

siente cómoda con el habla de mis abuelos y que le gustaría que yo no escuchara su idioma»⁷. Los ejemplos son abundantes de lo que era casi una norma. El crítico literario, de origen polaco, Reich-Ranicki⁸, en fin, ha insistido en que, ya desde su adolescencia en los años 30, tenía claro su deseo de dedicarse a la filología germánica. Pero no sólo los escritores, serán incluso los propios personajes los que también contraigan esa obsesiva deuda hacia el lenguaje. Así, el protagonista principal de la novela del citado Appelfeld, *Via férrea*, que en su juventud pasó por un campo de concentración donde murieron sus padres, confesará al recordar a éstos que su madre le «transmitió la lengua alemana con todos sus matices, poesía y prosa. Su lealtad a la lengua alemana no era menor que su lealtad al comunismo»⁹.

Esta importancia del lenguaje se dejará reflejar después del Holocausto de dos maneras: una analítica y otra testimonial; una que intenta explicar, y otra que busca urgentemente contar. En este sentido, dos han sido, principalmente, los cauces por los que la palabra ha dado fe de lo que ocurrió en Europa en la primera mitad del s. XX: el ensayo y el relato. Junto a los hombres y mujeres judíos que lograron salir a tiempo del infierno en que se convirtió la Europa de habla alemana en el período de entreguerras y que, en mayor o menor medida pudieron «rehacer» sus vidas, están los que fueron atropellados por la Historia. Aunque todos ellos escaparon a la muerte física, existe una sutil diferencia entre los vivos y los supervivientes. De entre los primeros, los que antes sacaron la cabeza del agua y arribaron a tierra, muchos contribuyeron con lucidez y frialdad a comprender mediante sus análisis y ensayos por qué ocurrió lo que ocurrió en Europa. El caso de los segundos es diferente pues tardaron algo más en emerger a la superficie de la historia del siglo¹⁰ y el género literario con el que éstos han alzado su voz es ardiente por su vivencia en primera persona. Como testigos directos de la barbarie su testimonio ha sido el medio y el mensaje con el que nos han dicho, exactamente, qué fue lo que pasó y cómo. Primero, muy pronto y en todo el mundo a la vez, supimos de lo que exponían los autores del primer grupo. Sus nombres nos son más que conocidos: Arendt o Jaspers, primero; Steiner, Canetti o Jonas, entre otros, más tarde. Sólo después, lenta aunque demoledoramente en los últimos años (quizás aguijoneada la sociedad por recientes holocaustos menores, si es que vale el adjetivo para calificar tan horrendo sustantivo) fuimos conociendo los testimonios «literarios» del segundo grupo, muy distintos entre ellos pero todos altamente significativos

y decisivos para las vidas de quienes los vivieron: Levi, Wiesel, Celan, Semprún, Appelfeld, Améry...

En cualquier caso, frente a esas palabras que se alzan descarnadas sobre la historia de Europa, la experiencia del Holocausto¹¹ invita a quienes no fuimos testigos, al silencio. Un silencio que se debate entre la incompreensión y el respeto, entre la impotencia y la emoción más acendrada. Cualquier tipo de acercamiento resulta insuficiente y corre el riesgo de dejar al margen multitud de matices de quien recibe el hecho terrible desde las palabras de sus víctimas, desde la distancia del tiempo y desde la ausencia de la experiencia en primera persona.

Sin embargo, y a pesar de esta conciencia de falta de legitimación y de incapacidad de un acercamiento total, también es un suceso que impele indefectiblemente a preguntarse por lo incomprensible, a intentar acercarse al acontecimiento que parte en dos la historia moderna, como bien han señalado autores diversos. Por ello, quizá, entre el grito y el silencio pueda situarse la pregunta. Una pregunta que, desde consideración profunda hacia el dolor ajeno que siempre es propio, pueda contribuir a evitar la repetición en un futuro de lo que nunca debió suceder. «Esta Europa bárbara,/ la Europa del museo y de la música,/ posee un alma oscura: debemos vigilarla», escribe Joan Margarit¹². Esta Europa habló con su silencio cobarde de su incapacidad para controlar el virus que había estado incubando desde hacía siglos, y que sigue estando hoy latente en su geografía. Si a algo obliga el Holocausto es, sin duda, a admitir la alimaña que todos llevamos dentro, y a comprender que el que ésta se vuelva activa depende de nuestro carácter moral, que será lo único que nos impida comportarnos como lo que nunca admitiremos que somos¹³.

Por ello, desde estas líneas se quieren esbozar siete posibles rostros de la palabra del dolor. Si somos el lenguaje que hablamos y éste nos constituye como especie, conocer la palabra de cualquier tiempo de muerte será conocer mejor nuestra propia naturaleza.

1. La palabra del poder

El idioma en la Alemania de Hitler se transformará, sobre todo, en la «lengua de la realidad»¹⁴, un lenguaje atrofiado que se carga con el léxico de los vencedores, como bien ha estudiado Victor Klemperer, quien afirma que «la expresión de una época se define

también por su lenguaje»¹⁵. Este filólogo lleva a cabo en su obra *La lengua del Tercer Reich* un magnífico estudio de cómo el nazismo se fue adueñando de las palabras, hasta contaminarlas y envenenarlas por la ideología dominante, y conseguir, como consecuencia, que dijeran el discurso unánime del poder. El lenguaje se usó para pensar por los individuos que lo hablaban, dirigiendo emociones y sentimientos mediante un idioma pobre, lleno de tópicos, conducido hacia la apelación, la arenga y la incitación. La lengua del Tercer Reich tenía como vocación principal conseguir que el individuo renunciara a su individualidad, narcotizando su personalidad, para convertirlo en parte de una masa informe —a la que más expresivamente Klemperer denomina «manada»— y poderlo dirigir desde la jerarquía, constructora del discurso y del pensamiento oficial. «El estilo válido para todo el mundo —escribe Klemperer— era, pues, el del agitador que grita como un charlatán [...]. La LTR es el lenguaje del fanatismo de masas»¹⁶. Como ejemplo de esta política estudiada y consciente, este escritor narra cómo en los últimos años del Tercer Reich, siguiendo un modelo propagandístico orientado a unificar el discurso dominante en el país, se leía desde la radio berlinesa el artículo de Goebbels, para fijar en las mentes lo que se reforzaba desde los periódicos durante la semana siguiente.

También durante el exterminio se experimentó esa capacidad del lenguaje para transformar la realidad. Éste es, sin duda, para muchos escritores uno de los episodios más terribles del nazismo, puesto que la lengua cotidiana, contagiada de ideología, «se convirtió en algo sumamente peligroso»¹⁷, como escribe Imre Kertész. Victor Klemperer escoge una alegoría perfecta y real para describir esta situación cuando asegura que «las palabras pueden actuar como dosis ínfimas de arsénico: uno las traga sin darse cuenta, parecen no surtir efecto alguno, y al cabo de un tiempo se produce el efecto tóxico»¹⁸.

El fracaso de la lengua supone mucho más de lo que parece. Es, sobre todo, un reflejo del fracaso de la cultura¹⁹, de la pérdida de la fe en la racionalidad científica que había cimentado los siglos XIX y XX. Ante este hundimiento, el hombre se queda solo frente a las palabras que ya no dicen nada, pero que provocan el estímulo reflejo. «Patria —continúa Kertész— es, además, una palabra en la que realmente vale la pena detenerse un rato. Yo, por ejemplo, le tengo miedo. Pero seguramente se debe a las malas costumbres. En mi primera infancia ya aprendí que la mejor manera de servir a mi patria era realizando trabajos forzados y que luego me liquidarían»²⁰.

Y una primera forma de dominio es la imposición de nuevas palabras para realidades ya existentes. El nombre busca dotar de nueva realidad a lo que ya era antes, le concede un nuevo rostro no gastado, sin dificultad. «La primera forma de ocupación —ha escrito Reyes Mate— es imponer el nombre extraño, obligar a los polacos a llamarse en alemán»²¹. También Valente percibe esta realidad de primer dominio nominal cuando escribe que «el genocidio se organizó, sabido es, por medio del lenguaje, con su carga mortal en la palabra, y tan sólo podía ser purgado en la palabra, restituyendo ésta a su ser, arrancándola de los largos, sumergidos, infernales, túneles de la sombra»²².

Estas variaciones lingüísticas sirven también para legitimar determinadas actuaciones políticas y militares, entre ellas, por ejemplo, el cambio operado por los dirigentes nazis sobre el término militar «receptor de órdenes» que pasará a ser «portavoz de órdenes» para indicar y resaltar la importancia que descansaba sobre aquellos cuya función era la de ejecutar las órdenes de otros²³. En este sentido, Hannah Arendt narra con precisión cómo existían en el partido nazi unas estrictas normas lingüísticas por las que se evitaba en los documentos la alusión directa a términos como «exterminio», «liquidación» o «matanza». Estas palabras eran sustituidas por expresiones eufemísticas como «solución final», «evacuación» o «tratamiento especial»²⁴, entre otras²⁵. Pero, según relata la pensadora, ninguna de estas normas orientadas hacia la ocultación de la realidad tuvo un resultado tan contundente como el primer decreto dictado por Hitler durante la guerra, en el que se hablaba, en lugar de «asesinato», de «el derecho a una muerte sin dolor»²⁶.

En este contexto, como vemos, el eufemismo es el instrumento más útil; mecanismo antiguo que revela el miedo que tiene el hombre al lenguaje y la conciencia que posee de su poder. Es, por otro lado, un recurso frecuente cuando se quiere justificar lo injustificable, cuando las palabras se usan para legitimar acciones execrables y que, con frecuencia, es capaz de vencer hasta al propio tiempo²⁷. Por eso todavía hoy escuchamos y leemos sin rebelarnos, acostumbrados ya, expresiones como «solución final», «campos de concentración», o «limpieza étnica» y, por ello, no nos resulta extraño tampoco oírle decir a Semprún que él y sus compañeros habían llegado al campo de concentración como resultado de «dos operaciones de deportación sucesivas bautizadas con nombres en clave poética, según una tradición militar hartamente reveladora: *Meerschaum* y *Frühlingswind*, “espuma de mar” y “viento de primavera”»²⁸.

Otra forma de dominación nominal, más cruel si cabe que la anterior por su vinculación al ámbito de lo sagrado, es la privación del nombre personal al llegar a los campos de exterminio. Para los judíos, por su consideración del Texto como el lugar de interpretación de la voluntad de Dios en la Historia, este modo de traición es especialmente doloroso. El nombre propio es para ellos, como bien afirma la pensadora Esther Cohen, «la casa más íntima de todo sujeto y el lugar desde donde se emite todo discurso. Las letras que lo componen son ventanas de acceso al universo del sentido»²⁹. Al privar a un judío de su nombre se le cierra la posibilidad de existencia y de participación en la Historia. El nombre personal se sustituirá en el encierro por el número, cifra de la burocratización extrema que caracteriza al régimen nazi. Como ejemplo de ello, Adorno relata que cuando la lista de presos no coincidía con el número real de éstos, se mataba a alguien al azar para conseguir la coincidencia.³⁰ Detrás de esta supresión del nombre propio se refleja todo lo que de inhumano puede llegar a tener la técnica, y la consideración consecuente de que todas las víctimas forman parte de una maquinaria moderna de la que sólo son piezas sustituibles. Esta actitud fría y distante se manifestaba de manera especialmente intensa cuando alguien moría y su número pasaba, simplemente, a identificar a otro recién llegado³¹.

Sin embargo, a pesar de todo el horror a que fue sometida la lengua, ésta no se perdió del todo. Pero tuvo que transitar por una etapa sin respuestas; tuvo, en palabras de Celan, que «pasar a través de las múltiples tinieblas del discurso mortífero. [...] y pudo volver a la luz del día, “enriquecida” por todo ello»³².

2. La palabra herida

Según afirma Adorno, «todos están dañados en su ser y en su lenguaje»³³. El daño es esencial a la naturaleza humana, y al referirse el filósofo al ser y al lenguaje como víctimas de esa herida, en el fondo está llevando a cabo una identificación plena entre estas dos realidades. El lenguaje representa al ser, le nombra, pero sobre todo, le constituye. De aquí que no sea extraño que tras el Holocausto la palabra quede truncada, desgarrada en su ser más profundo, puesto que antes que ninguna otra cosa, ha quedado herido el hombre como especie, se ha perdido la confianza en su bondad natural³⁴. No se puede golpear al ser humano sin herir al mismo tiempo a la palabra que le nombra y con la que nombra. «Los

signos no tienen más remedio que confundirse —escribe Walter Benjamin— cuando las cosas se embrollan»³⁵.

Si el ser humano ha creído hasta este momento en la capacidad del conocimiento para mejorar el mundo, ahora esta certeza queda despedazada ante la evidencia de la crueldad natural grabada en sus células. Como afirma el psicólogo F. David Peat, «si se coloca a un poeta en medio de una multitud que grita, y ondea banderas, las áreas “animales” del cerebro anularán su comportamiento más civilizado»³⁶. Pero no hay que caer en la tentación de pensar que en el fondo se trata sólo de superar evolutivamente nuestra animalidad, porque los animales, a diferencia del hombre, matan para defenderse o sobrevivir. Más bien hay que hablar de crueldad consciente, ya que en los campos de exterminio todo el conocimiento acumulado a través de los siglos es empleado para refinar los instrumentos del dolor, todos los avances de la ciencia se emplean para acabar silenciosamente con millones de personas, como si de una plaga se tratara. Por ello, no resulta extraño escuchar decir a Jean Améry, recordando en tercera persona su experiencia, que «una sesión de tortura en el búnker de Breendonk [...] bastará para quebrantar la fe juvenil en la lógica como vehículo de conocimiento y abismarle en un solipsismo más radical que el de las ‘oraciones protocolares’. Reducido a ‘haz de sensaciones dolorosas’»³⁷. El cuerpo ante el dolor deviene cuerpo por encima de otras muchas cosas. El pensamiento queda siempre supeditado a la presencia infame del cuerpo sensitivo. La palabra, por lo tanto, resulta más que insuficiente, innecesaria o inútil.

En este sentido, la comunicación en los campos de exterminio se convierte en un suplicio para muchos de aquellos que le habían entregado antes vocacionalmente su vida. El hombre de espíritu en esta situación se halla más solo que el resto de sus camaradas, y ni siquiera sus recuerdos literarios le pueden salvar, porque ahora están vacíos de contenido y de sentido. Y así lo expresa el escritor austriaco Jean Améry en un episodio en el que se manifiesta trágica y muy plásticamente esta situación: «Al llegar ante un edificio en construcción reparé, Dios sabe por qué, en una veleta que giraba al viento. “Están los muros en pie/ mudos y fríos, en el viento/ rechinan las veletas”, murmuré obedeciendo al dictado mecánico de una asociación. A continuación repetí la estrofa en voz alta, presté atención al sonido de las palabras e intenté escudriñar el ritmo, confiando en que se revelara el modelo espiritual y emocional que desde años atrás se vinculaba para mí con ese poema de Hölderlin. Nada. El poema ya no trascendía la realidad. Estaba allí y no era más que

una descripción de hechos objetivos. [...] Tal vez el sentimiento hölderliniano, encapsulado en el humus psíquico, habría sobrevenido, si hubiera estado allí un camarada con un estado de ánimo afín al mío, a quien hubiera podido recitar la estrofa»³⁸. Gran parte de los supervivientes de los campos de exterminio admiten su escepticismo frente a las posibilidades salvadoras de la palabra. «Para nosotros ha muerto —escribe Améry— hace mucho tiempo. Y ni siquiera nos ha quedado la sensación de que fuera menester lamentarnos por su pérdida»³⁹.

La lengua, como todo lo humano, tiene un doble rostro, y puede ser usada para lo mejor y para lo peor. Los campos de concentración suponen, en este sentido, el corazón del mal inserto en la historia. Todo el poder del hombre se concentra entonces en destruir a su propia especie. Y el lenguaje sirvió como instrumento voluntario para conseguir este fin. La lengua, como han declarado numerosos escritores que vivieron en primera persona la experiencia, después de Auschwitz ha perdido su inocencia, y ya no podrá volver a ser la misma.

Por ello resultan sangrantes y dolorosas las palabras de Steiner cuando narra las humillaciones a que fueron sometidos los rabinos, obligados a limpiar con la lengua las letrinas, mientras los estenógrafos —mujeres filólogas conocedoras a la perfección de la literatura alemana— iban tomando nota, como también lo hacían cuando los torturaban, del gemido del dolor, con el idioma aprendido en los versos más bellos⁴⁰. La lengua alemana, que había rozado lo supremo en el aliento de sus románticos, fue entonces reducida a la vejación de quienes quisieron ponerla al servicio del desierto y del abismo. El Holocausto representa así el rostro más horrible del lenguaje, una lengua que destapa lo inhumano y, que, renunciando a su función principal, se vuelve comunicativa. En Alemania —como afirma Steiner— se asistió a la muerte de la lengua de Lutero, Schiller, Kleist o Heine y la lengua de la mejor literatura derivó a un «bramido compasado por un millón de gargantas y botas implacables»⁴¹. Todo el utillaje metafórico y lírico que había sido utilizado por los grandes escritores que hicieron de esta nación la cumbre de la cultura, ahora se pone al servicio de la descripción de los más bajos instintos, manchándose a partir de ese momento con la realidad que representa. «¿Cómo podría recuperar —añade Steiner— un significado sano la palabra *spritzen* después de haber significado para millones el “chorrear” de la sangre judía que brota del lugar de las cuchilladas?»⁴².

Ante esta fractura irrecuperable resulta impresionante la esperanza rebelde de algunos escritores para los que todavía podía lavarse esta mancha volviendo a purificar el lenguaje con el uso. Entre ellos, Elie Wiesel insiste: «Tenemos que hacer todo lo posible por devolver a las palabras su inocencia, por renovar la pureza y la dignidad de las palabras y en las palabras. Desde el Hecho, desde Auschwitz, me resulta difícil utilizar determinadas palabras. Al principio ni siquiera podía emplear la palabra “noche”. Y cuando veo una chimenea, me lleno de pavor»⁴³.

3. Palabra y silencio

Tras la herida se sitúa el silencio o la pregunta, los dos rostros de la misma experiencia dolorosa. Y pocas son las cosas que puede hacer el hombre con tanta intensidad como demandar urgentemente una respuesta. Se convierte así la pregunta en un hilo conductor que va dando forma a las experiencias de millones de hombres, víctimas o testigos que, ante las abismales experiencias de sufrimiento que hay en nuestro mundo, se interrogan en silencio: «¿Cómo puede esperarse un futuro halagüeño para la humanidad?»⁴⁴.

La complejidad del problema del mal, difícilmente comprensible por la razón, favorece, sin duda, la desconcertante respuesta del silencio. Hay muchos modos de ser éste, y posiblemente el mutismo ante lo incomprendible sea una de las formas más frecuentes. En gran medida porque, como ha escrito el filósofo Gabriel Albiac, «Auschwitz es teología y se resiste al lenguaje»⁴⁵. No hay solución teórica al problema del mal y la acción resulta inabarcable. No es, por tanto, éste el silencio sagrado al que tan acostumbrados nos tiene la experiencia estética, «sin el que no puede darse la verdadera inspiración»⁴⁶, sino que es un silencio resignado o impotente, pero no por ello menos significativo⁴⁷. Si una de las funciones principales del lenguaje —e históricamente primera, como bien lo atestigua el lenguaje infantil— es la expresiva, pocas cosas expresan tanto en la comunicación como el silencio, y más cuando es escogido voluntariamente como forma de manifestación interior. «El silencio —ha escrito Alfredo Fierro— constituye un fenómeno lingüístico, interior a la palabra, su principio y su fin; y, al hacerlo, pasa incluso a constituir un concepto límite, vinculado a una reflexión radical, que se remonta a los comienzos y se pregunta por los principios de la palabra»⁴⁸.

El silencio, en este caso, no equivale a incomunicación, sino que por el contrario intensifica el contacto y forma parte del proceso por contraste. Cuando es escogido, el silencio posee una fuerza ilocutiva que deriva de esa intención. La comprensión total depende de la interpretación, que sólo puede darse completamente cuando se enfrenta ese silencio con la palabra que le precede y que le sigue. Ese segundo momento, que busca la finalidad perlocutiva de la reacción posterior, no siempre se manifiesta en las víctimas del mal. A veces se llega a la renuncia comunicativa por imposibilidad de todo tipo (física, anímica, racional...). De este modo escuchamos a Primo Levi escribir del silencio que se impone entre la multitud de voces confusas que se experimentan en los campos de exterminio, cuando años después sin refugio ya en el mundo atestigua: «Renuncio, pues, a hacer preguntas y en breve me hundo en un sueño amargo y tenso. Pero no es un descanso: me siento amenazado, hostigado, a cada instante estoy a punto de contraerme con un espasmo de defensa»⁴⁹. La renuncia deriva de la cercanía cotidiana de la muerte con la que se convive día a día. Desde esta perspectiva, el escritor judío preso en un campo de concentración experimenta como reales las palabras de David Le Breton: «En los parajes de la muerte fallan las palabras, se tornan vacilantes, y los gestos pierden su firmeza. El silencio se hace presente con una rara intensidad»⁵⁰.

4. La palabra salvadora

Escribe Carlos García Gual en la introducción al precioso libro de Hermann Broch *La muerte de Virgilio* que este autor es «un símbolo de la pervivencia de la palabra y la poesía más allá de los azares de la opresión política»⁵¹. Resulta esperanzador creer que tras una época que hace de la lengua látigo, todavía ésta pueda mantener su capacidad salvífica.

Así lo manifiesta también Jean Améry cuando afirma que la palabra es una forma de evitar estar clavado en uno mismo y «un intento de superar esa crisis de confianza en el mundo y en el lenguaje que desencadena la violación de los límites de la epidermis moral y física.»⁵² Rotas las compuertas que el dolor impone, el torrente de la experiencia acumulada durante mucho tiempo deviene necesario y se convierte en una especie de catarsis reparadora, imprescindible para articular la vivencia, aunque no para curarla, ni siquiera para entenderla, pero quizá sí como intento de sacarla fuera y trans-

mitir al mundo lo que el mundo se ha visto incapaz de comprender por extremadamente inhumano⁵³. Esta búsqueda de sentido en la palabra la plasma magistral y hermosamente Eugenio de Andrade cuando declara: «Y si se atreve a “cantar en el suplicio” es porque no quiere morir sin mirarse en sus propios ojos, y reconocerse»⁵⁴.

Por ello Améry afirma que tras veinte años de búsqueda del tiempo perdido, tras la liberación, y de silencio impuesto desde su propio interior, le sobrevino el deseo de contar todo. Es el rostro purificador de las palabras, su acción terapéutica, su posibilidad ilimitada de cura, aunque todos los escritores supervivientes de los campos de exterminio no puedan evitar preguntarse una y otra vez, de forma casi obsesiva: «¿Pero se puede contar? ¿Podrá contarse alguna vez? [...] ¿Pero puede oírse todo, imaginarse todo? ¿Podrá hacerse alguna vez?»⁵⁵. Todos los artificios narrativos parecen resultar insuficientes o mudos ante la intensidad de una realidad que supera aquello para lo que fue inventado el lenguaje⁵⁶, quizá porque «el sufrimiento resiste toda conceptualización lingüística»⁵⁷. En otro tiempo y en otro contexto, pero con el dolor como denominador común, esa gran poeta que es Chantal Maillard afirmará que «si llevo al lenguaje aquello que me está doliendo, estoy abriendo una distancia, me permito verlo como objeto y lo alejo de mí expulsándolo fuera. Mientras no lo exponga es difícil seguir viviendo. Si no se da esta proyección, uno se encuentra en el abismo. Al comunicarlo hago del dolor otra cosa. Cuando está allí fuera ya no es abismo, se hace manejable, puedo controlarlo»⁵⁸.

En este sentido, no son pocos los autores que afirman haberse servido de la poesía como modo de supervivencia en los momentos más duros del campo de concentración. Primo Levi, por ejemplo, que dice haber sufrido en Auschwitz «hambre de papel impreso»⁵⁹, recuerda en ese momento trágico de olvido al Dante de la *Divina Comedia* y, ante la flaqueza de memoria, llega a afirmar: «Daría el potaje de hoy por saber juntar *non ne avevo alcuna* con el final»⁶⁰. También la escritora judía Ruth Klüger recurriría a la recitación y al ritmo para soportar en el campo de concentración los trabajos forzados⁶¹.

En este contexto, la palabra es salvadora de diversos modos. Salva porque permite anudar el presente al pasado y mantener vivos los recuerdos. Salva porque permite anticipar un futuro y concebir una libertad que se mantiene como horizonte de esperanza. La palabra entre los presos se vuelve una «forma de terquedad», como la denomina Imre Kertész, quien añade que en el

campo de concentración de Zeitz «se hablaba muchísimo, sí, puedo decir que nunca antes había oído hablar tanto como allí, entre los presos, de la libertad: claro, era lógico»⁶². De la misma forma, la salvación se presenta mediante la dimensión más pragmática de la lengua, la de la posibilidad de hacerse comprender por los otros. En esta dirección apunta el citado Kertész cuando narra su experiencia en la enfermería del campo de concentración, donde los favoritos del médico, los que se hacían entender en francés, «recibían un terrón adicional de azúcar»⁶³.

Entre todas las palabras que se pueden escuchar en el campo de concentración es la poética la más cercana a la plegaria. Signo romántico del lenguaje divino en el mundo, es ahora en muchos casos, como bien relata Jorge Semprún, la última oración que escucha un moribundo, el sortilegio que indica que todavía hay una vía de salvación entre la ruina. El escritor

nos narra la muerte por disentería de uno de los presos, el profesor Maurice Halbwachs, y en el último instante, para que éste escuchara una voz amiga, «consciente de la necesidad de una oración, no obstante, con un nudo en la garganta, dije en voz alta, tratando de dominarla, de timbrarla como hay que hacerlo, unos versos de Baudelaire. Era lo único que se me ocurría.» Y el moribundo, desde un espacio de la lengua que siente amigo, «sonríe, agonizando, con la mirada sobre mí, fraterna»⁶⁴. El lenguaje se torna territorio amable que enlaza con lo que uno fue y que reconoce como hogar lingüístico propio, cuando éste ya no puede volver a ser. Esta ceremonia lírica será repetida por Semprún ante la muerte de otro compañero, Diego Morales, pero esta vez será César Vallejo el responsable intenso de la despedida. De este modo, el escritor clama con el amigo fallecido entre sus brazos: «¡No mueras, te amo tanto! Pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo»⁶⁵.

Después de la liberación, la historia personal tendrá que expresarse, arrancarse de la



memoria para poder seguir adelante con la vida propia. Entonces se hace necesario narrar lo inenarrable, entregar al cuerpo blanco de la página las heridas que no cauterizan para poder seguir consumiéndose. Pero el propio proceso de escritura supone, a la vez, abrir la llaga para inundarla de sal, y después (¿después?), en muchos casos sólo estará la muerte esperando. Primero es el vómito y detrás, el silencio, como bien lo han atestiguado las numerosas vidas entregadas a la muerte voluntaria tras la escritura imposible. No así le ocurrió a Jorge Semprún, aunque entre las líneas de su disyuntiva, escritura o vida, lata la semilla de la tentación: «Cual cáncer luminoso, el relato que me arrancaba de la memoria, trozo a trozo, frase a frase, me devoraba la vida [...]. Tenía el convencimiento de que llegaría a un punto último, en el que tendría que levantar acta de mi fracaso. No porque no consiguiera escribir: sino porque no conseguía sobrevivir a la escritura, más bien. Sólo un suicidio podría rubricar, concluir voluntariamente esta tarea de luto inacabada: interminable»⁶⁶.

5. La palabra como memoria

Gran parte de los escritores judíos no pudieron salvarse, ni siquiera mediante la escritura, porque la soledad y la culpa les invadieron como un cáncer la esperanza. Uno de los textos más impactantes de la literatura narrada por los escritores que sufrieron los campos de exterminio es, sin duda, la novela de Elie Wiesel *La noche*. En ella, el recuerdo presenta su rostro más cáustico. Su autor rememora no como una forma de necesidad redentora, sino como expresión de uno de los múltiples gestos de la persecución. La memoria se presenta como una obsesión que hace del presente un infierno. Por ello, para describir este estado se acude a uno de los recursos sintácticos más eficaces para retratar el dolor que permanece anclado dentro, sin posibilidad salvadora: la anáfora. El escritor rumano confiesa: «Jamás olvidaré esa noche, esa primera noche en el campo que hizo de mi vida una larga noche bajo siete vueltas de llave. Jamás olvidaré esa humareda. Jamás olvidaré las caritas de los chicos que vi convertirse en volutas bajo un nudo azul. Jamás olvidaré esas llamas que consumieron para siempre mi Fe. Jamás olvidaré ese silencio nocturno que me quitó para siempre las ganas de vivir. Jamás olvidaré esos instantes que asesinaron a mi Dios y a mi alma, y a mis sueños que adquirieron el rostro del desierto. Jamás lo olvidaré, aunque me condenaran a vivir tanto como Dios. Jamás»⁶⁷. El recurso a la repetición sirve a Wiesel

para sumar intensidad al dolor, ya de una intensidad inimaginable. El adverbio *jamás* recalca la imposibilidad de la recuperación en el tiempo del hombre que ha conocido el infierno que ha transformado en un desierto su vida. Es la palabra absoluta de lo irrecuperable.

Podría pensarse desde fuera que también se añade como mecanismo intensificador la hipérbole pero, por desgracia, en toda la literatura escrita a partir de las experiencias de los campos de concentración lo que en otro contexto hubiera parecido una desproporción es en realidad una descripción menos real de lo que querrían sus autores. No es extraño, por tanto, que muchos de los supervivientes, incapaces de convivir con sus propios recuerdos, abandonaran voluntariamente la vida que ya les había abandonado antes, y terminaran suicidándose. Unos versos de Roberto Juarroz, ajenos a este contexto, han conseguido, por ese hilo invisible que enhebra todo lo que es importante en la vida, simbolizar como un fogonazo esta situación de soledad extrema y de comunicación imposible cuando se pregunta: «¿Dónde está la vida/ de una criatura apoyada contra sí misma?»⁶⁸.

Pero la memoria también puede ser una salvación contra el olvido. Es éste el principal sentido que puede llegar a tener la rememoración del Holocausto. «No sólo puedo ya contar esta historia, —escribe Jorge Semprún— sino que debo contarla. Debo hablar en nombre de lo que sucedió, no en mi nombre personal. La historia de los niños judíos en nombre de los niños judíos»⁶⁹. La memoria se vuelve así una forma de obligación con los que se quedaron en el camino, los que cayeron obligan a los supervivientes a relatar las historias de las que han sido testigos. El acto de la escritura en nombre de otros es la deuda que nunca acabarán de pagar del todo los supervivientes, por mucho que vivan. Es la esperanza de que la palabra les sobreviva y sea hilo conductor de un relato que para ellos se ha vuelto eterno presente. El testimonio será para muchos una forma de justificación de su existencia. «La escasa difusión de la verdad sobre los Lager —escribe Levi— constituye una de las mayores culpas colectivas del pueblo alemán»⁷⁰. Quizá, por ello, ésta sea una de las obsesiones de los prisioneros que soñaban una y obra vez que su narración no era creída, o lo que es peor, ni siquiera, escuchada.⁷¹ A partir del momento en que uno es escogido para la vida, sin saber por qué, tiene que dar sentido a su existencia ante los millones que sucumbieron. Entonces tiene razón de ser un concepto como el de «destino», que será compartido con la voz de los que ya no pueden hablar.

Por ello, ante la realidad que impacta, el primer impulso del hombre es la escritura, y cuanto más impactante sea el suceso, menos apropiadas serán las palabras para relatarlo. El escritor se hace puente que enlaza tiempos y vidas, aunque sea consciente de la limitación de su relato⁷². Por ello, Levi antecede su obra *Si esto es un hombre* con una súplica con la que implora angustiosamente a los lectores: «Os encomiendo estas palabras./ Grabadlas en vuestros corazones/ al estar en casa, al ir por la calle,/ al acostaros, al levantaros;/ repetídselas a vuestros hijos./ O que vuestra casa se derrumbe,/ la enfermedad os imposibilite,/ vuestros descendientes os vuelvan el rostro»⁷³.

Los signos y los símbolos en los momentos extremos significan con una intensidad que desborda su uso cotidiano. Por ello, la narración no es para las víctimas sólo una historia de lo acontecido que suma a los sucesos las cifras. Sino que, sobre todo, quiere ser el cobijo de los instantes que les han impresionado el alma. La historia, casi siempre, circula por senderos distintos a los de la vida. Y el relato de las vivencias en los campos de exterminio pertenece a ese nudo callado con el que todos construimos nuestra biografía particular, a ese universo vivo, del que tan hermosamente hablara Juan Carlos Mestre, de «las cosas pequeñas que se pueden envolver con cuidado en un pañuelo»⁷⁴. De esta forma, impresionan la retina, de tan profundamente visuales, esas alambradas espinosas descritas por Primo Levi que en el amanecer anterior a la muerte sabida «estaban llenas de ropa interior infantil puesta a secar» por las madres, que no se olvidan de los pañales ni de los juguetes, ni de ninguna de las cosas pequeñas de las que los niños tienen necesidad. Y continúa el escritor preguntando «¿No haríais igual vosotras? Si fuesen a mataros mañana con vuestro hijo, ¿no le daríais de comer hoy?»⁷⁵.

Años más tarde, el novelista Gustavo Martín Garzo ofrecería esta escena como el ejemplo perfecto del «reino de la infinita posibilidad», recreando éste como un espacio íntimo de quien «quiere llevar las cosas a ese más que desafía las argucias de la razón.» Esas madres, luchando contra la muerte desde el lirismo blanco de lo imposible, simbolizan a la perfección al escritor superviviente de los campos de exterminio, que conjura con sus palabras tendidas al viento de la página, la muerte que ya llegó. Es una forma de resistencia y de salvación a la vez,

contra lo inevitable, gracias a las cuales, como afirma Martín Garzo «la hermosura de los niños judíos pasa intacta a nuestra memoria»⁷⁶.

6. La palabra como culpa

En la estela de tantos otros antes que él, se cuestiona Blas Matamoro si es posible seguir pensando después de Auschwitz y añade que «este fatídico nombre significa que la cultura puede ser convertida en puro y mero dominio, o sea en barbarie»⁷⁷, y se responde que no sólo podemos, sino que debemos, puesto que «la tiniebla subsiste, pero es la razón y quizá la excusa para la tarea de la luz»⁷⁸. También el profesor de Filosofía de la Educación Joan-Carles Mélich se pregunta en este mismo sentido, incluyendo ya la respuesta como elemento presupuesto: «Si la filosofía no es útil para detener la Barbarie, entonces, ¿para qué la filosofía?»⁷⁹.

Esta interpelación al pensamiento llegó después de la pregunta sobre el sentido inicial de la palabra poética. Será Adorno el primero que cuestione la posibilidad de la escritura poética y su sentido tras el Holocausto. Y esta duda lanzada al mundo obliga a Günter Grass a responder que «el mandamiento-prohibición de Adorno me parecía casi antinatural; como si alguien, atribuyéndose funciones de Dios Padre, hubiera prohibido cantar a los pájaros»⁸⁰. Günter Grass, ante la vida que, aunque dañada, continúa, habla de las autopreguntas torturadoras de los años 50 y 60. Para los escritores alemanes de su generación la escritura ofrece un camino de redención, aunque, como reconoce, es una escritura con plomo en las alas, una escritura determinada por el mandamiento de Adorno que se convirtió para ellos en un precepto que exigía la renuncia al color puro, que prescribía el gris y sus matices infinitos. «Se trataba de abjurar de las magnitudes absolutas —escribe el autor— del blanco o negro ideológicos, de decretar la expulsión de las creencias y de instalarse en la duda»⁸¹. El lenguaje al que se acude está al servicio de «todos los matices reconocibles del gris con un lenguaje dañado». Las expresiones del escritor funden los extremos de la deuda acumulada, y así habla de «esparcir cenizas sobre los geranios», de acabar con las metáforas vacías, e imponerse la ascesis de la desconfianza del discurso hinchado y hueco. De situar la palabra en la historia y tomar partido⁸².

Por su parte, desde el otro lado de la experiencia, algunos de los supervivientes de los campos se volcarán en la palabra o escritura como terapia para sobrevivir al sentido de la culpa que les atenaza. Entre ellos, el psicólogo Viktor E. Frankl, que asumirá durante el encierro la palabra como tabla de salvación para no caer en el pozo negro del sinsentido, hará uso de ella, después, para limpiar los residuos de la neurosis, la enfermedad colectiva «de la alambrada de púas» que clama detrás de cada vivencia almacenada. La búsqueda de sentido al sufrimiento se convierte en el mecanismo de reconciliación con esa culpa que carcome como una termita la conciencia de cada superviviente, puesto que todos son conscientes de que se salvaron los peores, los que perdieron antes sus escrúpulos, «los mejores de entre nosotros —escribe Víctor E. Frankl— no regresaron»⁸³. También Primo Levi se acusa y reconoce que «preferentemente sobrevivían los peores, los egoístas, los violentos, los insensibles, los colaboradores de «la zona gris», los espías (...) Sobrevivían los peores, es decir, los más aptos; los mejores han muerto todos»⁸⁴.

7. La palabra ética

Desde el dolor se evoluciona a la necesidad de relatarlo o callarlo. Y de esa palabra, silencio o testimonio, se llega a la conciencia de la obligación de evitar repetir lo que ya ha sido y ha quedado grabado en la historia para siempre. A partir de aquí sólo la ética personal y la educación podrán impedir que vuelva a ser lo que nunca debió ser. «Después del dolor de Auschwitz [...] —escribe Fernando Bárcena— sólo podemos educar o pensar la educación desde el aprendizaje del dolor y desde la experiencia —que literal y metafóricamente nos abre la lectura— de la interpretación y de la comprensión de lo que otros tienen que contarnos»⁸⁵.

A la ya mencionada primera pregunta de Adorno sobre la posibilidad y el sentido de la poesía tras el Holocausto, a la que se añade después el planteamiento sobre la razón-necesidad del pensar, ha de sumarse ahora la obligada cuestión sobre la educación. «¿Se puede “educar” después de la Barbarie?». Puesto que la educación de nuestro tiempo ha dejado al margen la reflexión sobre el mal, se pregunta entonces Mélich: «¿Cómo educar después de Auschwitz?»⁸⁶ No se trata de que se conozca simplemente la cronología de la historia, sino sobre todo que se aprenda su rostro humano como acontecer que afecta a cada hombre. Se trata de educar con un lenguaje

que vaya más allá de lo sígnico y lo simbólico y entre como «huella» en el terreno de la responsabilidad⁸⁷. El texto pasa a ser, por tanto, la vía de transmisión, junto con la comunicación oral en la enseñanza, para conseguir la permanencia de la reflexión ética. El testimonio es enlace escrito de una meditación que se extenderá así, dilatadamente, a lo largo del tiempo. Ante Auschwitz uno no puede evitar preguntarse por la utilidad moral del conocimiento⁸⁸. Cuando éste se convierte en una simple suma de datos y sus relaciones, sin contacto con el hombre de carne y hueso, puede ser una forma más de dominación, y ninguna transformación podrá derivarse de él. El verdadero cambio tiene que tener al hombre como fin. Sin ese horizonte, sin esa capacidad de ponerse en la piel del otro y de dejarse interpelar por su «desnudez y su debilidad desprotegida e indefensa»⁸⁹, toda la ciencia, toda la tecnología, todas las humanidades sólo serán construcciones vacías, sin capacidad para hacer avanzar la vida. El desarrollo cultural y racional que no esté imbuido de compasión sólo facilitará el avance de los mecanismos que nos permitirán destruirnos como especie.

Quizá por ello, cada vez va cobrando más fuerza una corriente de pensamiento que acude a la memoria como base de la educación para evitar que las pavesas del presente cubran con su densidad el pasado. Para conseguirlo, probablemente sea necesario incluir el Holocausto como uno de los mojones permanentes de la reflexión ética, puesto que los campos de exterminio no hablan de la historia ya pasada, sino que están diciéndonos que lo que ha ocurrido ya una vez puede, fácilmente, volver a ocurrir. El hombre se sostiene siempre en un inestable equilibrio sobre el hilo que separa la civilización de la barbarie, y la solución tendrá que sumar inevitablemente la educación a la ética. Con ello se podrá evitar la repetición de la denuncia de Kertész, cuando escribe que «Auschwitz no es más que la exarcebación de las mismas virtudes para las cuales nos educan desde la infancia»⁹⁰. El veneno llevaba ya circulando por las venas de Europa desde hacía tiempo, inserto en las instancias pedagógicas y culturales en las que se asentaba la sociedad. También Primo Levi apunta en esta misma dirección al considerar que, en gran medida, la educación impartida a los niños en Alemania favoreció el silencio cómplice y permitió el genocidio, puesto que se les enseñaba desde pequeños a respetar y obedecer ciegamente a las autoridades⁹¹.

Esta es la misión también de un lenguaje que se torna ético en presencia del otro⁹². La lengua pasa a ser,

así, acogida y abrazo del diferente, como bien expresa el poeta-filósofo Hugo Mujica cuando afirma: «El hombre no sólo está abierto, intencionado en cuanto conciencia a todo lo otro, sino, además y más aun, como deseo está preñado por todo lo otro. Desea serlo, hacerse»⁹³. Por ello, tiene pleno sentido finalizar estas palabras con una cita del gran defensor de la narración como cobijo de la memoria, Paul Ricoeur, que resume y sintetiza magistralmente esta reflexión: «Hay crímenes que no han de olvidarse, víctimas cuyo sufrimiento pide menos venganza que narración. Sólo la voluntad de no olvidar puede hacer que esos crímenes no vuelvan más»⁹⁴. Así pues, las palabras anteriores sólo han querido ser un pequeño eslabón más en la cadena que les antecede y que les seguirá, y que permite sostener la memoria frente al tiempo que con tanta facilidad tiende a olvidarlo todo. Ante el Holocausto no es posible callar de forma definitiva, porque «si nos quedamos mudos, “Auschwitz” habrá ganado la batalla póstuma»⁹⁵. En todo caso, es posible que la palabra dicha tampoco sirva, que, como afirma Reyes Mate, el *logos* no encuentre respuesta. Pero esto será ya un avance, porque, en palabras de este pensador, habremos pasado «de un *logos* que guarda culpablemente silencio a un *logos* que guarda responsablemente al silencio»⁹⁶.

NOTAS

¹ «El bozal para escritores alemanes», en *La filial del infierno en la tierra. Escritos desde la emigración*. Barcelona, El Acanalado, 2004, p. 145.

² *El País*, 1-6-05, p. 47.

³ *Apuntes 1973-1984*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2000, p. 133.

⁴ *Quiero dar testimonio hasta el final. Diarios 1933-1941*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2003, 2 vols., I, p. 38.

⁵ *La elección de Dios*. Barcelona, Planeta, 1989, p. 16 y ss.

⁶ *Una historia de amor y oscuridad*. Madrid, Siruela, 2004, p. 10.

⁷ *Historia de una vida*. Barcelona, Península, 2005, p. 13.

⁸ *Mi vida*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2000.

⁹ *Vía férrea*. Madrid, Losada, 2005, p. 39.

¹⁰ «El exilio —ha escrito Edward W. SAID— es algo curiosamente cautivador sobre lo que pensar, pero terrible de experimentar», *Reflexiones sobre el exilio*, Barcelona, Debate, 2005, p. 179. Sin duda alguna, la experiencia de los campos de exterminio fue un terrible exilio a las profundidades de la maldad humana sobre el que pensar dista mucho de lo que debió de suponer haberlo experimentado.

¹¹ Hablamos aquí del «Holocausto» siendo conscientes de las limitaciones de este término. Cualquier otro que utilicemos en adelante como posible sinónimo las presentará también. Es impo-

sible encontrar una palabra que sea capaz de expresar el significado y la intensidad del dolor que la experiencia a la que aluden conllevó. «Holocausto —como bien ha dicho REYES MATE— designa una práctica sacrificial en la que la víctima es sometida a una cremación total, sugiriendo, por ende, una posible justificación religiosa, en clave de cruel teodicea, del exterminio; por su parte “shoah”, en virtud del mero hecho de ser un término hebreo, puede inducir a imaginar que sólo la judería europea sufrió la catástrofe, condenando al olvido a otros colectivos de víctimas, como gitanos u homosexuales (...) otros prefieren el nombre de «Auschwitz» como sinécdoque del genocidio». *La filosofía después del Holocausto*, Barcelona, Riopiedras, 2002, p. 12.

¹² *El primer frío*, Madrid, Visor, 2004, p. 349.

¹³ Afirma Imre KERTÉSZ, en una entrevista realizada por Javier RODRÍGUEZ MARCOS que «nos da miedo pensar que en determinados momentos de la vida nos convertimos en seres que más tarde no queremos reconocer», *ABC Cultural*, 10-3-01.

¹⁴ AMÉRY, Jean, *Más allá de la culpa y la expiación*. Tentativas de superación de una víctima de la violencia, *op. cit.*, p. 125. Semprún, más intenso y expresivo, la denomina «lengua de mando y de ladrado», *La escritura o la vida*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, p. 328.

¹⁵ LTI. *La lengua del Tercer Reich*. Apuntes de un filólogo, Barcelona, Editorial Minúscula, 2001, p. 24.

¹⁶ *Ibidem*, p. 41. Thomas MANN, por su parte, consciente de esta idea afirmó en uno de los discursos emitidos a los alemanes desde la BBC de Londres, el 30 de enero de 1944, que «si leemos ciertas afirmaciones de la propaganda nazi que se siguen propalando de manera mecánica y ya casi inaudible, nos preguntamos si son resultado de una soledad enfermiza, del espantoso distanciamiento del mundo y de la realidad o del inconformismo de la locura, o si no significan más bien una descarada falsificación de la razón, una desvergonzada tergiversación del lenguaje, un poner la verdad patas arriba». *Oíd, alemanes... discursos radiofónicos contra Hitler*, Barcelona, Península, 2003, p. 190. Por otra parte, uno de los entrevistados por Leon GOLDENSOHN en *Las entrevistas de Núremberg*, Hans Fritzche, alto funcionario del Ministerio de Propaganda de Goebbels y jefe de la División de Radio desde el 42 asegura que «Goebbels sabía escribir discursos y llevar a millares de personas a un frenesí de aplausos», al tiempo que añade: «El crimen no comienza cuando se lleva a cabo el asesinato; el crimen surge con la propaganda, incluso si esa propaganda es por una buena causa». Madrid, Taurus, 2004, pp. 101-107.

¹⁷ *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*, Barcelona, Herder, 2002, p. 16.

¹⁸ LTI. *La lengua del Tercer Reich*. Apuntes de un filólogo, *op. cit.*, p. 31.

¹⁹ Fracaso de la cultura que se manifiesta en los propios dirigentes nazis. Así Hannah ARENDT relata cómo durante el juicio a Eichmann éste manifiesta su incapacidad de expresar «una sola frase que no fuera una frase hecha. [...] Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para pensar». *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Debolsillo, 2004, pp. 78-79.

²⁰ *Op. cit.*, p. 16.

²¹ *Por los campos de exterminio*, Barcelona, Anthropos, 2003, p. 16.

²² *La experiencia abisal*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2004, p. 152.

²³ Relatado por Hannah ARENDT en su obra *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Debolsillo, 2004, p. 48.

²⁴ «Los bien conocidos eufemismos —escribe Primo LEVI— («solución final», «tratamiento especial», la misma palabra «Einsatzkommando» recién citada, que significa literalmente, «Unidad de emergencia» pero que enmascaraba una realidad espantosa) no servían sólo para engañar a las víctimas y evitar sus reacciones defensivas: servían también, hasta donde era posible, para impedir que la opinión pública, y las mismas guarniciones de las fuerzas armadas que no estaban implicadas llegasen a saber lo que estaba sucediendo en todos los territorios ocupados por el Tercer Reich». *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik editores, 2000, p. 28. También Georges DIDI-HUBERMAN alude a los eufemismos como una primera forma de brutalidad y dominio, anterior incluso a la física, que sirve para legitimar el terror. Entre éstos, especialmente cruel es la denominación «tratamiento especial» que escondía detrás la terrible realidad de morir gaseado. En *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 40.

²⁵ Añade la escritora que «sean cuales fueren las razones por las que se decidió el lenguaje en clave, lo cierto es que resultó extraordinariamente eficaz para el mantenimiento del orden y la serenidad en los muy diversos servicios cuya colaboración era imprescindible, a fin de llevar a feliz término el asunto». *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., pp. 126-127.

²⁶ *Ibidem*, pp. 160-161.

²⁷ Los propios soldados —como narra Primo LEVI en *Los hundidos y los salvados*— eran conscientes del imposible relato y, por eso, ante la incapacidad de dar cabida con la imaginación a tal dolor, tenían la osadía de afirmar cínicamente que aunque «alguno lograra escapar el mundo no lo creería», y añadían que «la historia del Lager, seremos nosotros quien la escriba». Op. cit., p. 11.

²⁸ *La escritura o la vida*, op. cit., p. 50.

²⁹ *El silencio del nombre. Interpretación y pensamiento judío*, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 39. También habla la autora del nombre propio como «primera morada en el mundo de los hombres, el refugio al que nos arroja el vientre materno», p. 10.

³⁰ *Minima Moralia*, Madrid, Taurus, 1987, p. 165.

³¹ Incluso la ausencia de identidad salpicaba a los recién nacidos, a quienes directamente se les tatuaba su número en el muslo. Resulta impresionante la narración de Imre KERTÉSZ cuando cuenta que «los pocos bebés nacidos en la historia de Auschwitz llevaban tatuado en el muslo el número de prisionero, que no se podía escribir en sus brazos por una simple cuestión de espacio». *Liquidación*, Madrid, Alfaguara, 2004, p. 40.

³² CELAN, Paul, *Obras completas*, Madrid, Trotta, 1999, p. 498. Aunque la palabra sí aparece mutilada por el «Hecho» en uno de los poemas recogidos en esta obra, donde el poeta escribe: «Si viniera, /si viniera un hombre, /si viniera un hombre al mundo, hoy, con/ la barba de luz de/ los patriarcas: debería,/ si hablara de este/ tiempo,/ debería sólo balbucir y balbucir,/ siempre —,siempre—,/ asíasi». P. 163.

³³ Citado por AMÉRY, Jean, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 9.

³⁴ El hombre queda herido como especie y también como individuo, puesto que como escribe Imre KERTÉSZ «nadie se recupera jamás de la enfermedad que es Auschwitz». *Kaddish por el hijo no nacido*, Barcelona, El Acantilado, 2001, p. 96.

³⁵ *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1998, p. 72.

³⁶ *Sincronicidad*, Barcelona, Kairós, 2003, p. 127.

³⁷ *Más allá de la culpa y la expiación*, op. cit., p. 13.

³⁸ *Más allá de la culpa y la expiación*, op. cit., p. 61. Otros autores como Víctor E. FRANKL, sin embargo, consideran que «no cabe duda que las personas sensibles acostumbradas a una vida intelectual rica sufrieron muchísimo (su constitución era a menudo frágil), pero el daño causado a su ser íntimo fue menor: eran capaces de aislarse del terrible entorno retrotrayéndose a una vida de riqueza interior y libertad espiritual». *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Círculo de lectores, 1998, p. 54.

³⁹ *Más allá de la culpa y la expiación*, op. cit., p. 80.

⁴⁰ *Lenguaje y silencio*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 133-143.

⁴¹ *Ibidem*, p. 138.

⁴² *Ibidem*, p. 138.

⁴³ METZ, Johann Baptist y WIESEL, Elie, *Esperar a pesar de todo*, Madrid, Trotta, 1996, p. 82. Es ésta una esperanza contradictoria, alimentada de extremos, como bien atestigua Edmond JABÈS cuando afirma: «Seguimos teniendo esperanza a pesar de todo, pero hay algo escondido muy dentro de esta esperanza que nos repite que el hilo está roto». *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 86-7.

⁴⁴ METZ, J. B., *El clamor de la tierra*, Navarra, Verbo Divino, 1996, p. 5.

⁴⁵ «Auschwitz, 27 de enero», *La Razón*, 24-1-05, p. 6.

⁴⁶ MARTÍN, Consuelo, *La revolución del silencio*, Madrid, Gaia, 2002, p. 18.

⁴⁷ André NEHER considera que este silencio es una experiencia común a todos los escritores supervivientes, quienes, de una forma u otra, acaban encontrándose en algún momento con él. *El exilio de la palabra*, Barcelona, Riopiedras, 1997, p. 144.

⁴⁸ CASTILLA DEL PINO, Carlos (comp.), *El silencio*, Madrid, Alianza, 1992, p. 47. En esta dirección, Edmond JABÈS en su lectura particular de Celan afirma que «el silencio, ningún escritor lo ignora, permite escuchar la palabra. En un momento dado, el silencio es tan fuerte que las palabras se limitan a expresarlo». En «La memoria de las palabras (cómo leo a Paul Celan)», Rosa Cúbica, nº 15-16, Barcelona, 2005, pp. 43-44.

⁴⁹ *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik Editores, 2005, p. 60.

⁵⁰ *El silencio*, Madrid, Sequitur, 2001, p. 169. De la misma manera René CHAR experimenta esta limitación lingüística desde la atalaya de sus versos al escribir en su poema «Habitó un dolor» que «el sufrimiento sabe pocas palabras». *Poesía esencial*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2005, p. 303.

⁵¹ *La muerte de Virgilio*, Madrid, Alianza, 1988, p. 20.

⁵² *Más allá de la culpa y la expiación*, op. cit., p. 34.

⁵³ En este sentido, escribe el profesor Fernando Bárcena que «el dolor, como un acontecimiento de la existencia, nos recuerda que somos lo que padecemos». Y añade que «comprendemos no antes, sino después que el relato, la narración (mythos), se ha establecido. Es por la narración, y la experiencia que en ella hacemos,

que aprendemos y entendemos como sujetos de la pasión». En «La prosa del dolor. El aprendizaje de un instante preciso y violento de soledad», VV.AA., *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*, Barcelona, Anthropos, 2004, p. 62. También Esther BENDAHAM considera que, como única posibilidad de eliminar el dolor, la víctima necesita testimoniar, y para ello sigue unos pasos que son siempre los mismos: «Primero la herida que produce un desgarrar, más tarde la añoranza de esa comunicación, y finalmente la necesidad de testimoniar ese dolor». «De la herida al testigo», prólogo del libro de Albert COHEN, *Oh vosotros, hermanos humanos*, Madrid, Losada, 2004, p. 15.

⁵⁴ «Poética», *Todo el oro del día*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 19. Otro poeta, Jorge URRUTIA, también recogerá entre sus versos esa necesidad de la escritura como modo de supervivencia: «Pero para convertirse en símbolo, Ana Frank precisó la escritura. Sin ésta no habría existido Ana, y sin Ana carecería de expresión el dolor sufrido y la injusticia ejercida. Luego, terriblemente (y digo bien «terriblemente»), sólo la escritura importa. A la postre, sólo la escritura es». En «Porque sólo soy verbo», *El mar o la impostura*, Madrid, Visor, 2004, p. 13. De la misma manera, el santanderino José HIERRO en su «Cantando en Yiddish» recupera la experiencia por el texto: «Rescato ahora, desentierro ahora,/ pasado medio siglo,/ los signos desvaídos y resucitados. Dibujan/ —y con qué nitidez!—/ filas interminables de niños, de mujeres, de viejos/ hambrientos, esqueléticos, desamparados,/ rebaños resignados, sacrificados funcionariamente/ en el ara del dios Gas. Convertidos en nube/ en el horno del dios fuego. ¡Mein Gott!/ Y zumba el canto salmodiado/ en nuestra lengua cómplice./ Estaba todo aquí dormido bajo el texto evidente». *Cuaderno de Nueva York*, Madrid, Hiperión, 2000, p. 48.

⁵⁵ SEMPRÚN, Jorge, *La escritura o la vida*, op. cit., pp. 20-21.

⁵⁶ Es la contradicción a la que se ve sometido todo superviviente de los campos de exterminio. Con esta conciencia escribía hace un tiempo SEMPRÚN en *El País Semanal* que «ya nadie podrá atreverse a describir lo que fueron las enfermerías de los campos, los barracones de inválidos, a intentar hacer comprender, a sugerir al menos, por el recurso de algún artificio narrativo, lo que fue el olor de los hornos crematorios, de aquellas nubes de impalpables cenizas sobre los campos de Polonia y Alemania. Y, sin embargo, no hay recuerdo más emblemático, más profundo, que aquel hedor del crematorio, evanescente, pero imborrable, indescriptible pero singular entre todos los olores posibles o imaginables», 23-1-05, p. 34.

⁵⁷ SANTIÁÑEZ, Nil, «El pensamiento de lo atroz. El Holocausto y el mal en Hannah Arendt y Emmanuel Levinas», *Quimera*, n.º 238-9, enero 2004, p. 25.

⁵⁸ KUFFER, Paula, «La escritura es un viaje», entrevista a Chantal Maillard, *Quimera*, n.º 259-260, julio-agosto, 2005, p. 69.

⁵⁹ *La búsqueda de las raíces*, Barcelona, El Aleph, 2004, p. 179.

⁶⁰ *Si esto es un hombre*, op. cit., p. 196. También Víctor E. FRANKL recuerda, en esta línea, el delirio que sufrió un amigo suyo que creía que se estaba muriendo y al intentar rezar era incapaz de recordar las palabras. Añade el escritor que «para evitar estos ataques yo y muchos otros intentábamos permanecer despiertos la mayor parte de la noche. Durante horas redactaba discursos mentalmente». *El hombre en busca de sentido*, op. cit., p. 53.

⁶¹ Citado por J. AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación*, op. cit., p. 17.

⁶² *Sin destino*, Barcelona, El Acanalado, 2003, p. 145.

⁶³ *Op. cit.*, p. 198.

⁶⁴ *La escritura o la vida*, op. cit., pp. 30-31.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 219.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 221.

⁶⁷ WIESEL, Elie, *La noche*, Barcelona, El Aleph, 2002, pp. 50-51.

⁶⁸ *Poesía y realidad*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 64.

⁶⁹ *El largo viaje*, Barcelona, Seix Barral, 1994, p. 192.

⁷⁰ *Los hundidos y los salvados*, op. cit., p. 14.

⁷¹ *Ibidem*, p. 13.

⁷² Fernando BÀRCENA afirma, en esta dirección, que «la verdad del poeta es siempre una denuncia, una palabra cargada de memoria [...] lo que tiene que decir, en suma, es indecible». *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*, Barcelona, Anthropos, 2001, p. 10.

⁷³ *Op. cit.*, p. 13-14.

⁷⁴ *Antífona del otoño en el Valle del Bierzo*, Madrid, Calambur, 2003, p. 8.

⁷⁵ *Si esto es un hombre*, op. cit., p. 20.

⁷⁶ «Elogio del entusiasta», *ABC*, 3-1-97.

⁷⁷ «Pensar después de Auschwitz», *Letras Libres*, noviembre, 2003, p. 52. También Fernando BÀRCENA considera que «lo acontecido en los campos de exterminio nos reta a pensar hasta qué punto las humanidades, el saber y la instrucción son capaces de volvernos realmente humanos o constituyen una barrera sumamente frágil ante la barbarie». *La esfinge muda*, op. cit., p. 18.

⁷⁸ «Pensar después de Auschwitz», op. cit., p. 55.

⁷⁹ *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, Barcelona, Anthropos, 1998, p. 13.

⁸⁰ «Escribir después de Auschwitz», *Claves de razón práctica*, n.º 3, junio, 1990, p. 71.

⁸¹ *Op. cit.*, p. 72.

⁸² Precisamente cuando años después GRASS noveló el siglo XX, hará decir a uno de sus personajes, un reportero de guerra en la Alemania de 1945: «Lo vi todo, pero no escribí nada sobre ello. No había aprendido a describir aquello. Para eso me faltaban palabras. De esa forma aprendí a callar cosas». *Mi siglo*, Madrid, Alfaguara, 1999, p. 187.

⁸³ *El hombre en busca de sentido*, op. cit., p. 18.

⁸⁴ *Los hundidos y los salvados*, op. cit., pp. 71-72. Aquí insiste el escritor: «Lo repito, no somos nosotros, los sobrevivientes, los verdaderos testigos [...] son ellos, los «musulmanes», los hundidos, los verdaderos testigos».

⁸⁵ *La esfinge muda*, op. cit., p. 55.

⁸⁶ *Totalitarismo y fecundidad*, op. cit., p. 55.

⁸⁷ En este sentido, el profesor MÈLICH afirma que «el lenguaje como huella, es la respuesta radical a un acontecimiento que ha roto la historia, mi tiempo, y ha instaurado el tiempo del Otro. El Otro, absolutamente exterior, está próximo hasta llegar a la obsesión. No hay certeza para con el Otro, sino responsabilidad, antes de toda confianza y de toda certeza». *Op. cit.*, p. 81.

⁸⁸ Recientemente llamaba la atención el escritor Laurence REES de que «en la reunión donde se decretó la solución final había quince personas y ocho de ellas eran doctores universitarios, varios en Derecho». *El País*, 17-3-05, p. 34. Por su parte, STEINER escribe que «un hombre puede leer a Goethe o a Rilke por la noche, que

puede tocar a Bach o a Schubert, e ir por la mañana a su trabajo en Auschwitz». *Lenguaje y silencio*, op. cit., p. 16. Sobre la gestación de la «solución final», véase el detallado libro de Mark ROSEMAN, *La villa, el lago, la reunión. La conferencia de Wannsee y «la solución final»*. Barcelona, RBA, 2002.

⁸⁹ LEVINAS, Emmanuel, *Entre nosotros*, Valencia, Pre-textos, 1993, p. 266.

⁹⁰ *Kaddish por el hijo no nacido*, op. cit., p. 137. En el mismo sentido afirmó hace unos años el teólogo Johannes Baptist METZ que antes de que fueran enviados a las cámaras de gas, los judíos ya habían sido arrojados fuera de esa unidad metafísica y jurídica que es el pensamiento de la igualdad de los hombres. En *Por una cultura de la memoria*, Barcelona, Anthopos, 1999, p. 68.

⁹¹ *Entrevistas y conversaciones*, Barcelona, Península, 1998, p. 98.

⁹² «Si hay lenguaje ético es porque existe el otro» escribe el profesor Joan-Carles MELICH. En *Totalitarismo y fecundidad*, op. cit., p. 16.

⁹³ *Flecha en la niebla*. Madrid, Trotta, 1997, p. 47.

⁹⁴ *Tiempo y narración*, vol. III: *El tiempo narrado*, México, Siglo XXI, 1996, p. 912.

⁹⁵ MELICH, Joan-Carles, *La lección de Auschwitz*, Barcelona, Herder, 2004, p. 138. También añade acertadamente este autor que «una lengua que no pueda combatir la barbarie se convertirá en cómplice de ella», p. 111.

⁹⁶ «¿Puede Europa hacer filosofía de espaldas a Auschwitz?». *Anthropos*, «Vigencia y singularidad de Auschwitz. Un acontecimiento histórico que nos da que pensar», n° 203, Barcelona, 2004, p. 48.

