de la búsqueda de un ideal incorruptible.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>53</sup> No pudiendo ser obviado, el antisemitismo recurrente e intermitente, concentrado en periodos muy concretos del régimen de Stalin y, en general, de la historia soviética (1937, 1952, 1967), creemos, no puede ser asimilado al desarrollo del genocidio judío durante el nacionalsocialismo. En este sentido, Karl Schlögel ofrece en su magistral *Terror y utopía* () un pormenorizado recorrido por las víctimas de las purgas estalinistas de 1937, por ese complejo, disparatado y variopinto universo de colectivos “enemigos del pueblo”: obreros de fábricas stajanovistas, geólogos, artistas, aviadores, oficiales del ejército, profesores, miembros del Komintern, judíos...

caracterización. Como fenómeno aberrante de dominación política, del cual nacionalsocialismo y bolchevismo serían su quintaesencia moderna, el totalitarismo, afirma, interpreta todas las leyes como “leyes del movimiento”.<sup>54</sup> De forma muy sintética, ya sean las leyes de la naturaleza, en el caso del nacionalsocialismo o las leyes de la historia en el del bolchevismo, en el fondo ambas son una única y genuina experiencia cinemática. Una misma “ley de matar” mediante la cual los movimientos totalitarios ocupan el poder, lo ejercen y eternizan su dominación en un *perpetuum mobile* sin el cual la historia colapsaría y llegaría a su final. Esta equiparación de “vida” e “historia” ha sido sugerentemente interpretada como la principal raíz de la errónea asimilación hermenéutica arendtiana de las dos manifestaciones del totalitarismo del siglo XX. La incapacidad de interpretar filosóficamente la relación de “vida” y “política”, le impide interpretar singularmente la especificidad de lo que Levinas denominó “filosofía del hitlerismo”. Para Arendt, y no sólo para ella, también para gran parte de la filosofía política moderna, “el nazismo permanece mudo en su esencia biocrática”.<sup>55</sup> Al margen de esta matización, la emergencia del mal radical en la historia, de un mal encarnado en “las fábricas de cadáveres” y “los pozos del olvido”, desborda claramente el marco sublimador de la comprensión steineriana del impacto cultural del mismo y de su latencia. Para Arendt, “las fábricas de aniquilamiento” nazis y bolcheviques, las soluciones totalitarias, pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo de la forma de una “tentación”, introyectada en toda sociedad incapaz de aliviar la miseria de la condición humana.<sup>56</sup> Una apreciación cuyo fondo, en cualquier caso, podrían compartir defensores de la singularidad, tal como hemos visto en Yehudah Baer, claro está, siempre que quede circunscrita a la *Shoá*. La necesidad de una *asimetría hermenéutica* como elemento esencial para una comprensión teórica del fenómeno del totalitarismo, es compartida por intelectuales supervivientes de Auschwitz como Imre Kertész o Jean Améry o Primo Levi.<sup>57</sup> Todos ellos remarcan, más allá de las obvias semejanzas, las que consideran diferencias sustanciales. Estas diferencias, más que proporcionar una comprensión del fenómeno de los campos soviéticos, sirven para ahondar en el carácter “singular” del universo concentracionario nazi. Abundando en una idea expresada en repetidas ocasiones por Thomas Mann y teorizada, posteriormente por Jean Améry, Levi afirma al respecto: “es fácil imaginar un socialismo sin campos; en muchas partes del mundo se ha conseguido. No es imaginable, en cambio, un nazismo sin *Lager*”.<sup>58</sup>

Volviendo a Steiner, la “incomparabilidad”, en cualquier caso, del mundo concentracionario reside en que no tiene equivalente alguno en el ámbito secular. El *Lager* representa una totalidad, un mundo de horror completo y coherente, con una medida propia del tiempo que es el dolor, donde lo intolerable fue gestionado y prescrito con la sórdida eficacia de lo burocrático, donde el sufrimiento podía padecerse de forma arbitraria y súbita o venir mediado por rituales para el ejercicio de la burla grotesca y de las falsas esperanzas que destrozaban la maltrecha dignidad de los presos. Pero la irreductibilidad a la comparación en el plano secular

<sup>54</sup> Arendt (1999), p. 686.

<sup>55</sup> Esposito (2006), p. 242. Afirma Levinas sobre esa esencia del hitlerismo: “Lo biológico con todo lo que conlleva de fatalidad se convierte en más que un objeto de la vida espiritual, se torna su corazón”. Levinas (1998), p. 70.

<sup>56</sup> Arendt (1999), p. 681.

<sup>57</sup> Véase: Améry (2001), pp. 93-95; Kertész (1999), pp. 58-60; Levi (1995), pp. 192-199.

<sup>58</sup> Levi (1995), p. 199.

no impide, al contrario, vincularlo a un símbolo y a un atavismo: “el análogo de *L’univers concentrationnaire* es el infierno”<sup>59</sup>. Las palabras de Dante en el canto XXXIII del Infierno, representan para Steiner, mejor que cualquiera de los relatos sobre los campos, la forma ontológica de los campos de la muerte.<sup>60</sup> La singularidad de Auschwitz, formulada por el autor de *Lenguaje y silencio* en clave de teología negativa de la historia, es el resultado de la “revancha” de un mundo desubstanciado frente a la conciencia y la opresión de la alteridad, frente a la intolerable soledad que se abre en el ocaso moderno de todas las creencias:

Las estructuras de la decadencia son tóxicas. Necesitando el infierno, hemos aprendido a construirlo y a hacerlo funcionar en esta tierra. Y lo hemos hecho a pocas millas de la Weimar de Goethe o en las islas de Grecia [...] Al colocar el infierno sobre la superficie de la tierra, nos hemos salido del orden primordial y de las simetrías de la civilización occidental.<sup>61</sup>

Es una obviedad el que no todas las visiones del “desorden” de la cultura occidental establecen los mismos rasgos y parangones. En este sentido, una perspectiva contraria a la idea de singularidad asociada a la *Shoá* es la sostenida por Tzvetan Todorov, en el contexto de una reflexión crítica sobre el papel de la memoria histórica. La memoria, afirma, no siempre sirve a las buenas causas, no propicia lo que debiera instancias ético-políticas transformadoras; fundamentadas, tal como formuló Plutarco, en “aquello que sustrae al odio su carácter eterno”.<sup>62</sup> En el caso de Auschwitz, la subversión de la necesaria subordinación del pasado al presente, que en este acontecimiento-símbolo se opera, convierte la reivindicación de su singularidad en “un abuso de la memoria”, en una herramienta de la no reconciliación y del odio anquilosado, por muy justificados que estos puedan hallarse. Todo acontecimiento puede interpretarse desde dos formas alternativas de lectura: “literal” o “ejemplar”. Preservar Auschwitz en su “literalidad”, significa entenderlo como un suceso-acontecimiento intransitivo, envuelto en la permanente circularidad que resulta de reiterar el ritual anamnético de su génesis y desarrollo, de sus perpetradores y víctimas. Frente a la literalidad del acontecimiento y su liturgia de la iteración, Todorov plantea una “lectura ejemplar”. Esta, despojada del énfasis singularizador, utiliza la innegable “diferencia” y “relevancia” del hecho –Auschwitz, la *Shoá*–, como una más entre otras de las manifestaciones de una categoría más general, de “un modelo para comprender situaciones nuevas, con agentes diferentes”.<sup>63</sup> En este sentido último, la memoria puede propiciar la “justicia”, merced a la conversión de la acusación particular en generalización, más allá de la fuerza meramente reminiscente de la memoria literal.

Una primera consideración sobre esta distinción crítica de lo anamnético que opera Todorov es una simple digresión hipotética. ¿Cuál hubiese sido, de haber podido ojear las páginas de *Los abusos de la memoria*, la reacción, por ejemplo, de Jean Améry? ¿Cuál la respuesta del autor de *Más allá de la culpa y la expiación* frente

<sup>59</sup> Steiner (2001), p. 76

<sup>60</sup> “Allí el llanto llorar no consentía porque los ojos le negaban paso y, aumentando el dolor retrocedía, pues las primeras lágrimas del lamento forman, cual de cristal, una visera y llenan so las cejas todo el vaso”.

<sup>61</sup> Steiner (2001), pp. 78-70.

<sup>62</sup> Todorov (2000), p. 29.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p.31.

a la idea todoroviana de la oposición entre la literalidad de la memoria particular (pensemos en las páginas de „Die Tortur”) y la búsqueda de la justicia que emana de lo ejemplarmente generalizador?<sup>64</sup> La debilidad de las fronteras entre “uso” y “abuso” que plantea Todorov, el énfasis en distinguir “singularidad” de “ejemplaridad”, nos hacen valorar la supuesta radicalidad de su planteamiento más como una delimitación conceptual entre lo sobrio y lo excesivo, en aras de la virtualidad de lo recordado, que como un auténtico cuestionamiento de fondo. En aquellos que no se desligan de la conmemoración obsesiva, afirma, “el pasado sirve para reprimir el presente, y esta represión no es menos peligrosa que la anterior [...] sacralizar la memoria es otro modo de hacerla estéril”.<sup>65</sup> Frente a los que rechazan la memoria ejemplar en nombre de la “unicidad e incomparabilidad del Holocausto”, Todorov arguye que esa posición implica una lectura “mística” de la *Shoá*, a la que se entiende como experiencia inefable, irrepresentable, incomprensible e incognoscible, es decir, sagrada. Todo aquello calificado de “incomparable” desborda el debate racional y, por lo tanto, no es productivo para el pensamiento.

Se percibe en Todorov una intencionalidad un tanto espuria en su insistencia en debilitar la singularidad a manos de una ejemplaridad comparativa (“¿cómo afirmar que un fenómeno es único si jamás lo he comparado con algo?”).<sup>66</sup> ¿Realmente es posible, como afirma, avanzar en la comprensión de Auschwitz a partir de comparaciones, y ninguna, en este sentido, tan pertinente como la referida a los campos soviéticos? Todorov imagina el compromiso con la ejemplaridad como la tarea de un historiador que, trabajando sobre el pasado, establece unos hechos eligiendo algunos de ellos por destacados y significativos, relacionándolos después entre sí, un trabajo –no deja de sorprendernos a distinción– que “está orientado necesariamente por la búsqueda no de la verdad sino del bien”.<sup>67</sup> Nos arriesgamos a afirmar que el autor de *El hombre desplazado*, para quien, “aquello que es singular no nos enseña nada del porvenir”,<sup>68</sup> habría tenido en poca estima la idea de Franz Rosenzweig de que la negación de lo singular y aislado es el eje la ilusión idealista moderna que ensalza la Totalidad.<sup>69</sup> Según Todorov, una vez descartada la singularidad que se fundamenta en el supuesto carácter trascendente del acontecimiento, lo único que, en un ámbito racional, podría justificarla tendría que ver con un juicio sobre su “grado de superlatividad”, lo cual nos devuelve al ámbito de lo comparativo y, por lo tanto, al de la no singularidad.

Un problema añadido del análisis de Todorov, creemos, estriba en la relación entre las consideraciones generales que establece y las referencias que utiliza como justificación. Tras distinguir, desde una suerte de determinismo psicopolítico, la diferencia en la relación víctima-verdugo según se hable de Auschwitz o de Kolymá,<sup>70</sup> presenta el autor sus “modelos” en el tratamiento de la ejemplaridad frente a la singularidad: David Rousset, Vassily Grossman y Marek Edelman; militante comunista francés y superviviente de los campos el primero, escritor judío soviético el segundo y judío polaco superviviente del levantamiento del gueto de

<sup>64</sup> Améry (2001), pp. 81-108. Para una lectura crítica del opúsculo de Todorov: Trigano (1999), pp. 64-69; Schreiber (1998), pp. 61-83.

<sup>65</sup> Todorov (2000), p. 33.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>69</sup> Rosenzweig (1997), pp. 44-46.

<sup>70</sup> Todorov (2000), pp. 39-41.

Varsovia el último. Curiosamente, ni Grossman ni Edelman se refieren en ningún momento al Gulag en su comparación del genocidio perpetrado por los nazis (el escritor soviético lo hace en relación con el genocidio armenio y Edelman al valorar las masacres recientes en los Balcanes como “una victoria póstuma de Hitler”). Y por fin, el propio Rousset, desengañado en la inmediata posguerra con la actitud del PCF y crítico implacable de los excesos estalinistas, afirma al respecto de la comparación –cosa que Todorov consigna– la irreductibilidad del Holocausto.<sup>71</sup> En definitiva, el argumento en contra de la singularidad de la *Shoá* parece el resultado de un mera problemática semántica, la negación de la pertinencia del término “incomparable” asociado a Auschwitz. Esto no deja de resultarnos chocante y contradictorio, sobre todo cuando el autor culmina su análisis afirmando que “la memoria ejemplar generaliza, pero de manera limitada; no hace desaparecer la identidad de los hechos, solamente los relaciona entre sí, estableciendo comparaciones que permiten destacar las semejanzas y las diferencias”.<sup>72</sup> Pensamos, más allá de los clichés ideológicos al uso, que ni testigos supervivientes del Holocausto como Améry, Kertész o Levi, intelectuales convencidos de la singularidad del acontecimiento de Auschwitz, ni supervivientes del Gulag como Varlam Shalamov, Gustaw Herling-Grudzinski o Karlo Štajner, tendrían problema alguno en suscribir un aserto como este. Tiene razón Tzvetan Todorov cuando afirma que está permitido no interesarse por los hit-parades del sufrimiento, por las jerarquías exactas en el martirologio, y sí por el carácter de ejemplaridad de todos los crímenes contra la humanidad. Pero nada de lo anterior merma un ápice las respectivas e irreductibles singularidades de Auschwitz y Kolyamá, cuya significación descansa en los testimonios de sus víctimas.

### 3. El instante del silencio

Una cuestión de suma importancia al abordar la singularidad de Auschwitz es el haz de problemáticas que se suscitan en torno a la discernibilidad y explicitación de este acontecimiento, así como sus implicaciones para la tarea filosófica. Se atisba en esta empresa un rastro de imposibilidad que conviene explorar, asociado a la figura del “silencio” y a la idea de representación. Son muchas y sugerentes las lecturas sobre el silencio y el Holocausto: el silencio como manifestación de la ausencia de Dios, como expresión del fracaso del *logos*, como símbolo de la imposibilidad de representación de la *Shoá*, como epítome de la “quiebra civilizatoria de carácter universal” que encarna Auschwitz.<sup>73</sup> También, como hemos apuntado al aproximarnos a la visión de Fackenheim, como un rastro de mudez, evasión o limitación de la filosofía contemporánea. Reforzada tras la experiencia de los campos, una suerte de certeza metafísica parece cobrar fuerza: que las acciones más genuinas del espíritu humano están íntimamente ligadas al silencio. Acostumbrados al discurso logocéntrico, nos cuesta trabajo reconocer que “la matriz verbal sea la única donde concebir la articulación y la conducta del intelecto”.<sup>74</sup> El silencio, entendido como un *pathos* de sobrecogimiento, parece establecer los límites de cualquier

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 4; Rousset (1990), p. 244 ; Grossman (2013). Sobre Edelman, cfr. Finkielkraut (2010); Previsic (2010), pp. 184-185.

<sup>72</sup> Todorov (2000), p. 45.

<sup>73</sup> Diner (1988), p. 31.

<sup>74</sup> Steiner (2000), p. 28.

representación posible, permitiendo, a la vez, un plano de emergencia donde lo ético se erige como reto y exigencia para la cura de la razón discursiva. Es de este modo, como el silencio asociado a Auschwitz termina subvirtiendo su propia clausura y transformándose en condición de adecuación discursiva, en garantía de adecuación para toda representación que escoja la *Shoá* como temática.<sup>75</sup> Elie Wiesel, Claude Lanzmann o Imre Kertész, son ejemplos de cómo el silencio ejerce de límite de la posibilidad de representación, cómo un núcleo de experiencias cuasi irreductible reivindican un tratamiento singular, más allá de lo convencional, 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 nazi, no es porque el silencio sea una clausura definitiva, ya que no es intrínsecamente la última respuesta, sino porque, comparado con muchas representaciones particulares, “el silencio puede llegar a ser más preciso y verdadero”.<sup>76</sup>

Delimitada por el silencio en sus extremos, la Biblia se muestra como un turbador universo antropológico-teológico. En la estela de las reflexiones de Fackenheim en torno a la idea de “acontecimiento radical”, algunos autores han vinculado “el silencio de Auschwitz” a un origen tan atávico como los primeros materiales de la Torá.<sup>77</sup> Más allá de la matriz temporal que implica una consideración sobre el “antes” y el “después”, la razón del atavismo que deviene símbolo se halla asociada a la ausencia, la ocultación, la posibilidad de la autonegación de Dios. La palabra que escoge la tosquedad de la condición humana, liberando al hombre del silencio de la materia, la voz que suscitó ecos donde hubo el silencio, devino una “palabra de muerte” con una excepcionalidad nunca contemplada. El gran silencio fúnebre resultante supuso la anticipación trágica del límite, del tiempo para el fin. Para esta lectura, el desafío del “silencio de Auschwitz”, el shock de este acontecimiento radical negativo desestabiliza el marco de autocomprensión de la propia tradición judeocristiana. Un “acontecimiento-límite” en la historia humana que subvierte el sentido del silencio, de la Creación, del tiempo.<sup>78</sup> El silencio del *Lager* sobre sí mismo, sobre sus víctimas y verdugos, “separados del mundo exterior por círculos concéntricos de *Noche y Niebla*”,<sup>79</sup> es lo que impide comparar o asociar Auschwitz a cualquier otra cosa, porque la palabra silenciada *ad intra*, el silencio de los espectadores y el silencio de Dios, convierten al genocidio en un hecho a la deriva en la historia. La triple naturaleza del silencio conduce no a un callejón sin salida, pero sí a una inversión de los valores capaz de exigir al pensamiento y al espíritu humanos una respuesta radical a este “*no man’s land* filosófico.”<sup>80</sup>

Esta radicalidad del discurso asociada a la idea de silencio impregna de un halo de inefabilidad algunos conocidos análisis filosóficos. Aun pudiéndose calificar el acontecimiento de Auschwitz, metafóricamente y en aras de remarcar su singularidad, de “verdadero final de la historia”,<sup>81</sup> una cierta gnoseología preventiva parece demandar su concurso ante la que parece una tentación sublimadora: convertir un

<sup>75</sup> Lang (1992), p. 317.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> Cfr. Fackenheim (2002), pp. 33-39. Así, por ejemplo, Neher (1997), pp. 138-149; Patterson (2018), pp. 45-49.

<sup>78</sup> Neher (1997), p. 139.

<sup>79</sup> *Ibid.* p. 144.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> Kaes (1992), p. 206.



hiato histórico como la *Shoá* y la quiebra de la razón en ella operada en una suerte de teleología ya confirmada. Autores como Lyotard o Blanchot han enfatizado el sentido del silencio como la expresión de una clausura de radicales consecuencias. 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. El significado de Auschwitz ha quedado sin establecer y su determinación se escapa a todo intento de racionalización, ya que “dicha realidad no puede ser establecida porque es propio de la sinrazón no poder ser establecida por consenso”.<sup>82</sup> Lyotard entiende esta “sinrazón” como merma e indiscernibilidad, como “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, al no poder probar que sufrieron los efectos de algo indiscernible. La imposibilidad de establecer “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 [...] 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.<sup>83</sup>

Esta supuesta indeterminación metafísica y discursiva es enfatizada por Lyotard con el uso –discursivo y, si se quiere, incluso poético– de una metáfora de nuevo cuño: Auschwitz fue un cataclismo que sepultó la vida de millones de seres humanos, que arrasó su mundo, y fue un seísmo tan devastador que hasta destruyó los instrumentos que podían medir directa o indirectamente su magnitud, amplificando para sus víctimas supervivientes la magnitud del desastre.<sup>84</sup> Un más que singular intento de comprensión y que no es una voz aislada en la afirmación de la imposibilidad de comprensión de la *Shoá*.<sup>85</sup> Así, por ejemplo, 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”.<sup>86</sup>

En el caso de Lyotard, la voz más representativa de la posmodernidad francesa sobre la cuestión, su posición ha sido objeto de una profunda crítica. Algunos comentaristas han destacado la inconsistencia del término “Auschwitz” en su uso por parte del autor, un hecho singular, simbólico o particular entre otros, según convenga.<sup>87</sup> Otros resaltan su más que equívoca referencia a “los judíos”, la cual obvia la complejidad histórica y social de este pueblo.<sup>88</sup> Pero, por encima de todo, la crítica fundamental a Lyotard tiene que ver con la problematicidad propia del “callejón sin salida” filosófico

<sup>82</sup> Lyotard (1999), p. 74.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>85</sup> Cfr. Bellamy (1997), pp. 112-118.

<sup>86</sup> Blanchot (1990), p. 90.

<sup>87</sup> Bergoffen (2002), pp. 127-139.

<sup>88</sup> Así, LaCapra (1994), pp. 95-97.

al que su punto de vista sobre el Holocausto conduce, al que deshistoriza y mistifica al tratarlo como “sublime”, “inefable”, “de oculta significación”. Evidentemente, esta visión que convierte a Auschwitz en un “misterio” limita la comprensión del Holocausto, al transformarlo por defecto en lugar teológico.<sup>89</sup> El intento de Lyotard de recuperar la categoría kantiana de lo sublime en relación con Auschwitz como ámbito problemático de representación, puede ser considerado como fallido. Es una obviedad que en él no se concibe 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.<sup>90</sup> Lo cierto es que, en justicia, y obviando la tozuda circularidad de afirmaciones como “todo lo que ha sido inscrito puede, en el sentido corriente del término, ser olvidado” o “preservar el resto, lo olvidado inolvidable”,<sup>91</sup> podemos entender que Lyotard, desde su reinterpretación del imperativo adorniano, no niega la posibilidad de una representación de la *Shoá*, siempre que esta sea testigo de la destrucción de las formas tradicionales de representación. Cuánto de clausura y de límite contiene esta prescripción, cuál la forma de su representación, es algo que, por supuesto, Lyotard no determina, si bien una pista puede ser su énfasis por señalar las virtudes representativas de los artistas abstractos americanos de posguerra, sobre todo la obra de Barnett Newman.<sup>92</sup> En general, para los críticos de la posición de Lyotard sobre los límites de la representación del Holocausto, lo fundamental de la cuestión se dirime en que, más allá de imperativos erigidos en “la última palabra”, a pesar de la evidencia de la existencia de unos límites discursivos y representativos, de la insuficiencia de ciertos lenguajes y de su entramado conceptual al confrontarse con Auschwitz, existe un “ilimitado campo de posibilidades discursivas que la cuestión de los límites plantea en lo referente al “problema de la representación”.<sup>93</sup>

En este punto, la idea del silencio expresada por la proposición “después de Auschwitz ya nada es”, se transforma en el haz de posibilidades que encierra la forma tenuemente imperativa del enunciado “llegar a ser de nuevo”. Un nuevo instante del silencio que –antaño, en los orígenes del mundo– antecedió a la palabra; de ese silencio que, en nuestra historia reciente, en Auschwitz, se identificó con la historia del mundo.<sup>94</sup> Para esta interpretación de la *Shoá*, el silencio es un ámbito paradójico, donde el lenguaje opera como negación y propiciación; se abraza a su opuesto, el lenguaje; es la necesaria discrepancia del lenguaje consigo mismo, con su alteridad constitutiva. En la interdependencia entre lo “dicho” y lo “no-dicho”, formas sesgadas como la elisión, la ironía o el apóstrofe, propician, con su limitación de la apariencia enunciativa, la emergencia de aquello “sin decir”, propiciando su representación, tornando lo oculto en elemento esencial del discurso.<sup>95</sup> En el ámbito estrictamente filosófico, su expresión sería un pensamiento que se tensiona dialécticamente entre la compulsión del silencio y la obligación del discurso, entre una “filosofía imposible” y una “filosofía obligada”. Obligada, como respuesta al reto de Auschwitz, a obviar la axiomática idealista de un racionalismo filosófico que ignora de forma estructural

<sup>89</sup> Cfr. Žižek (2002), p. 66.

<sup>90</sup> Cfr. Zamora (2002), pp. 284-286. Lo sublime como “sacralidad secular” en LaCapra (1988), pp. 2-4.

<sup>91</sup> Lyotard (1988), p. 26.

<sup>92</sup> En este sentido, Godfrey (2007), pp. 11-14.

<sup>93</sup> Friedlander (1992), p. 6.

<sup>94</sup> Neher (1997), p. 144.

<sup>95</sup> Haidu (1992), p. 278.

el substrato humano profundo del trauma. También, para este filosofar que confronta el mal ontológico con la ética anamnética, carecen de utilidad el recurso a lo sublime o a la mistificación del silencio. Más bien al contrario, aspira a responder “de una manera nueva al viejo deseo filosófico de luz [...], explicar comprometidamente con todos los recursos de la razón la dificultad intelectual, ancestral o acaso inédita, de una existencia humana en el Mal.”<sup>96</sup> Más allá de espiritualismos de otro tiempo, hablar del mal, es reflexionar sobre su supuesta o no banalidad, sobre su abrumadora realidad como destrucción de la condición humana, abordar el tema de la crueldad, la praxis sistemática de la tortura, su relación perturbadora con la humillación y el desprecio del cuerpo, de la investigación como forma de perversión, del arte al servicio de la destrucción de la verdad, a fin de cuentas, del fenómeno del totalitarismo en el siglo XX.

#### 4. Transgredir los límites. A modo de conclusión

Abordada críticamente la idea de la especificidad y de la ejemplaridad de Auschwitz, planteada la cuestión de los límites internos y externos del pensar ante ese objeto dotado de singularidad que es la *Shoá*, el Holocausto, debemos preguntarnos cuál debería ser el sentido y la orientación del replanteamiento radical del pensamiento filosófico exigido por esta quiebra civilizatoria. ¿Por qué Auschwitz es una quiebra que exige una forma de renovada de pensar? La reflexión en clave de racionalidad negativa sobre “lo que queda de Auschwitz”, el esclarecimiento racional del sentido del Holocausto, como un naufragio sin parangón de la cultura occidental, interpretar el uso y el abuso de la terminología y los símbolos del genocidio perpetrado contra el pueblo judío en la ética, en la política o en el arte contemporáneo, analizar y rastrear los frutos amargos y perennes de esta catástrofe y su evidencia moral, social y política setenta y cinco años después, son modos de filosofar legítimos que ahondan en la sugerente dimensión de quiebra que el acontecimiento de Auschwitz encarna. Junto a ello, más que sugerente, posee un carácter de necesidad –que no obvia, sino que alimenta la problematicidad que para el pensamiento contemporáneo representa la *Shoá*– la exploración de su significación cultural, de las formas representativas de su recepción y, por encima de todo, de su función como generador anamnético, como suscitador de la memoria, como elemento dinamizador y pedagógico de una nueva forma de leer la historia. El “Auschwitz” objeto de cultura de masas, el símbolo manido y maltratado, utilizado sin referencia desde la política local hasta las más altas instancias de la geopolítica, es una sombra adulterada que oculta –en muchos casos interesadamente– la verdadera dimensión y trascendencia de un hecho insoslayable: el asesinato, el horror y la puesta en cuestión radical de la humanidad operada en el espanto del *Lager*; el sistema concentracionario, ideado para la “reeducación mediante el internamiento” de los enemigos del nacionalsocialismo, puesto al servicio de la Solución Final. Auschwitz tiene un carácter y un significado universal porque supone un vacío significativo y una quiebra de la razón tan vinculantes que no pueden ser obviados. Es uno de esos acontecimientos en los que, en palabras de Benjamin, “se halla conservada y realizada y en la época, el curso entero de la historia”, un

---

<sup>96</sup> Peñalver (2002), p. 107. Sobre repensar el mal y Auschwitz, véase Safranski (2002), pp. 227-245.

hecho epocal que se proyecta universalmente.<sup>97</sup> Que la *Shoá* es una experiencia que cuestiona nuestras categorías tradicionales discursivas y representativas, al tratarse de un “event at the limits”,<sup>98</sup> es algo que Jean Améry ya anticipó a principios de los sesenta. En su búsqueda de una comprensión “liberadora” de Auschwitz, en el plano filosófico y personal, frente al humanismo biempensante y la autocomplacencia cultural, definirá la experiencia por él vivida y nunca superada como „An den Grenzen des Geistes”.<sup>99</sup> El exterminio del pueblo judío es un acontecimiento “en los límites”, cuya negativa cualidad, tal como hemos abordado en las páginas anteriores, reside en haber sido una forma de genocidio única en la historia, un acontecimiento que, en palabras de Habermas, “ha cambiado las bases para la continuidad de las condiciones de vida dentro de la historia.”<sup>100</sup>

El genocidio nazi sigue exigiendo una reflexión filosófica capaz de explorar el horror, de indagar en sus causas y en sus efectos. El silencio de la razón en Auschwitz, el fracaso del discurso logocéntrico de Occidente, puede y debe ser la antesala de una nueva forma de pensar que torne la obligada memoria de las víctimas en herramientas de interpretación del presente. La literatura ofrece a la filosofía, por ejemplo, un sismógrafo tan sensible como preciso, que permite registrar las mociones del espíritu ante conmociones que dejan atónito, pero que buscan ser expresadas. Nombrar el horror es comenzar a vencerlo o, al menos, ofrecerle resistencia. La existencia de una dimensión psicológica, vinculada al mal y al sufrimiento, a la hora de pensar y representar Auschwitz es una circunstancia que no puede ser obviada. Vinculada al trauma, es consubstancial a la filosofía negativa que se erige como alternativa de nueva racionalidad y a todo intento de representación de la *Shoá*. Y es por esta razón por la que el énfasis en la centralidad, singularidad o ejemplaridad de Auschwitz, entendida como problemática exigencia para la razón, se halla coimplicado en su resolución a la representación discursiva y artística de la catástrofe, al testimonio de las víctimas, a los textos literarios testimoniales o de ficción que se convierten en la representación más fehaciente del objeto grave y esquivo que se intenta aprehender. En este ingente legado y en su proyección al futuro late como reto la radical distancia que separa el significado y la trascendencia del Holocausto, simbolizado por Auschwitz, de las estrategias de representación, reflexión o lectura de este. Afirmar, un tanto enfáticamente, que la filosofía y el arte siguen teniendo una responsabilidad y un reto enorme al plantear su estatus después de Auschwitz, implica el que, más allá de juegos del lenguaje insustanciales o de una consideración desencarnada de la historia, una nueva forma de abordar la verdad y el ser del mundo puede y, tal vez, debe ser planteada. Lejos de cualquier pretensión generalizadora y, por ende, restrictiva, una filosofía que en su pensar y representar el mundo pasen de largo olvidando a las víctimas de la historia, que no disponga entre el ingente caudal de sus creaciones de un ámbito de encuentro con su memoria, de reflexión sobre la barbarie causa de su desgracia, es un discurso lastrado por una intrínseca limitación histórica y moral.

---

<sup>97</sup> Benjamin (1990), p. 140.

<sup>98</sup> Friedlander (1992), p. 3.

<sup>99</sup> “En las fronteras del espíritu”. Améry (2001), p. 51-80.

<sup>100</sup> Habermas (1987), p. 163.

## 5. Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W. (2004): *Minima moralia*, Barcelona, Akal.
- Adorno, T. W. (1992): *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.
- Améry, J. (2001): *Más allá de la culpa y la expiación*, Valencia, Pre-Textos.
- Arendt, H. (1999): *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen.
- Arendt, H. (2004): *Los orígenes del totalitarismo* (Vol. III), Madrid, Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2004): *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós.
- Bauer, Y. (2001): *A history of the Holocaust*, Nueva York, Franklin Watts.
- Bauer, Y. (2001b): *Rethinking the Holocaust*, New Haven, Yale University.
- Bauer, Y. (2016): “El Holocausto y las comparaciones con otros genocidios”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 228, pp. 145-172.
- Bellamy, E. J. (1997): *Affective Genealogies. Psychoanalysis, Postmodernism, and the “Jewish Question” after Auschwitz*, Lincoln, University of Nebraska.
- Benjamin, W. (1990): *Discursos interrumpidos* (Vol. I), Madrid, Taurus.
- Blanchot, M. (1990): *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Ávila.
- Cohn-Sherbok, D. (1996): *God and the Holocaust*, Herefordshire, Gracewing.
- Diner, D. (1988) : *Aporie der Vernunft*, en *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt, Fischer.
- Eliot, T. S. (2003): *La unidad de la cultura. Notas para la definición de una cultura*, Madrid, Encuentro.
- Esposito, R. (2006): *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Fackenheim, E. L. (1982): *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*, Nueva York, Schocken.
- Fackenheim, E. L. (2002): *La presencia de Dios en la historia*, Salamanca, Sígueme.
- Finkelkraut, A. (2010): *La interminable écriture de l’Extremation*, Paris, Stock.
- Glaser, S. (2008): “The Charter of the Nuremberg Trial and New Principles of International Law”, en G. Mettraux (ed.), *Perspectives on the Nuremberg Trial*, Nueva York, Oxford, pp. 55-70.
- Grossman, V. (2013): *Armenian Sketchbook*, Nueva York, New York Rev. of Books.
- Habermas, J. (1987) *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Haidu, P. (1992): “The Dialectics of Unspeakability”, en S. Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representation*, Cambridge (Mass.), Harvard U. P., pp. 277-298.
- Huhle, R. (2011): “Hacia una comprensión de los ‘crímenes contra la humanidad’ a partir de Núremberg”, *Revista de Estudios Socio-Jurídicos*, 13 (2), pp. 43-76.
- Kaes, A. (1992): “Holocaust and the End of History”, en S. Friedlander (ed.), pp. 206-221.
- Kailitz, S. (2001): *Die politische Deutungskultur im Spiegel des „Historikerstreit“*, Wiesbaden, VS.
- Kertész, I. (1999): *Un instante de silencio en el paredón*, Barcelona, Herder.
- Kremer, S. L. (ed.) (2003): *Holocaust Literature*, Vol. II, Nueva York, Routledge.
- LaCapra, D. (1998): *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca (N. Y.), Cornell University.
- LaCapra, D. (2016): *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*, Ithaca (N. Y.), Cornell University.
- Levi, P. (1995): *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik.
- Levinas, E. (1998): “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, en M. Beltrán-J. M. Mardones-R. Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la Modernidad*, Barcelona, Riopiedras, pp. 64-75.

- Lyotard, J.-F. (1988): *Heidegger et les Juïfes*, Paris, Editions Galilee.
- Lyotard, J.-F. (1999): *La diferencia*, Barcelona, Gedisa.
- Mate, R. (2003): *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta.
- McGarry, M. (1988): “Emil Fackenheim and the Christianity after the Holocaust”, *American Journal of Theology & Philosophy*, 9 (1/2), pp. 117-136.
- Morgan, M. (2001): *Beyond Auschwitz. Post-Holocaust Jewish Thought in America*, Nueva York, Oxford.
- Neher, A. (1997): *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, Barcelona, Riopiedras.
- Ojakangas, M. (2013): *The Voice of Conscience. A Political Genealogy of Western Ethical Experience*, Nueva York, Bloomsbury.
- Olschner, L. (1997) “Kulturkritik und Gesellschaft”, en S. L. Gilman-J. Zipes (eds.), *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture*, New Haven, Yale University, pp. 691-696.
- Patterson, D. (2008): *E. L. Fackenheim. A Jewish Philosopher's Response to Holocaust*, Syracuse, Syracuse Univ. Press.
- Patterson, D. (2018): *The Holocaust and the Nonrepresentable*, Albany, University of New York.
- P. Peñalver (2002), “Del silencio de Auschwitz a los silencios de la filosofía”, en R. Mate (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, Barcelona, Riopiedras, pp. 105- 131.
- Piper, E. R. (ed.) (1987): „*Historikerstreit*“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Munich, Piper Verlag.
- Previsic, B. (2010): “Europe’s blind spot on violence: the fall of Yugoslavia and references to WWII”, en P. Gilford-T. Hausweddl (eds.), *Europe and its Others*, Berna, P. Lang.
- Rosenbaum, A. S. (ed.) (2018): *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, Nueva York, Routledge.
- Rothberg, M. (2000), *Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation*, Minneapolis, University of Minnesota.
- Safranski, R. (2002), *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets.
- Schreiber, J. (1998): “Réflexions autour du ‘Devoir de mémoire’ de Primo Levi”, en A. Goldschläger-J. Lemaire (eds.), *La Shoah: témoignage impossible?*, Bruselas, Editions de l’Université de Bruxelles.
- Schlögel, K. (2015): *Terror y utopía*, Barcelona, Acontilado.
- Steiner, G. (2001): *En el Castillo de Barba Azul*, Barcelona, Gedisa.
- Steiner, G. (2001): *Lenguaje y silencio*, Barcelona, Gedisa.
- Todorov, T. (2000): *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós.
- Traverso, E. (2001): *La historia desgarrada*, Barcelona, Herder.
- Trigano, S. (1999): *L’idéal démocratique à l’épreuve de la Shoa*, Paris, Odile Jacob.
- Wolin, R. (1992): *The Terms of Cultural Criticism*, Nueva York, Columbia University Press.
- Zamora, J. A. (2002): “Estética del horror. Negatividad y representación después de Auschwitz”, en R. Mate (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, Barcelona, Riopiedras, pp. 284-286.
- Žižek, S. (2002): *Did Somebody Say Totalitarianism?*, Londres, Verso.