

Narración y hospitalidad*

Joan-Carles Mèlich

Universitat Autònoma de Barcelona
 Departament de Pedagogia Sistemàtica i Social
 Edifici G6. 08193 Bellaterra (Barcelona). Spain

Resumen

A partir de la lectura de algunos relatos de supervivientes del Holocausto (especialmente de Primo Levi y Elie Wiesel), se estudian en este artículo las condiciones de posibilidad de una ética y de una pedagogía después de Auschwitz. Según el autor, «Auschwitz» es un acontecimiento que rompe la historia y nos obliga a repensar radicalmente todas las categorías filosóficas y pedagógicas: desde la misma idea de «ser humano» hasta la cuestión de la transmisión y la formación humanista. Tomando esta hipótesis como punto de partida, se propone entender la identidad humana no solamente como *diferencia*, sino como *deferencia*, como acogida y hospitalidad del otro que, en el caso de los relatos del Holocausto, es una ausencia, una ausencia que, a través de la lectura y el recuerdo, se mantiene viva para evitar que Auschwitz vuelva a repetirse.

Palabras clave: Holocausto, hospitalidad, identidad.

Abstract. *Narration and Hospitality*

On the basis of reading some accounts by survivors of the Holocaust (especially Primo Levi and Elie Wiesel), this article examines to what extent ethics and pedagogics are possible in the wake of Auschwitz. According to the author, «Auschwitz» is an event which fractures history, obliging us to radically rethink all our philosophical and pedagogical categories: from the very idea of «human being» to the question of humanist education and transmission. With this hypothesis as starting point, it is proposed to understand human identity not only as *difference* but as *deference*, as acceptance and hospitality for the other, which in the case of accounts of the Holocaust is an absence, an absence which, through reading and memory, is kept alive so as to avoid a repetition of Auschwitz.

Key words: Holocaust, hospitality, identity.

* Este artículo forma parte de un libro en preparación titulado *La ausencia del testimonio*, que publicará próximamente la editorial Anthropos, Barcelona.

A Fernando Bárcena y Jorge Larrosa,
por su palabra, por su hospitalidad.

Narrar es guerrilla contra el olvido y connivencia con él; si la muerte no existiera, tal vez nadie relataría nada.

Claudio Magris, *Microcosmos*

Escribe Christian Delacampagne que el siglo XX «no tendrá que hacer trampas para llevarse, dentro del palmarés de la historia, el gran premio del horror. Sería inútil buscar: ninguna época ha visto perpetrar tantos crímenes a escala planetaria. Crímenes en masa de una insondable perversión del pensamiento —una perversión que quedará simbolizada para siempre en el nombre de Auschwitz»¹.

En efecto, la experiencia de Auschwitz nos ha llevado a descubrir un nuevo espacio, un espacio desconocido hasta ahora, un espacio moderno: *el campo de concentración*. Éste se convierte en el espacio de la muerte indiferente, en el espacio indiferente ante la muerte, en el espacio en el que no se vive ni se muere, en el espacio del *musulmán*, en el espacio *biopolítico* por excelencia², en el espacio en el que todo es posible, en *el espacio en el que lo inimaginable es posible*.

De este «espacio», incalificable por el lenguaje que hasta ahora servía para comunicarnos, tratan los relatos del Holocausto. Sus protagonistas no son solamente sus autores, no son simples libros de memorias. Ésta es nuestra hipótesis. Primo Levi la ha formulado con su habitual agudeza:

Lo repito, no somos nosotros, los sobrevivientes, los verdaderos testigos. Ésta es una idea incómoda, de la que he adquirido conciencia poco a poco, leyendo las memorias ajenas, y releendo las mías después de los años. Los sobrevivientes somos una minoría anómala además de exigua: somos aquéllos que por sus prevaricaciones, o su habilidad, o su suerte, no han tocado fondo. Quien lo ha hecho, quien ha visto a la Gorgona, no ha vuelto para contarlo, o ha vuelto mudo; son ellos, los «musulmanes», los hundidos, los verdaderos testigos, aquéllos cuya declaración habría podido tener un significado general. Ellos son la regla, nosotros, la excepción³.

1. DELACAMPAGNE, Ch. (1999), *Historia de la filosofía en el siglo XX*, Barcelona: Península, p. 17.
2. Sobre la cuestión de la biopolítica y del biopoder, véase FOUCAULT, M. (1995), «Droit de mort et pouvoir sur la vie», en *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité I*, París: Gallimard. Véanse también, AGAMBEN, G. (1998), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos; AGAMBEN, G. (1999), *Ce qui reste d'Auschwitz. Homo sacer III*, París: Payot & Rivages.
3. LEVI, P. (1989), *Los hundidos y los salvados*, Barcelona: Muchnik, p. 72-73.

Los relatos del Holocausto son algo más que los recuerdos de los supervivientes. Son relatos de ausencias. Sus protagonistas, sus *verdaderos* protagonistas, no son sus autores, sino las víctimas que surgen en el relato, y que no han sobrevivido para poder contarlo. Estas víctimas no tienen lenguaje para dar testimonio, no están presentes para decirnos qué pasó, qué les pasó. Ellas, las víctimas, solamente pueden dar testimonio a través de la lengua del autor del relato, sólo pueden dar testimonio a través de las palabras del superviviente. El lenguaje del testimonio, ha escrito Giorgio Agamben, es un lenguaje que no significa más, pero que por su no-significado, se acerca a la sin-lengua hasta recoger otra insignificancia, la del testimonio integral, «aquella que, por definición, no puede dar testimonio»⁴.

En este artículo trataremos de estos relatos, de estos testimonios. De cómo leerlos, de cómo transmitirlos. Leer los relatos como los que aquí se presentan puede significar (*re*)vivir ahora y aquí el horror⁵, el mal radical, porque, como escribió Franz Rosenzweig, «el recuerdo histórico no es ningún punto fijo en el pasado que vaya estando cada año un año más pasado, sino que es un recuerdo siempre igual de cercano, que propiamente no ha pasado, sino que es recuerdo eternamente presente. Cada uno en particular debe ver la salida de Egipto como si él mismo hubiera participado en ella»⁶.

Esta tesis de Rosenzweig, propia de la antropología judía⁷, aplicada a las narraciones del Holocausto nos permite descubrir que la lectura puede ser capaz de hacernos (*re*-)vivir en nuestro tiempo y en nuestro espacio la experiencia del otro, respondiendo de él. El lector *acoge* la tragedia de las víctimas de la *Shoah*, y es esta *hospitalidad* del ausente, asimétrica, la que se convierte en el inicio de una ética en un tiempo de barbarie.

Hay que insistir en que resulta evidente que esta concepción del recuerdo, de la memoria, es propia del judaísmo⁸. Como ha escrito Ricardo Foster, «la

4. AGAMBEN, G. (1999), *Ce qui reste d'Auschwitz. Homo sacer III*, París: Payot & Rivages, p. 48.
5. Escribe Lluís Duch que, desde su punto de vista, que nosotros compartimos plenamente, todo aquello que hay de nuevo, de impactante, en la lectura, en el acto de leer, resulta impactante porque *choca* con lo que, en nosotros, ya ha tenido lugar, es decir, con nuestra memoria. [DUCH, Ll. (1999), *Simbolisme i salut. Antropologia de la vida quotidiana 1*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 153.] En este sentido, podríamos decir que *la memoria del otro* que aparece en el relato *choca* con *la memoria del lector*, y este choque provoca un cambio, un traumatismo. Algo parecido a lo que pone de manifiesto George Steiner cuando describe la lectura de *La metamorfosis* de Kafka. [STEINER, G. (1994), *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Barcelona: Gedisa, p. 32: «Quien haya leído *La metamorfosis* de Kafka y pueda mirarse impávido al espejo puede ser capaz, técnicamente, de leer la letra impresa, pero es un analfabeto en el único sentido que cuenta.»]
6. ROSENZWEIG, F. (1997), *La estrella de la Redención*, Salamanca: Sígueme, p. 361-362.
7. Escribe Ricardo Foster: «No es necesario haber vivido una determinada historia para sentir, en nuestras palabras y en nuestras concepciones, la presencia de lo efectivamente desarrollado en aquel tiempo.» [FOSTER, R. (1996), «Los usos de la memoria», ed. cit., p. 54.
8. «En la tradición judía, —escribe Lluís Duch—, la memoria sirve para poner de relieve la primacía de la libertad y de la historia por medio de un ejercicio *ético* continuado destina-

memoria en el judaísmo no significa la exaltación de un pasado ejemplar, sino la presencia selectiva de lo impostergable, ayer, hoy y mañana. Continuidad no en un sentido escatológico, como cumplimiento inexorable de un destino o de una promesa, continuidad, más bien, como expresión de lo frágil, de aquello que se puede perder, ejercicio de la rememoración que salva en el presente aquello que de ningún modo tiene garantizada la permanencia, ni en el tiempo ni en el recuerdo de los hombres. En este sentido, lo propiamente *judío* de la memoria se relaciona con lo amenazado, con lo que permanece en estado de intemperie y que la historia de los vencedores —como decía Benjamin— desplaza hacia el olvido»⁹.

En efecto, en el ensayo titulado «El narrador», Walter Benjamin relaciona la crisis de la narración con la irrupción de una forma de comunicación típicamente burguesa: la *información*. Ésta no necesita, al igual que la novela, y a diferencia de la narración, de la *experiencia*. Ahora bien, lo que resulta interesante aquí es darse cuenta de que la narración, la experiencia narrada, vive en un proceso de transmisión. El narrador, dice Benjamin, toma lo que narra de la experiencia, la que él mismo ha vivido, o bien la que le han transmitido. Pero, a su vez, hay narración en el momento en que esta experiencia *vuelve a ser transmitida*. Si la experiencia no fuera comunicable, si no se transmitiera, la narración no sería posible. Pero, advierte Benjamin, esta experiencia del narrador se torna, a su vez, en experiencia para el que escucha, para el oyente¹⁰. El que escucha vive otra vez la experiencia. Y en este sentido, podríamos decir que el oyente (el lector) es capaz de recordar lo que no ha vivido, la experiencia que no ha experimentado, pero que le ha sido transmitida en el relato.

Desde el punto de vista de la narración, la acción educativa es *transmisión de experiencia*. El educando es capaz de vivir la experiencia que le ha sido transmitida. En la acción educativa «narrada» se da la experiencia del narrador (educador/maestro) que a su vez es experimentada por el oyente (educando/discípulo), que a continuación vuelve a narrar.

Como advierte Benjamin, el que narra es capaz de aconsejar. El filósofo alemán es consciente de que hoy este «aconsejar» está pasado de moda, y que precisamente por esto se vuelve cada vez más difícil la comunicación de la experiencia. Pero, ¿qué es el *consejo*? Veamos cómo lo define Benjamin:

El consejo (*Rat*) no es tanto la respuesta (*Antwort*) a una cuestión, como una propuesta (*Vorslag*) referida a la continuación de una historia en curso¹¹.

do a discernir en cada *hic et nunc* quién es mi prójimo.» [DUCH, Ll. (1999), *Simbolisme i salut. Antropologia de la vida quotidiana 1*, op. cit., p. 137-138].

Sobre la memoria judía, véase la obra de HALBWACHS, M. (1994), *Les cadres sociaux de la mémoire*. Postface de Gérard Namer, París: Albin Michel.

9. FOSTER, R. (1999), *El exilio de la palabra. En torno a lo judío*, Buenos Aires: Eudeba, p. 8-9.

10. BENJAMIN, W. (1998), «El narrador», en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid: Taurus, p. 115.

11. *Ibidem*, p. 114.

Para Benjamin, el *consejo* es sabiduría entretejida con los materiales de la *experiencia*, de la vida vivida. Si hay una crisis de la *narración* es porque hay una crisis de *experiencia*, porque en la modernidad tardía la *experiencia* ha sido substituida por la *experimentación*.

Dejamos de lado la distinción que realiza Benjamin entre *novela* y *narración*, y nos centramos en la diferencia entre *narración* e *información*. Según Benjamin, otra de las causas de la crisis de la narración radica en el predominio de la información como resultado del «consolidado dominio de la burguesía, que cuenta con la prensa como uno de los principales instrumentos del capitalismo avanzado»¹². A diferencia de la *narración*, en toda *información* es necesaria la constante verificabilidad. Además de poder verificarse objetivamente, la información debe cumplir como mínimo otros dos requisitos: ser siempre novedosa, y, por último, resultar efímera. Una información que sea antigua y perenne deja de ser interesante.

La *narración*, en cambio, no necesita de la novedad del día a día, no vive de la moda cotidiana. En la información, la memoria no juega ningún papel. En la narración, en cambio, la *memoria* es su fuente de vida. La narración necesita de la memoria porque para poder narrar hay que retener la experiencia vivida para seguir contándola, para poder transmitirla de generación en generación, porque sin esta constante *transmisión* no hay ninguna posibilidad de narración.

Introduce aquí Benjamin la cuestión de la *escucha*. Lo que resulta capital del análisis benjaminiano es, a nuestro juicio, la idea de que *la verdadera escucha implica un olvido de sí para prestar atención a lo otro, al Otro*. La escucha reclama una *deserción* de la propia identidad y en esa «deserción» radica la «fidelidad a uno mismo» (Celan otra vez). Sólo deponiéndose de su yo, puede el yo ser verdadero yo. Ésta es una *identidad ética*¹³. Aparece entonces el yo-responsable, un yo que no es solamente responsable de lo que ha hecho, sino de lo que no ha hecho. La fragilidad del otro me hace responsable de él¹⁴.

«Cuanto más olvidado de sí mismo está el que escucha, tanto más profundamente se impregna su memoria de lo oído», escribe Walter Benjamin¹⁵. Al leer o al escuchar la narración, el oyente escucha al narrador. Esto resulta particularmente claro en el caso de los relatos sobre el Holocausto.

La herencia de Kafka y de Proust, en los análisis de Walter Benjamin, están fuera de toda duda. Así, como ha puesto de manifiesto Franco Rella, «Benjamin encontrará en Kafka y en Proust el “modelo” de esta “prosa integral”, la única capaz de construir en un horizonte de sentido y de transmitir “la pluralidad

12. Ibídem, p. 116.

13. Sobre la «identidad ética» a partir de *El narrador* de Walter Benjamin, véase RICOEUR, P. (1996), *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI, p. 166 y s.: «Las implicaciones éticas del relato».

14. «El ser frágil cuenta con nosotros, espera nuestro socorro y nuestra ayuda, confía en que cumpliremos nuestra palabra». [RICOEUR, P. (1997), «Poder, fragilidad y responsabilidad», en *Horizontes del relato. Cuaderno Gris*, núm. 2, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, p. 76.]

15. BENJAMIN, W. (1998), «El narrador», en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, op. cit., p. 118.

de historias” que es “estructuralmente afín a la pluralidad de los lenguajes”¹⁶. La *Recherche* de Proust da una idea de lo que es la narración, esto es, *una figura capaz de transmitir la experiencia*. Hoy esta experiencia es la que ha entrado en crisis en la sociedad de la información.

La narración hace posible que cada uno sea capaz de descubrir su singularidad, pero no una singularidad autónoma, independiente de los otros, sino una singularidad heterónoma (para decirlo de un modo quizás más próximo a Levinas que a Benjamin). Porque es en la narración que el oyente se da cuenta de que debe «dar cuenta» de la experiencia narrada, porque si es verdadera experiencia narrada es su experiencia. Por la narración hay *compasión*. Por la narración, la experiencia del sufrimiento del otro se convierte en constitutiva de la identidad del yo. Es en la acción de narrar que el oyente descubre que ya no hay identidad *frente* al otro, al modo hegeliano de la «dialéctica del amo y del esclavo», sino que la identidad es la alteridad misma, la identidad es respuesta a la alteridad, y esta respuesta es «yo mismo».

Desde este punto de vista, la identidad aparece, pues, como una *identidad narrativa*. Como han señalado Paul Ricoeur y Marc-Alain Ouaknin, es habitual en la historia de la filosofía distinguir dos escuelas en lo referente a la identidad personal¹⁷. En primer lugar, la que afirma que el sujeto siempre es idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados (como por ejemplo en Descartes o en Hegel), y la que niega el sujeto (Hume y Nietzsche).

Ouaknin propone considerar la identidad al modo «biblioterapéutico». ¿Qué significa esto? Significa que el enraizamiento es la muerte de la identidad. El ser humano es un ser en camino, y la identidad es cambiante. No tiene aquí el término *camino* un significado espacial. El «camino» es el cambio, el movimiento. Ésta es, pues, nuestra tesis: *la identidad del lector frente al relato es una identidad narrativa*.

La identidad narrativa es apertura al extranjero, a la alteridad radical¹⁸. La identidad narrativa es la afirmación de la alteridad, es quedar herido por lo desconocido, por lo inesperado, es dejar libre la dimensión de la estranjeridad, es afirmar que el otro jamás queda atrapado por lo mismo¹⁹. Y es a través de la lectura, y en la transmisión del relato (*Erzählung*), que la identidad *se forma* (se educa) (*Erziehung*) en el recuerdo, en la memoria, en la experiencia (*Erfahrung*). Como escribe Paul Ricoeur al término de su tercer volumen de *Tiempo y narración*,

[...] la historia de una vida es refigurada constantemente por todas las historias verídicas o de ficción que un sujeto cuenta sobre sí mismo. Esta refiguración hace de la propia vida un tejido de historias narradas²⁰.

16. RELLA, F. (1992), *El silencio y las palabras. El pensamiento en tiempo de crisis*, Barcelona: Paidós, p. 173.

17. Sigo a OUAKNIN, M.-A. (1994), *Bibliothérapie. Lire c'est guérir*, París: Ed. du Seuil, p. 124.

18. *Ibidem*, p. 126.

19. *Ibidem*, p. 130.

20. RICOEUR, P. (1996), *Tiempo y narración, Vol. III: El tiempo narrado*, México: Siglo XXI, p. 998.

Ricoeur pone como ejemplo a Israel, porque es la comunidad que constituye su identidad narrativamente, esto es, narrando relatos considerados como testimonio de los acontecimientos fundadores de su propia historia²¹.

A partir del Holocausto se descubre que *lo humano* no se halla ni en la razón ni en el deber, ni en la sociedad, ni en Dios, ni en el yo. Lo humano se halla en el Otro, en el otro *ausente* en el relato, en la respuesta del lector al Otro, en la relación que el lector establece con el Otro²². Un sujeto, una identidad edificada *al margen* del Otro, o frente al Otro, o contra el Otro, no es una «identidad humana»²³. Este es el giro copernicano que la filosofía «escrita por judíos» ha puesto de manifiesto²⁴. Como dice Reyes Mate, el descubrimiento del Otro como primer principio de la configuración ética de la subjetividad es el punto de inflexión de este nuevo humanismo, de este —para decirlo con Levinas— *humanismo del otro hombre*. Un humanismo que se basa en una *no-prioridad* de lo Mismo²⁵. Un humanismo que reconoce a la ética una prioridad sobre la ontología, que convierte a la ética en filosofía primera. La ética es metafísica, es filosofía anterior al conocimiento.

La identidad, frente del Holocausto, es una identidad narrativa, una identidad que se encuentra evocada y acusada por el otro, por el otro singular que puede estar presente (cara-a-cara) o ausente (como es el caso de la víctima que aparece en los relatos del Holocausto).

Una *identidad narrativa* no es una identidad estable o sustancial, sino una identidad que se construye en la lectura del relato, en la respuesta, en la acogida del Otro, de la ausencia del testimonio. La identidad narrativa del ser humano es un movimiento constante. Por la lectura y la interpretación, como ha puesto de manifiesto Ouaknin siguiendo a Ricoeur, la identidad no cesa de hacerse, de *des-hacerse*, de *re-hacerse*. Escribe Ricoeur: «El frágil vástago, fruto de la unión de la historia y de la ficción, es la asignación a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar su identidad narrativa. El término *identidad* es tomado aquí en el sentido de una categoría de la práctica. Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿quién ha hecho esta acción?, ¿quién es su agente, su autor? Hemos respondido a esta pregunta nombrando a alguien, designándolo por su nombre propio. [...] Responder a la pregunta “¿quién?” como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida.

21. *Ibíd.*, p. 999.

22. Del mismo modo, la identidad no puede afirmarse como identidad si no es abriéndose a la alteridad, a la hospitalidad. [DERRIDA, J. (1998), *Aporías*, Barcelona: Paidós, p. 27.]

23. «Toda identidad también es horrible porque para existir tiene que trazar una divisoria y rechazar a quien está en la otra parte. Sólo un odio más grande supera a los odios más pequeños, que vuelven a ascender cuando deja de existir un enemigo común.» [MAGRIS, C. (1999), *Microcosmos*, Barcelona: Anagrama, p. 51.]

24. MATE, R. (1997), *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona: Anthropos, p. 221.

25. Cito por la versión en catalán: LEVINAS, E. (1993), *Humanisme de l'altre home*, València: Ed. 3i4, p. 55.

La historia narrada dice el quién de la acción. Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa»²⁶.

De ahí que en la construcción ética de la identidad la memoria, el recuerdo (*Eingedenken*) desempeñe un papel fundamental²⁷. Por esta razón escribe Paul Ricoeur que en determinadas circunstancias, en particular cuando el historiador es confrontado con lo horrible, figura límite de la historia de las víctimas, la relación de deuda se transforma en el imperativo de no olvidar²⁸. En nuestro caso no se trata del historiador, sino del lector del relato, de todo lector. El *testimonio* ausente contó con el *superviviente*, y el superviviente cuenta con el *lector*. Entre los tres «vive» la memoria: *no hay que olvidar*.

El testimonio, el superviviente, el lector del relato son individuos concretos, seres de carne y hueso, capaces de amar, de vivir, de morir, de llorar. El sujeto que hace frente al Holocausto es un sujeto que es capaz de recordar el residuo olvidado de la historia, es un sujeto que no construye su identidad al margen de lo que ha pasado, sino en la rememoración del pasado para poder anticipar un futuro justo. La *identidad*, después del Holocausto, se construye en el *recuerdo* de las víctimas, pero para ello, *para recordar* a los que no están presentes, *hay que leer*.

La lectura de los relatos del Holocausto se convierte en la experiencia viva del pasado. El lector se da cuenta, entonces, de que el sufrimiento pasado no puede ser el precio que hay que pagar para la felicidad del presente y el futuro. En otras palabras: después del Holocausto sólo hay «*identidad humana*» en el recuerdo del otro ausente, en la memoria, en la respuesta a la apelación del otro que viven en el relato, en la lectura de la experiencia del sufrimiento de los que ya no están para contarlo. Así, el pasado se convierte en un cuerpo vivo «siempre librando batallas, por más que haya perdido muchas»²⁹.

El sujeto verdaderamente «humano» sabe que la humanidad es el *telos* del progreso, y no el progreso el *telos* de la humanidad; sabe que la cuestión no es ir en contra del progreso, pero que ningún progreso vale tanto como para negar lo humano. Es un sujeto que sabe que ningún presente puede ser *justo* cons-

26. RICOEUR, P. (1996), *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*, México: Siglo XXI, p. 997. Véase también la interpretación de esta idea de Ricoeur en OUKNIN, M.-A. (1994), *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, París: Seuil, p. 131 y s. No hay una identidad, sino posibilidades de identidad, identidades posibles y contradictorias. [OUKNIN, M.-A. (1998), *Ce por cela qu'on aime les lebellules*, París: Calmann-Lévy, p. 179.]

27. MATE, R. (1991), «Razón y memoria. La difícil herencia europea», *Claves de razón práctica*, núm. 17, noviembre, Madrid, p. 31: «Hay, en efecto, dos maneras de entender la dialéctica olvido-recuerdo: a) como reconducción al concepto —al concepto científico— de lo que queda fuera. Eso que queda fuera del concepto puede ser lo pre-filosófico, las tradiciones, los mitos, etc., o el «mero espíritu», es decir, la consideración meramente espiritual del espíritu, sin referentes materiales que permitan un conocimiento científico. Y b) sentando una diferencia entre recuerdo y ciencia: el recuerdo de lo inasimilable por el conocimiento científico, si bien es vital para el pensamiento, para el pretendido fundamento humano de la praxis».

28. RICOEUR, P. (1996), *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI, p. 167.

29. MATE, R. (1991), «Razón y memoria. La difícil herencia europea», op. cit., p. 32.

truido al margen del pasado, porque, como escribió Walter Benjamin, todo documento de cultura es también un documento de barbarie³⁰.

Nos hallamos ante un sujeto configurado desde la *alteridad* y no desde la *identidad*; o, si se quiere, un sujeto que sabe que sólo una identidad genuinamente humana es una identidad *desde* la alteridad, *en* la alteridad y *para* la alteridad. Una identidad que entiende que la *diferencia* con el otro es *deferencia*.

La subjetividad, entonces, se descubre como responsabilidad ante el Otro, aquél al que no tolera el concepto y, por lo tanto, como una subjetividad que recuerda, que no olvida³¹.

En el relato del Holocausto, la alteridad, tanto la del testimonio como la del superviviente, están presentes como *ausencia*, como *huella*. Si lo relacionamos con la teoría de la narración de Walter Benjamin resulta, entonces, que «la huella (*Spur*) del narrador queda adherida a la narración, como las del alfarero a la superficie de su vasija de barro»³². La propia huella del narrador está a flor de piel en lo narrado, lo que evidentemente no sucede ni en las novelas ni en la información. En la narración, el narrador, incluso en el caso en que no haya vivido lo narrado, es responsable de los hechos que relata. De ahí que Elie Wiesel denuncie el que la historiografía confíe más en los documentos «objetivos» que en los testimonios de las personas que cuentan lo que les ha ocurrido. «El documento número XY, redactado por un desconocido en Berlín o en cualquier otro sitio, tiene más peso que la memoria de una persona»³³. Pero, y así lo sostiene Wiesel, los documentos sólo dan cuenta de los hechos, y los hechos son muchas veces contradictorios. La verdad puede hallarse en el *testimonio* vivo, en la experiencia. Pero hay que remarcar la idea que preside todo este libro: en el relato del Holocausto no solamente se transmite la experiencia del superviviente, del narrador, sino también el testimonio de una ausencia, de un ausente, el verdadero testimonio, la víctima.

Lluís Duch ha introducido el concepto de *testimonio* como una categoría fundamental para la educación en la crisis de la modernidad. Veamos el siguiente texto de Duch, en el que se pone de manifiesto la relación entre la crisis de la palabra y de la narración, por un lado, y la de la educación, por otro: «La crisis actual de las transmisiones permite que nos demos cuenta cabal de que nos encontramos plenamente sumergidos en la cultura del olvido. Queda muy lejos de nosotros aquella cultura anamnética que proponía Walter Benjamin como antídoto contra los estragos de una historia entendida como mera pun-

30. Para esta cuestión además de ver la tesis núm. 7 de *Über den Begriff der Geschichte* de Walter Benjamin, es conveniente recordar el poema de Bertolt Brecht, *Preguntas de un obrero que lee*.

31. «Si muere el recuerdo, el hombre sólo será su propio experimento, un objeto científico». [MATE, R. (1991), «Razón y memoria. La difícil herencia europea», op. cit., p. 34.]

32. BENJAMIN, W. (1998), «El narrador», en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, ed. cit., p. 119.

33. WIESEL, E. [y METZ, J.B.] (1996), *Esperar a pesar de todo*, Madrid: Trotta, p. 94.

tualidad sin ningún tipo de relación con nada ni con nadie, clausurada de manera asfixiante sobre sí misma, refractaria a cualquier forma de simpatía. En la situación actual parece que lo que se está imponiendo se asemeja más bien a una cultura amnésica, porque en ella predomina el olvido de los otros y de los sufrimientos de los vencidos de todas las historias de nuestro mundo»³⁴.

Vivimos en un tiempo de olvido de la narración. Y este olvido es una muestra más de la negación del Otro, de la muerte del Otro propia de la modernidad. Y la educación, en el olvido de la palabra narrada, se ha vuelto cada vez más una transmisión de capacidades técnicas y de conocimientos, hasta el punto que ella, la educación, en sí misma, está siendo considerada una tarea técnica. El ser humano, desde esta perspectiva, *pierde su humanidad*, porque se preocupa exclusivamente por el éxito en el momento presente³⁵, y por un futuro en el que cada uno puede ser feliz al margen de los otros. Nos hallamos, pues, en un *tiempo gnóstico*, en un tiempo del «sálvese quien pueda», en *la cultura del yo*.

La relación entre narración y educación, entre *Erzählung* y *Erziehung*, queda establecida desde el momento en que, sin olvidar la dimensión científica y técnica, el profesor es *maestro*. Éste, desde su experiencia vivida, contribuye a la transformación del ser de sus discípulos. El maestro, escribe de nuevo Duch, «por mediación de la “palabra-testimonio”, hace posible que sus discípulos consigan descubrir su verdadero ser (*sapientia*) más allá de las máscaras y artificios impuestos por la dinámica del “parecer”»³⁶. El pedagogo científico y técnico entiende su doctrina básicamente como *scientia*, mientras que el maestro la entiende como *sapientia*. En esta línea sostiene Helena Béjar: «La modernidad cree que la felicidad (o sus nombres más templados, el contento, el bienestar, la plenitud) y la libertad se encuentran en la esfera privada, lejos de los sinsabores y tumultos que acarrea el mundo público. De ello resulta una cultura individualista que abandona los asuntos colectivos y recluye a los hombres en el ámbito íntimo: es la familia, la pareja, los pares lo que constituyen hoy el único mundo con sentido. Dentro de sus paredes nos creemos más seguros»³⁷.

La crisis de la narración (y por lo tanto de la experiencia y del testimonio), provoca una «mecanización» de la acción educativa, convierte a la educación en trabajo, en un proceso de fabricación³⁸. La educación deja de tener sentido³⁹.

34. DUCH, LI. (1997), *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona: Paidós, p. 70.

35. *Ibidem*.

36. *Ibidem*, p. 59.

37. BÉJAR, H. (1993), *La cultura del yo. Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*, Madrid: Alianza, p. 11.

38. DUCH, LI. (1988), *Transparència del món i capacitat sacramental*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 227. Sobre la contraposición entre «trabajo» y «acción», véase ARENDT, H. (1995), «Labor, trabajo, acción. Una conferencia», en *De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós.

39. Nos hemos ocupado de esta cuestión más extensamente en MELICH, J-C. (1999), «Symbol und Bildung. Die Krise des Sinnbilds im pädagogischen Handeln», en SCHÄFER, G.; WULF, Ch., *Bild-Bilder-Bildung*, Weinheim: Beltz, p. 301-310.

La narración es portadora de sentido, no intenta resolver los problemas (al modo de los especialistas técnicos), sino provocar que el ser humano se enfrente a las cuestiones fundamentales de su existencia. Por la narración, el ser humano vive el pasado en el presente, comprende que el pasado sigue abierto, que no ha concluido. Por la narración, el ser humano es *oyente* de las voces excluidas de la historia. Por la narración el lector es *hospitalario*, es receptivo y responsable del *otro*. Porque en la narración el lector no lee un informe objetivo, ni siquiera solamente la experiencia del escritor, del superviviente, sino *la ausencia del testimonio*. A través del relato el lector queda atravesado por un imperativo, el de mantener viva la experiencia del mal radical, de aquellos asesinados en las cámaras de gas de los campos nazis.

La pedagogía dominante antes y después del Holocausto ha sido insensible al lenguaje de la narración y a todo lo que él comporta. Siguiendo los análisis de Lluís Duch⁴⁰ se puede sostener que lo que la narración proporciona al lector es el acceso a un mundo en el que, en un principio, se es extraño. Uno es extraño porque hay una discontinuidad sociocultural entre el mundo narrado en la narración y el mundo del receptor, del lector. Sin embargo, este mundo narrado puede dejar de ser indiferente para introducirse en la vida del lector en la medida en que éste vive la experiencia como si fuera propia.

Narrar significa (a diferencia tanto de la fábula como del concepto) mostrar *la alteridad del otro* y, sobre todo y especialmente en el caso de Walter Benjamin, de un *otro* que ya no está presente para contarlo. En la narración se da *testimonio del otro*⁴¹. Como ha escrito Lluís Duch, los pedagogos permanecerán como máximo en un plan técnico, «si no son testimonios creíbles del hecho de que el ser humano es posible a pesar de las evidencias que siempre pueden aducirse en sentido contrario»⁴².

El olvido hace su trabajo cada mañana, pero también cada mañana tenemos la capacidad de rememorar la experiencia (la nuestra y la de los otros, en la lectura, en la narración), de romper el presente y de anticipar el futuro. Merece la pena citar a Walter Benjamin:

Cada mañana, despiertos, la mayoría de las veces débiles, flojos, tenemos en las manos no más que un par de franjas del tapiz de la experiencia vivida, tal y como en nosotros las ha tejido el olvido. Pero cada día, con labor ligada a su finalidad, más aún con un recuerdo prisionero de esa finalidad, deshace el tramaje, los ornamentos del olvido⁴³.

40. DUCH, LI. (1988), *Transparència del món i capacitat sacramental*, op. cit., p. 254-255.

41. Sobre esta cuestión véase el relato de Primo Levi en *La tregua*, Barcelona: Muchnik, 1995, p. 21-23, en el que Levi cuenta la historia de Hurbinek. También puede leerse la espléndida novela de José Saramago, *Todos los nombres*, Madrid: Alfaguara, 1998.

42. DUCH, LI. (1997), *La educación y la crisis de la modernidad*, op. cit., p. 139.

43. BENJAMIN, W. (1998), «Una imagen de Proust», en *Iluminaciones I*, Madrid: Taurus, p. 18.

El acontecimiento vivido, dice Benjamin, es finito, pero el acontecimiento recordado carece de barreras⁴⁴. La identidad después del Holocausto es una identidad narrativa, sólo puede ser narrativa, necesita de la narración. No puede haber lenguaje humano, genuinamente «humano», sin la narración, porque no hay humanidad sin *experiencia* vivida. De ahí que sostenga con Reyes Mate que «hoy se piensa tan poco y se piensa tan mal porque el lenguaje ordinario responde más a estereotipos de los fabricantes de cultura de masas que a experiencias reales»⁴⁵.

Leer el relato, configurar la identidad desde la experiencia, es pensar, actuar y ser desde la alteridad, desde el *Otro* (esté presente o ausente)⁴⁶. La narración es la lucha contra el «olvido del Otro», contra la *amnesia*⁴⁷.

El recuerdo (*Eingedenken*) es, pues, la primera categoría básica de esta identidad frente al Holocausto. Sin el recuerdo sólo hay la muerte. «Así como la muerte definitiva es el fruto último de la voluntad de olvido, así la voluntad de recuerdo podrá perpetuarnos la vida», escribe Saramago en *Todos los nombres*⁴⁸. Perpetuar la vida del otro, y por lo mismo la mía propia, porque «yo soy tú cuando yo soy yo» (Celan). En el recuerdo, la identidad se forma, pero no al modo de una identidad substancial, sino como respuesta al otro, como respuesta al texto, a la narración, como identidad narrativa.

El olvido es la muerte. En el olvido, el ser humano sucumbe al poder constituido. Luchar contra el olvido es también oponerse al poder: «La lucha del hombre contra el poder es la lucha de la memoria contra el olvido», escribe Milan Kundera⁴⁹.

El otro, al que no puedo olvidar, el otro que me reclama en el nuevo imperativo después de Auschwitz, es siempre *alguien* y no algo. El otro tiene *nombre propio*. No se recuerda a la humanidad, sino *al otro*. Es en el recuerdo que la identidad comienza a ser *humana*.

La identidad, después del Holocausto, pasa por la memoria, y el relato es la fuente viva de la memoria. Para recordar es necesario leer. Ahora bien, nadie tiene derecho a usurpar el lugar de la víctima. Hay que dejar que la víctima se exprese en la escritura. El lector formará su identidad en respuesta a la ausencia del testimonio expresado en el relato, pero el lector no puede apropiarse del dolor de los vencidos. En otras palabras, *el «judío» es siempre*

44. Ibídem, p. 19.

45. MATE, R. (1996), «Prólogo» a *Esperar a pesar de todo*, op. cit., p. 15.

46. Ésta es también la gran aportación, como mostrábamos más arriba, de la obra de Emmanuel Levinas. Toda la obra del filósofo lituano puede resumirse en la palabra *altérité*. Véase WIESEL, E. (1998), «La joie de l'étude», en *Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Levinas*, París: Albin Michel, p. 23.

47. METZ, J. B. (1996), *Esperar a pesar de todo*, op. cit., p. 49: «Una cultura que no quiere caer en la amnesia, una cultura que no quiere perder del todo la memoria que ha marcado su vida, ha de poseer siempre, entonces, una especie de cultura narrativa».

48. SARAMAGO, J. (1998), *Todos los nombres*, Madrid: Alfaguara, p. 242.

49. KUNDERA, M. (1993), *El libro de la risa y el olvido*, Barcelona: Seix Barral, p. 10.

el otro. Nunca podemos ponernos en lugar de él, y menos después de Auschwitz.

Esto ha sido decisivamente puesto de manifiesto precisamente por un judío, Alain Finkielkraut. Después de Auschwitz, dice Finkielkraut, la palabra *judío* es un vocablo santo. *Santo* quiere decir 'transcendente, inaccesible, situado más allá de toda expropiación'. *A nadie le está permitido decir: soy el hijo de Auschwitz*⁵⁰. La *identidad*, por lo tanto, no puede ser pensada nunca más en términos de *identificación*, sino en términos de *memoria*:

[...] no copies la persecución, sino honra a sus víctimas; no teatralices el genocidio; límitate a negarte —lo que no excluye en absoluto la atención a la realidad presente— a que ese momento de la historia judía se doblegue, se trivialice y, domesticado por los libros de historia, desaparezca progresivamente en el olvido⁵¹.

Esta idea aparece constantemente en Elie Wiesel, otro de los supervivientes del Holocausto. «En todo lo que escribimos tiene que estar presente —involuntariamente, invisiblemente— el recuerdo»⁵². Quizá esto nos permita entender la importancia del relato, porque leer un relato implica necesariamente recordar, porque *no hay relato sin memoria*. Puede escribirse una novela al margen del recuerdo, con la sola imaginación, pero con el relato esto es imposible. Lector y narrador se enfrentan a un imperativo implícito en la lectura: *¡recuerda!* Pero este *¡recuerda!* no debe entenderse solamente en el sentido adorniano de que el pasado no vuelva. No. Se trata de ir más allá, y de darse cuenta de que en este *¡recuerda!* está la base de una teoría de la justicia, de una teoría ética y política. Incluso una teoría pedagógica. El *¡recuerda!* no hace referencia al pasado, sino al futuro, al porvenir, a lo que está por-venir, a la natalidad, a la hospitalidad.

No hay identidad humana definitivamente fijada, no hay una identidad esencial del ser humano. El ser humano es el ser incapaz de coincidir con esencia alguna⁵³. No hay identidad «humana» en la negación del otro.

En cualquier caso, hay que insistir en esta idea: frente a Auschwitz, la identidad humana se formula en imperativo. Debemos evitar que lo que ha sucedido se repita. No podemos olvidar. Es necesaria una educación que tenga como finalidad fundamental que Auschwitz no se repita. Auschwitz es el fracaso de los viejos humanismos, el fracaso de la Ilustración, el fracaso de la cultura occidental. De Auschwitz nace una nueva visión de la identidad no centrada en el cuidado-de-sí sino en el cuidado-del-otro, en la *deferencia*, y de Auschwitz nace una ética, una ética de la hospitalidad, de la acogida del otro, de aquél que nada tiene y a quien todo debo, de aquél que ya no está, que está

50. FINKIELKRAUT, A. (1982), *El judío imaginario*, Barcelona: Anagrama, p. 42.

51. FINKIELKRAUT, A. (1982), *El judío imaginario*, op. cit., p. 42.

52. WIESEL, E. (1996), *Esperar a pesar de todo*, op. cit., 85.

53. OUAKNIN, M.A. (1998), *Tsimisoum*, París: Albin Michel, p. 131-132.

ausente, que está muerto, pero que debo seguir acogiendo porque al acogerle en el relato, al recordarle, estoy haciendo justicia y le estoy manteniendo vivo, porque la muerte no es más que esto, el olvido.

Joan-Carles Mèlich és professor titular de Filosofia i Antropologia de l'Educació de la Universitat Autònoma de Barcelona. És autor, entre d'altres, dels llibres *Antropología simbólica y acción educativa* (Barcelona, Paidós, 1996), *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz* (Barcelona, Anthropos, 1998) y *La educación como acontecimiento ético, Natalidad, narración y hospitalidad* (en col·laboració amb Fernando Bárcena) (Barcelona, Paidós, 2000).
