

TEXTOS Y DOCUMENTOS

View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk

brought to you by  CORE
provided by Isegoría (E-Journal)

Memoria del mal *

Memory of Evil

JORGE SEMPRÚN

RESUMEN. En mayo de 2003 se celebró la duodécima edición de las «Conferencias Aranguren». Jorge Semprún dictó tres conferencias magistrales tituladas «Kant y la mochila del maquis», «El mal radical y las letrinas de Buchenwald» y «Literatura y memoria del mal: de Sartre a Paul Ricoeur», agrupadas todas ellas bajo el título genérico de *Memoria del mal*. El hilo conductor de las tres intervenciones fue la experiencia de Semprún como deportado político en el campo de concentración de Buchenwald, tan cercano al Weimar de Schiller y Goethe. Allí pudo experimentar el mal radical, pero también la fraternidad, a través de los grupos de resistencia antifascista que coordinaban en el campo los distintos grupos políticos clandestinos. Esta experiencia le sirvió para repasar las lecturas filosóficas que había realizado en su época de estudiante de Filosofía en la Sorbona, así como las que le interesaron una vez terminada la guerra. De esta forma, Semprún hizo un

ABSTRACT. In May 2003 the twelfth edition of the «Aranguren Conferences» was held. Jorge Semprún gave three keynote speeches titled «Kant and the Maquis' rucksack», «The radical evil and the Buchenwald latrines» and «Literature and memory of the evil: from Sartre to Paul Ricoeur», all of them grouped under the generic denomination *Memory of Evil*. The thread running through the three speeches was Semprún's experience as a political deportee at Buchenwald concentration camp, so close to the Weimar camp of Schiller and Goethe. There, he could experience the radical evil, but also the brotherhood through the antifascist resistance groups who coordinated the various clandestine political groups at the camp. This experience helped him review some of the philosophical readings he had done as a philosophy student at the Sorbonne, as well as those readings he took an interest in following the end of the war. In this way, Semprún went over various authors

* Las conferencias fueron grabadas por la Residencia de Estudiantes y Francisco Maseda llevó a cabo una laboriosa transcripción que *Isegoría* quiere agradecerle. Se mandó el texto a Jorge Semprún, con quien Roberto R. Aramayo (por encargo de Javier Muguerza) habló varias veces para invitarle a que lo supervisara. Como esto ya no será posible, hemos decidido publicar esa transcripción en la sección de «Textos y Documentos», incorporándolo al número ya en imprenta, pues nos ha parecido que cederle literalmente la palabra constituía el mejor de los homenajes posibles. Además, eso nos permite anunciar el tema monográfico del número 45, coordinado por Reyes Mate y que versará sobre *Memoria y política*.

recorrido por distintos autores (Immanuel Kant, André Malraux, Edmund Husserl, Jacques Maritain, Martin Heidegger, Karl Marx, Hannah Arendt, Jean Paul Sartre, Paul Ricoeur o Primo Levi) argumentando la relación de los mismos con el problema del mal.

Palabras clave: Kant, mal radical, Buchenwald, Sartre, Ricoeur, Arendt, Husserl, Heidegger.

(Immanuel Kant, André Malraux, Edmund Husserl, Jacques Maritain, Martin Heidegger, Karl Marx, Hannah Arendt, Jean Paul Sartre, Paul Ricoeur or Primo Levi) arguing their relationship with the issue of Evil.

Key words: Kant, Radical Evil, Buchenwald, Sartre, Ricoeur, Arendt, Husserl, Heidegger.

Kant y la mochila del maquis

Voy a empezar leyendo, cosa que no suelo hacer, pues cuando escribo los discursos y los leo ocurre que, al cabo de cinco minutos, me aburre oírme decir lo que he escrito, ya que sé más o menos lo que contiene. Por lo tanto, prefiero hacer guiones de las intervenciones, improvisar, si bien la improvisación tiene la desventaja de que el tiempo pueda alargarse demasiado. Pero esta vez prometo ser puntualísimo.

Al preparar estas conferencias y rebuscar entre los papeles, que tengo desordenados pero de todas maneras localizables, he encontrado un texto titulado *La experiencia del mal radical*, que no sé bien por qué lo he escrito; para quién lo he escrito; con qué motivo; con qué objetivo, y que no recuerdo haberlo publicado. Está escrito en castellano, cosa que demuestra que es un texto muy íntimo, porque en general los textos que destino a ser publicados, o que tienen esa intención, los escribo en francés. Por una alusión al mes de marzo, está escrito en marzo, pero no sé de que año; por la tipología de la máquina de escribir tiene por lo menos diez años. Voy a leer *La experiencia del mal radical*, porque me parece que es una introducción a los temas que quisiera abordar, y luego desarrollaré esta idea que lleva un título un poco provocador. He titulado esta primera conferencia *Kant y la mochila del maquis*. El texto referido es el siguiente:

«Fue en marzo de 1945, un domingo por la tarde. Una borrasca de nieve revolvió aquel día sus torbellinos sobre la ladera del Ettersberg. Tuve que cruzar todo el campo de Buchenwald entre la nieve arremolinada para llegar al recinto de la enfermería; allí, en un semisótano del barracón de los enfermos contagiosos, estaba convocada una reunión clandestina. Los nazis temían a las enfermedades y a las epidemias, nunca se acercaban a aquel barracón que estaba a cargo de un preso comunista alemán, Ludwig G., y de ahí que aquel lugar tuviese suficientes condiciones de seguridad. A dicha reunión, unos días antes, me había invitado Kaminsky, otro comunista que había luchado en España, en las Brigadas Internacionales, y que hablaba un castellano fluido. No faltés, me dijo, es importante.

Lo fue sin duda para mí, en todo caso. En el cuchitril acristalado de Ludwig G., responsable del pabellón de los contagiosos, estuvimos reunidos aquel domingo algunos militantes de la organización comunista clandestina de Buchenwald para escuchar a un judío polaco, anónimo superviviente del *Sonderkommando* de Auschwitz. Desde hace varias semanas, iban llegando a Buchenwald trenes enteros de supervivientes evacuados por los nazis de aquel campo de exterminio, que el Ejército Rojo había liberado a fines de enero en su avance a través de Polonia. Mejor dicho, iban llegando trenes enteros de cadáveres, entre los cuales descubrimos algunos supervivientes, y es que los convoyes habían estado recorriendo durante semanas, de un lado para el otro, la red ferroviaria alemana, y los judíos encerrados en los vagones de mercancías, o hacinados acaso en las plataformas descubiertas, sin agua ni comida, habían ido masivamente muriendo de inanición y de frío.

El superviviente, que fue presentado por Kaminsky aquel domingo, había trabajado en el *Sonderkommando* de Auschwitz, o sea en el colectivo de presos encargado de recoger los cadáveres de la cámara de gas, después de cada sesión de exterminio, para transportarlos a los hornos crematorios contiguos. Los nazis habían ido asesinando sistemáticamente a los hombres del *Sonderkommando* para borrar la memoria del genocidio, pero el desorden de las últimas semanas de Auschwitz, frente al rápido avance del ejército soviético, hizo que unos cuantos deportados escaparan a su mortífero destino. Éste era uno de ellos, un testigo de primera mano. Durante varias horas, aquella tarde de domingo en Buchenwald, el anónimo superviviente del *Sonderkommando* nos estuvo explicando el funcionamiento del sistema de exterminio en los campos de Auschwitz-Birkenau, la selección de los presos, las cámaras de gas, los hornos crematorios, en un proceso encadenado de industria de la muerte. Hablaba con una voz sorda, monótona, implacable, una voz de más allá de la vida, más allá de toda esperanza, hasta que se esfumó la luz, la luz vívida del día de nieve. Cayó la noche de invierno. Sólo nos dimos cuenta del tiempo que había pasado cuando Ludwig G. encendió la lámpara. Cuando terminó su relato el superviviente de Auschwitz o, mejor dicho, cuando bruscamente se interrumpió, sin haber llegado al fin del relato o relación, sin duda inacabable, como la muerte misma, se prolongó un silencio atónico, agobiante, espeso, entre los que le habíamos escuchado, un silencio que rompió la voz de Kaminsky, tajante, henchida de rabia justiciera: ¡No lo olvidéis —dijo Kaminsky— no lo olvidéis jamás! ¡Alemania es culpable, mi patria es culpable!

En torno al recuerdo de aquella tarde de domingo, a sus resonancias vitales o conceptuales, podría resumir —como intento disparatado sin duda, frustrado de antemano, pues no puede resumirse lo inagotable, ni narrarse lo inenarrable, pero hay que intentarlo, una y otra vez, aun a sabiendas de esta imposibilidad—, podría resumir, digo, mi experiencia del campo de concentración en esta frase: “Busco la región crucial del alma en la que el mal absoluto se opone a la fraternidad”; así ha definido alguna vez André Malraux la esencia de su empeño de escritor. Por doquier, cualquier lugar es apto para que el mal absoluto, radical diríamos en terminología kantiana, despliegue sus artes y artimañas, su violencia encubierta o cínica. En cualquier lugar en

el que exista al menos un ser humano, existe humanidad. Y es que, en contra de lo que pretenden las mitologías del humanismo beatífico (la de Rousseau es una de las más contundentes y nefastas), no es el hombre un ser originariamente inocente, que la sociedad haya pervertido y maleado, sino que el hombre es, por ser libre, porque la posibilidad del mal se inscribe ontológicamente en su libertad, un ser capaz de inventar y ejercer las prácticas de un mal radical.

La sociedad en cambio, la ley y la norma, la voluntad buena del otro, la razón democrática, la violencia jurídica, es lo que puede contener, encauzar o refrenar la inagotable capacidad maléfica de la libertad, consustancial del ser humano. Pero el descubrimiento por la razón de esta vieja verdad, que ya estaba en los libros, en algunos libros —y que constituye para mí lo esencial de la experiencia de los campos de concentración, más que el horror en sí, casi incomunicable además— no fue algo meramente teórico, no fue sólo un ejercicio espiritual, fue una experiencia auténtica, o sea una vivencia. Aunque paradójicamente, al menos en apariencia, fuese la experiencia de la muerte, la vivencia de la muerte.

Desde Epicuro a Wittgenstein, ya se sabe, se nos ha recordado con filosófica contundencia, que la muerte no puede ser una experiencia, un acontecimiento de la vida. Pero esta perogrullada necesita cierta precisión, y es que la muerte no puede ser en efecto una vivencia o experiencia personal. No sabré nada de mi propia muerte, en efecto, pero sabré todo lo que pueda saberse de la muerte de los demás, prójimos o extraños. La muerte del otro puede ser una experiencia de mi vida, una vivencia decisiva. En Buchenwald, por consiguiente, la experiencia del mal radical fue experiencia de la muerte. Vivencia de la muerte de los demás, de los otros compañeros o desconocidos, con los cuales se compartía la muerte nuestra de cada día.

De ahí, sin duda, la certidumbre que comparten, que pueden compartir al menos, ya que algunos prefieren censurar su memoria para seguir viviendo, aunque sea vegetativamente, los ex-deportados, los que quieran reflexionar sobre esta experiencia, la certidumbre de no haber sobrevivido, sino de haber resucitado, de no haberse salvado de la muerte, como uno se salva de un accidente, que pudo ser mortal, sino de haberla atravesado como se atraviesa un territorio desértico, inacabable, de no ser sobrevivientes, en suma, sino fantasmas de un pasado cada día más fantasmagórico. No sería ajustada esta brevíssima evocación, si no recordara que en Buchenwald, cada uno de los campos del sistema concentracionario nazi tenía sus peculiaridades, sus rasgos históricos específicos. La experiencia del mal radical, cuyo reverso fue (tiene razón Malraux) la experiencia de la fraternidad, fue también por ello mismo, experiencia de la resistencia.

En Buchenwald, en esto radica la singularidad de este campo de concentración, la resistencia antifascista se estructuró en torno a las organizaciones clandestinas de los diferentes partidos comunistas, dentro del espacio conquistado, en la administración interna del campo —una verdadera ciudad, con más de cincuenta mil habitantes—, por los comunistas alemanes. Hoy, tantos años más tarde que ni me atrevo a contarlos, al comenzar otro mes de marzo, recuerdo el semblante severo de Kaminsky que había luchado en

España, y que nos pedía que no olvidáramos el testimonio del superviviente judío del *Sonderkommando* de Auschwitz. ¡No lo olvidéis jamás, decía, Alemania es culpable, mi patria es culpable!

Recuerdo los semblantes de todos los militantes comunistas reunidos allí aquella tarde en el semisótano del barracón de los enfermos contagiosos, y lo recuerdo con tesón, ternura y desesperanza, porque el destino de todos ellos fue trágico, todos ellos, alemanes, checos, húngaros y polacos, sufrieron en sus países, bajo el poder de los suyos, persecuciones y represalias. Algunos fueron ejecutados como Josef Frank, que estaba allí aquella tarde, que llegó a ser Secretario General Adjunto del P.C. de Checoslovaquia y que fue condenado a muerte en el proceso de Rudolf Slansky. Proceso del cual se nutre el testimonio de Arthur London en *La Confesión*; a todos los recuerdo y me digo sus nombres en el silencio terrible de la memoria».

En realidad las tres conferencias podrían ser un comentario y una explicación de este texto tan resumido en que, no sé por qué, lo repito, intenté para mí solo resumir lo esencial de esa experiencia. Ahora bien, quisiera comenzar ahora hablando de la mochila del maquis, en esa mochila, en el año 43, siempre había algún libro y el estudiante de filosofía que yo era tuvo en la última mochila, antes de ser detenido, dos libros que voy a recordar y que nos introducen directamente al tema. Era en un maquis de Borgoña, que se llamaba «Le Tabu», con la ilusión de que fuera en efecto tabú y que no fuera descubierto por los alemanes, pero fue descubierto y destruido poco después de mi detención. Los libros eran uno de Malraux, *L'Espoir*, y uno de Kant, precisamente, traducido pocas semanas antes de esta detención y que tenía en la mochila, y que era «*La religión dentro de los límites de la simple razón*», donde se reproduce el artículo celeberrimo sobre la experiencia del mal radical en la naturaleza humana.

Malraux es importante y también nos ayuda a plantear algunos de los problemas de hoy. *L'Espoir* es para mí, muy subjetivamente, una de las grandes novelas del siglo XX, del siglo pasado. Porque *L'Espoir* consigue ese logro paradójico de ser una novela totalmente pro-comunista, en la medida en que todos los personajes de Malraux, y Malraux mismo a través de ellos, manifiestan su apoyo al partido comunista en la guerra de España, su apoyo a la disciplina, a la eficacia, a la necesidad de reconstruir un aparato de Estado, un aparato militar para ganar la guerra contra el fascismo. La novela, como novela, no sé que pensar, no creo que sea una gran novela, en el sentido clásico de la palabra. Es un gran libro, en la medida que es a la vez un reportaje, una reflexión, un libro de historia, un libro sobre la psicología de los personajes de la época, un libro antifascista totalmente, rotundamente. Reparemos en el personaje de Manuel García. Todos sabemos que se inspira en un personaje real, en un hombre real, sobre el cual ya se han escrito novelas, y tal vez se vuelva a escribir en algún momento. Gustavo Durán, músico, musicólogo comunista, comandante, residente en la Residencia de Estudiantes. Comandante de una de las Divisiones del Ejército Republicano, un personaje esencial en el

libro de Malraux, porque a través de ese personaje se analiza la transformación de un militante en un militar. Y tiene Durán, Manuel, algunas frases decisivas sobre eso y él, en un momento dado, a uno de los consejeros soviéticos de las Brigadas, le dice: ¡Estoy deshumanizándome, para ser lo que debo de ser, un buen jefe militar y un buen comunista! ¡Estoy deshumanizándome!

Y lo dice, después de haber ordenado el fusilamiento de unos desertores que él conoce, que sabe que son voluntarios de los primeros días de la guerra civil, y que sabe que tiene que fusilarlos, porque desertan ante el enemigo, y que su misión de jefe, en ese momento, es comprenderlos y mandarlos fusilar. Bueno, pues a través de Manuel y a través de esas largas conversaciones, hay la crítica no política, diremos puesto que estamos aquí, sino metafísica, del comunismo más radical, una de las más radicales que se han escrito nunca. O sea que el acierto de Malraux es que ha sabido combinar el acatamiento de la disciplina comunista como eje de una lucha. No entro en si era totalmente correcta o no esa posición; el pacto germano-soviético acabó con esa idea de Malraux, el pacto germano-soviético fue la ruptura de Malraux con el comunismo, que no hizo pública, y no quiso firmar el documento contra el pacto que le propuso Raymond Aron por una sencilla razón, «en este momento mis compañeros comunistas españoles no están en condiciones de entender, lo que yo hago, y no quisiera que crean que los he traicionado», pero en ese momento la ruptura de Malraux con el comunismo (de su vida posterior no hablemos por ahora) es la crítica más radical.

Luego Malraux escribe durante la ocupación un libro inacabado, inacabable sin duda, que se publica bajo el título general *La lutte avec l'ange* y cuyo primer volumen se llama *Les noyers de L'Altenburg*, del cual voy a hacer una breve referencia, porque ocurre en ese libro una cosa que es uno de esos prodigios de la literatura, de esos prodigios de las premoniciones y de las adivinaciones que pueden hacer los escritores, porque en ese libro hay un episodio de la guerra del 14 al 18, de la Primera Guerra Mundial, un episodio de guerra de gases. En ese momento están comenzando los nazis a instalar las cámaras de gas para el exterminio del pueblo judío de Auschwitz, en ese momento no se sabe por qué, es inexplicable, necesita Malraux introducir la guerra de gases, y su reflexión sobre la vida y sobre la muerte. Y es, en ese momento, en esa reflexión, sobre ese ataque de gases de combate en el frente ruso, en ese momento en que habla de la lucha del mal absoluto contra la fraternidad, en el fragmento del libro que recoge sus antimemorias, es donde habla de eso. Otro fenómeno literario se produjo un poco antes, estas frases son del año 41, 42 y las que voy a recordar son del año 38.

En el año 1938, en Viena, en plena Guerra Civil española, poco después del Múnich, de la capitulación de las democracias ante Hitler, se celebra en Viena el cumpleaños de Hermann Broch, gran escritor; y en este cumpleaños de Hermann Broch toma la palabra Canetti, Elías Canetti, y hace un brindis extrañísimo, cuando se lee hoy, extrañísimo, cuando se piensa que lo hace en

1938 y dice: «de las virtudes de Hermann Broch, nuestro amigo, cuyo cumpleaños festejamos hoy, hay una de ellas que es insólita, es un hombre que tiene un olfato extraordinario, un olfato histórico extraordinario, así por ejemplo, está oliendo ya, y nos cuenta que está oliendo ya el olor de gas, porque estamos entre una guerra de gases y otra guerra de gases». Seguro que Elías Canetti está pensando que en la próxima guerra mundial los gases de combate van a ser usados masivamente y como Hermann Broch ha escrito bastante sobre los peligros de esa próxima guerra le atribuye eso, pero precisamente en ese momento, por otro de esos hallazgos literarios, califica esa próxima guerra como la «Guerra de los Gases» y es precisamente lo que caracteriza la II Guerra Mundial y sus consecuencias. La utilización de las cámaras de gas para exterminar al pueblo judío en Europa.

El segundo libro es de Kant: *La religión en los límites de la simple razón*. No voy a hacer un discurso sobre el libro, en primer lugar porque es un tema que aquí..., no aquí en esta sala quizás, pero sí aquí en Madrid y en la Revista *Isegoría*, así como en alguna de las intervenciones de Javier Muguerza en un foro sobre «El enigma del mal» que se celebró hace algunos años, hay toda una teorización y todo un desarrollo sobre los problemas que plantea este libro. El libro de Kant para decirlo así, brevemente, y para introducir al tema del mal radical tal como lo quisiera abordar, el libro de Kant es un libro que está al final de la tradición de las teodiceas, o sea, de los libros que proclaman la inocencia de Dios, y que introduce con la prudencia necesaria en la época, evitando pasar por los tribunales eclesiásticos, es el libro en que se comienza, y en algunos aspectos se desarrolla con todas las prudencias y referencias bíblicas y cristianas que hace falta, un análisis racional y no religioso, o por lo menos post-religioso, de la realidad del mal, del mal radical.

La tesis fundamental de Kant, y ésta es la que luego ha ido desarrollando la filosofía laica, la tesis fundamental es que el hombre, por su libertad, por su condición obligatoria, necesaria (no utilizó la frase de Sartre, naturalmente no se le puede pedir a Kant que utilice una frase de Sartre, pero Sartre tenía aquella famosa frase «estamos condenados a ser libres») la naturaleza humana tiene esa capacidad de libertad, en la cual puede desarrollarse la propensión al mal, incluso el deseo del mal, la voluntad del mal y también el deseo a la propensión hacia la voluntad del bien. Es una cosa intrínseca a la naturaleza humana por ser libre, según la reflexión de Kant. Naturalmente, si tuviéramos que desarrollar un análisis más profundo de este libro, habría que situarlo en la circunstancia histórica, que es la del año 1793 o sea un año clave de la Revolución Francesa, y es uno de los libros alemanes que tiene en su horizonte ideológico y teórico las consecuencias de la Revolución Francesa y el análisis de la Revolución Francesa.

Tenemos el libro de Fichte, tenemos el libro de Hegel, tenemos una serie de libros, en los cuales la experiencia de la Revolución Francesa es crucial para entenderlos, y tenemos, lo diré de paso, sin desarrollarlo, tenemos también en

La muerte de Danton de Büchner una formulación que me parece que es la clave histórica de cómo se pasa de una época a otra. Uno de los personajes de Büchner dice, en *La muerte de Danton*, que un republicano sabe morir por la república, un jacobino sabe matar por ella; del morir al matar es todo el tránsito que hay entre la revolución democrática y la revolución totalitaria. No es el tema de Kant pero es uno de los temas esenciales de toda esta discusión.

Naturalmente aquí, rápidamente, no es posible no mencionar la posición tradicional de la filosofía tomista. Yo me voy a referir al último gran filósofo tomista, que es Jacques Maritain; este autor francés es un personaje muy curioso, porque es para mi modo de ver —es una opinión personal y subjetiva, no pretendo que sea la verdad absoluta—, para mi modo de ver es un filósofo y un teólogo bastante endeble, bastante contradictorio y bastante poco convincente, por no decir nada convincente. En cambio, es un filósofo político extrañamente clarividente; se dan en él ambas cosas. Jacques Maritain es el autor de varios libros sobre el tema del mal, entre ellos uno fundamental del año 1963, que se llamaba *Dieu et la permission du mal* o sea *Dios y el permiso del mal*, en que manifiesta clarísimamente cuál es su posición, y es tajante. Dios no tiene nada que ver con el mal. Hay dos líneas, no dice dos ejes, pero dice dos líneas, la línea del bien y la línea del mal, Dios sólo es responsable de la línea del bien.

La línea del mal es la línea del hombre, es el hombre (con lo cual se arriesga a mucho desde el punto de vista metafísico), porque si el hombre, su único espacio de libertad y autonomía, llega a ser el mal, ¿qué hacemos con Dios? Da armas para luchar contra la idea de Dios. Y en cambio Maritain, que es, como digo, un teólogo y filósofo de la religión tomista muy rígido, muy anticuado y muy poco flexible, es, como filósofo político, un hombre de una extraordinaria clarividencia. Maritain es el hombre que escribe en el año 1939, tres semanas después de que comience la II Guerra Mundial, una serie de artículos publicados en Francia en aquel momento donde dice, resumo rápido: Hitler veía perder la guerra, nosotros cuando la ganemos no tenemos que volver a perder la paz, tenemos que evitar hacer con Alemania lo que hemos hecho después de la guerra del 14 al 18. No hay que humillar a Alemania, hay que ayudarla a reconstruirse democráticamente, hay que hacer de Alemania un Estado Federal que sea ejemplo para la Europa federal que necesitamos.

Maritain es el hombre que escribe después de la derrota francesa un ensayo, ya exiliado en EE.UU., que se llama *A través del desastre*, que sólo es comparable con el libro extraordinario del historiador francés Marc Bloch, que escribe ese libro unas cuantas semanas después de la derrota francesa, *L'étrange défaite*, *La extraña derrota*, que lo entierra en su jardín y que luego entra en la resistencia. Es uno de los jefes militares de la resistencia francesa, fusilado por los alemanes en junio del año 44 y en ese libro, *L'étrange défaite*, es donde explica que no es la democracia la principal culpable, como decía

el régimen de Vichy, como decía Petain, como lo decía la derecha en general, que no es la democracia la culpable de la derrota de Francia, sino que hay otras razones. Son las dos diferencias de la democracia que existe en ese momento si dejamos de lado la defensa política que hace León Blum (sobre el cual volveré, porque estuvo en Buchenwald) en el proceso de Lyon ante los jueces de Vichy, cuando defiende también la república y la democracia.

En qué contexto descubre este estudiante de filosofía que yo era la obra de Kant, en qué circunstancia. Aquí si tuviéramos tiempo aprovecharíamos para explicar el origen real de la circunstancia orteguiana, de la idea de la circunstancia, que está en un filósofo alemán empiriocriticista, un célebre Richard Avenarius que utiliza en su obra *El concepto del mundo humano* la formulación «yo y la circunstancia», tipográficamente destacada como en cualquier libro de Ortega, y que no está en los libros sobre las fuentes alemanas de Ortega. No está ese Avenarius desconocido, tal vez porque ninguno de los que han estudiado las fuentes de Ortega haya leído a Lenin, porque Lenin se metió tanto con Avenarius por otras razones políticas que no son del caso. Es evidente que los leninistas conocen a Avenarius, saben quién es y conocen su famosa coordinación de principios, que es precisamente la tesis de «yo y la circunstancia». Ahora bien, no subestimemos el aporte de Ortega; Ortega no dice yo y la circunstancia, nos dice: «yo soy yo y mi circunstancia», con ese pequeño juego, que parece juego de palabras, introduce una «manifestación» radical en la tesis de Avenarius; yo soy las dos cosas a la vez, no soy como Avenarius una y otra, paralelamente, especularmente, soy las dos cosas a la vez, pero en fin no vamos a entrar en esa discusión porque lo que se trata de decir es cuál es la circunstancia de la época donde se produce la lectura de Kant.

Para un estudiante de filosofía, como yo era en aquel momento en el año 43, había, claro, la experiencia de la universidad francesa, lo que se decía, lo que se enseñaba. Francia en aquel momento, los estudios, la enseñanza universitaria en la Sorbona, era totalmente un último rescoldo, un resabio del idealismo clásico francés subjetivo (a lo Victor Cousin); los grandes hombres de la universidad eran: un tal Lavelle, que ha desaparecido por completo de las historias incluso de las Filosofías francesas, Louis Lavelle, y de la Moral un tal Le Senne que no examinaba en la Sorbona, pero que también era profesor de filosofía. Comenzaban sin embargo a surgir lo que luego fue la filosofía dominante después de la guerra del año 45, o sea, que comenzaba a surgir Sartre y luego Ponty, *El ser y la nada*, es del año 43.

Todos los estudiantes de filosofía, bueno, digo todos porque prácticamente todos lo devoramos, se leía como una novela y todos fuimos en grupos, en bandas organizadas a ver en el Teatro de la Ville, en la Place du Châtelet, la obra de Sartre *Las moscas*, que era en la circunstancia de la clandestinidad de la ocupación, y para algunos ya de la clandestinidad, un llamamiento a la libertad bajo los oropeles trágicos de Orestes y de todos los mitos de la tragedia

griega, era un llamamiento a la libertad individual. Merleau-Ponty había publicado ya *La estructura del comportamiento*, que era un libro decisivo para los cambios de la filosofía francesa.

Y luego existía un tal Emmanuel Levinas, que vino a dar una conferencia en esta sala de la Residencia en junio de 1989, todavía no remodelada, y yo era Ministro en aquella época, brevemente, pero tuve la suerte de aceptar y querer presentarlo, y de recordar a Levinas que yo le debía el único título universitario que tengo, el único diploma universitario. Yo soy un estudiante de filosofía que nunca pudo terminar los estudios por haberse dedicado a otras cosas: nunca tuve los diplomas. Tengo certificados de diferentes asignaturas pero no tengo los diplomas completos, y el único título que tengo es el Premio de filosofía del concurso general de los Liceos y colegios de Francia, y se lo debo a Emmanuel Levinas. Porque poco antes de ir a ese concurso, en ese año de la clase de filosofía que es la clase terminal del bachillerato, del segundo bachillerato que uno hacía entonces en Francia, descubrí en una revista de filosofía, la *Revue de Philosophie*, un artículo de Levinas que era una introducción a Husserl y a Heidegger. ¡Enorme descubrimiento! En la filosofía había algo nuevo que no tenía nada que ver ni con Lavelle ni con Kant. De Heidegger pude leer en *Ser y tiempo*, que lo compré en una librería alemana durante la ocupación, lo poco que me sirvió para ese premio, porque el tema era «La intuición» y claro supongo que el único alumno que se presentó a ese concurso que sabía quién era Husserl y que utilizó la visión eidética para hablar de la intuición fui yo, con lo cual obtuve una nota extraordinaria y un premio de filosofía, o sea que Levinas me introdujo a esas lecturas. Luego diré en otras conferencias lo que significan Husserl y Heidegger, no sólo en ese contexto estrecho y limitadísimo del estudiante de filosofía, sino más ampliamente en el contexto mismo del mal radical y de los totalitarismos.

Otra de las fuentes de inspiración y de reflexión fue uno de los mejores pensadores y ensayista del grupo del personalismo francés, Emmanuel Mounier y su revista *Esprit*, revista del grupo del cual yo tenía una relación familiar, puesto que mi padre fue corresponsal general de *Esprit* en España y en el exilio; muy joven tuve la ocasión de conocer algunas de las gentes de ese grupo y entre ellos al filósofo Paul-Ludwig Landsberg, que era un judío alemán convertido al cristianismo, exiliado en Francia, que yo conocí personalmente, un gran ensayista y filósofo. Autor de un libro sobre San Agustín, sobre la experiencia de la muerte, traducido casi todo al español por José Bergamín en su editorial Séneca de México durante el exilio, resistente y muerto en el campo de concentración de Oranienburg, en Alemania, y que tiene publicado en *Esprit*, en el año 37, uno de los textos más lúcidos sobre el compromiso intelectual, porque es un texto en que se desarrolla la idea del compromiso total y global por una causa imperfecta, es el peligro del compromiso, es imaginarse y postular que la causa es perfecta, es lo que

nos ocurrió luego, no a todos, pero sí a algunos de nosotros, creer que la causa era perfecta. Y esta mención de Landsberg me permite, novelescamente quizás, como una ilación novelesca, hacer un breve homenaje a José Luis Aranguren.

Todos sabemos lo que fue Aranguren, pero Aranguren tiene una conferencia que se llama *La progresía católica en la época de la república*, una conferencia del año 85, si no me equivoco, en que habla de la progresía católica y que habla naturalmente del grupo español, de personalistas católicos, que es el grupo de la revista de Bergamín *Cruz y raya*, pero que también es del grupo de José María Semprún y Gurrea, mi padre; por consiguiente, en esta conferencia incluso se cita a ese hijo de Semprún y Gurrea, novelista conocido —lo dice Aranguren—. Lo de novelista me gusta, porque en aquel momento yo había hecho ya muchas otras cosas que ser novelista, pero me gusta mucho que Aranguren me recuerde como novelista más que como político o como lo que sea.

Por consiguiente, éste es el momento, a través de los temas de nuestras conferencias, de nuestras discusiones, de hacer homenaje a Aranguren, los grandes colaboradores de José Bergamín, los más afines a él, fueron, por una parte, José María Semprún y Gurrea, que es el padre de Jorge Semprún y, por otra, Alfredo Mendizábal. Claro, esto es como un recuerdo de infancia, o sea que está bien puesto que hablamos de la memoria, del bien en este caso, porque también hay memoria del bien. Al hablar de esta memoria, está bien aprovechar esta circunstancia, esta alusión a la influencia filosófica que tuvo sobre el joven estudiante de filosofía la persona y los escritos de Landsberg, destacándose de todos los demás escritos y de ese grupo sobre todo la fascinación que ejerció sobre aquel joven estudiante, la elaboración por Landsberg del concepto de historicidad que fue muy decisivo para mí.

En aquel momento, hacia el año 43 o dos años antes, también ocurre otra cosa, ocurre el descubrimiento de Marx, de la filosofía de Marx, que también tiene su importancia decisiva. El año 43 es sobre todo, históricamente, el año de Stalingrado o sea el año del viraje en la Guerra Mundial, conviene recordarlo, conviene recordar para no ser —como dijo una vez Ortega—, creo que fue Ortega —en todo caso lo recogió Raymond Aron en Francia—, para no ser hemipléjicos, para no recordar una parte de la historia y no otra parte de la historia, en estos momentos de crisis en que se explica con mucha razón y con mucha justicia y justeza el papel decisivo, fundamental, de EE.UU. en la liberación de Europa, no conviene que seamos hemipléjicos, no conviene olvidar el papel de la Unión Soviética de Stalin en esa liberación de Europa, porque desde luego es decisivo a partir del 43 y de la batalla de Stalingrado, al cambiar el cariz y el curso de la guerra, y también es decisivo porque introduce en esa alianza democrática un evento que no es democrático y cuyas consecuencias van a pagar luego en Yalta, por lo que posteriormente no se puede olvidar ese peso decisivo.

Daré un ejemplo, porque si se olvida nadie explicará tampoco por qué tuvo tanto prestigio, tanta influencia, la idea del comunismo en la Europa después de la Segunda Guerra Mundial. Nadie se explicará por qué había ese prestigio, esa realidad del papel decisivo que desempeñó el pueblo, hoy diríamos el pueblo Ruso, el pueblo Soviético en esa historia. Daré un ejemplo que nos enlaza con la memoria del mal: León Blum, que fue quien se opuso a la creación del partido comunista, fue el que dijo que había que mantenerse para guardar la vieja casa y que mantuvo el Partido Socialista Francés contra la escisión de los años 20 del Congreso de Tour. León Blum, que fue como le recordó un diputado de extrema derecha, el primer judío que gobernó en Francia (tal vez el primero y el último hasta ahora). León Blum, que fue un gran escritor, un gran ensayista, tal vez no tan gran político como escritor y ensayista (pero eso está por ver y no vamos a discutirlo ahora), León Blum, decía, fue entregado por el gobierno de Vichy a los nazis y fue deportado con otro político francés que también era judío, Georges Mandel, al campo de Buchenwald. Bueno, más bien al recinto del barrio SS de Buchenwald, que no estaba en el campo mismo, sino a unos quinientos metros del campo, en una villa aislada que le hacía no saber dónde estaba. Y la única noticia que tuvo de que algo raro pasaba era el olor que le llegaba, «el extraño olor», cuando se abrían en primavera las ventanas de las villas, rodeadas de altas empalizadas, guardadas y vigiladas por soldados rusos del ejército de Vlassov, o sea, el ejército colaboracionista con los alemanes que eran, como todos los vasallos, fidelísimos al nazismo, como todos los traidores, con sus uniformes negros. Le llegaba el extraño olor.

Y sólo después se enteró de qué olor era. Cuando en el año 44 los americanos bombardearon muy eficazmente las fábricas de Buchenwald —donde se construían los elementos más delicados de los cohetes V1 y V2 que lanzaban sobre Inglaterra con mano de obra barata, gratuita del campo de concentración—, cuya secreta ubicación fue revelada por la resistencia del campo, que consiguió hacer llegar a Londres el mensaje de lo que se fabricaba allí y por eso los americanos, en agosto del 44, bombardearon las fabricas y las destruyeron. Hubo una serie de desperfectos inevitables en algunos de los lugares y algunos fueron víctimas, y un grupo de franceses y de belgas fueron a reparar esa villa y de repente se encontraron que allí estaba Blum. Y Blum al llegar a ese lugar preguntó: ¿qué pasó? Pero nadie le quiso explicar cómo era. Bien, pues Blum, al volver de Buchenwald (mejor dicho de Buchenwald no, los alemanes lo evacuaron en abril antes que evacuaran las masas y fue liberado por los americanos en un pueblecito de Austria), lo primero que hace al llegar a Francia, el primer artículo que publica en *Le Populaire*, del cual era director y vuelve a serlo, es un artículo a la gloria de Stalin. León Blum (digo esto para explicarnos cómo fue ese prestigio, y el por qué de ese prestigio) escribe un artículo donde decía: hemos sido muy injustos con nuestros camaradas comunistas; Stalin es genial, y desarrollaba ese pensamiento, de la genia-

lidad de Stalin, lo cual demuestra hasta qué punto fue importante el papel, fue importante el prestigio, y fue ése uno de los motivos.

Hoy naturalmente hay una tendencia a olvidarse de eso, tendencia que es correcta en la medida que sea crítica del pasado, del totalitarismo soviético y que es totalmente injusta, ya que la historia no puede reescribirse en todo momento. Pues bien, yo quisiera terminar para explicar, para decir mi posición frente al problema que abordaremos en las dos próximas conferencias, el problema de la transformación de la posibilidad del mal individual, del mal en la masificación, la expresión del mal como fenómeno masivo, social, que es en el fondo la experiencia y la crítica del totalitarismo, que es precisamente uno de los problemas esenciales del siglo XX, y que es el origen de la experiencia concentracionaria, de la experiencia de los campos de concentración. Aquí hablamos, porque soy testigo de ello, y porque es lo que nos toca, hablamos de los campos nazis, no hablamos del campo del Gulak soviético, podríamos hablar, porque en la Rusia de hoy no hay el trabajo de memoria global que se ha hecho en Alemania ni muchísimo menos. Es un trabajo privado de asociaciones privadas, de familiares, no es un trabajo nacional o estatal; exactamente lo contrario de Alemania. Una de las razones de la fragilidad de los problemas de la reconstrucción democrática en Rusia es esa ausencia de la memoria del mal totalitario. Es una de las razones, no la única ni mucho menos, pero es una de las razones.

El mal radical y las letrinas de Buchenwald

Yo propongo esta tarde una visita imaginaria, hipotética, al campo de Buchenwald, para llegar hasta los restos de esas letrinas colectivas de Buchenwald. Del pequeño campo de Buchenwald, desde donde intentaré continuar una reflexión más o menos filosófica sobre esta experiencia. En esa visita hipotética de Buchenwald hoy, cualquiera de estos días, supongo que a los que no lo conocen o no han visto fotografías les podrá sorprender el paisaje. Porque cuando en el año 1950, la República Democrática Alemana, o sea, la Alemania del Este comunista, recupera el lugar de Buchenwald, que había sido hasta entonces ocupado por las fuerzas soviéticas, por el ejército soviético, destruyen los restos del campo de concentración y sólo conservan como huellas arqueológicas, como podríamos tal vez encontrar en Ampurias, el contorno de los barracones, los límites de los barracones que han sido destruidos y sólo se conservan dos edificios grandes, uno era el de las duchas, el edificio de las duchas y el de la desinfección, y el otro era el almacén general, donde se conservaban los trastos y los vestidos de los recién llegados. Donde está ahora instalado el Museo de Buchenwald.

Y al fondo del campo, en la parte más baja de la ladera del Ettersberg, cerca de la llanura de Turingia, hay como una excavación arqueológica: el

resto del barracón de las letrinas de Buchenwald. Y el que no conozca la historia del campo, el que llegue, se encontrará con que en una de las esquinas de esa excavación, donde sólo queda visible la fosa de la letrina de cemento, hay una piedra. Un mojón de piedra negra, donde se dice en letras doradas: *Aquí el 11 de abril de 1945 el Comité Militar Clandestino Antifascista, dio la orden de la insurrección.* Bueno, ahora podemos imaginar la sorpresa que deberá ser para el visitante, el no enterado y no preparado, encontrarse con ese *Aquí, ¿Y dónde aquí?, ¿si aquí es sólo un sitio de restos de ruinas, de excavaciones arqueológicas? ¿Qué pasó aquí?*

Es que allí, por lo que diré luego, en efecto, el 11 de abril cuando ya las tropas americanas, los regimientos de choque del tercer ejército de Patton, compuesto en su mayoría por soldados negros y de habla hispana de Nuevo México, habían ya rodeado prácticamente el campo, ya se había oído la orden de evacuación por el sistema de altavoces interno, la orden a las patrullas SS de retirarse, en ese momento se dio la orden, en efecto, de la insurrección. Y unos trescientos o cuatrocientos deportados de todas las nacionalidades europeas fueron a recoger en los sitios previstos desde hace meses la armas escondidas desde hace años por los comunistas alemanes, para armar unas cuantas decenas de combatientes. Claro está que esa liberación del campo fue simbólica militarmente y no tuvo ningún valor, pues quien libera el campo de Buchenwald es el ejército americano, es evidente, pero tuvo un valor simbólico-político, el hecho de que esos militantes en armas ocuparan las torres de vigilancia, ocuparan la gran entrada del campo y marcharan unas cuantas horas hacia Weimar en armas, por la noche, una especie de brigada internacional de los supervivientes hasta que el ejército americano dio la orden de que nos replegáramos todos al campo.

Ahora bien, ¿por qué se ha destruido?, ¿por qué ha sido destruida esa barraca? Ha tenido que ser recuperada por excavación casi arqueológica, cuando el hecho de que la República Democrática Alemana instalara ese mojón, esa piedra granítica negra, demuestra que algún interés tenía para la construcción de la leyenda antifascista de la República Democrática Alemana esa insurrección que luego se exageró muchísimo en los libros, en las novelas y en los relatos de la época de la RDA, durante los años del comunismo del Este de Alemania. Porque el campo de Buchenwald, eso les podría explicar si yo fuera el guía de esa visita con algunos de vosotros, el campo de Buchenwald fue vaciado de sus deportados políticos. En junio de 1945 salieron los últimos, que eran yugoslavos por cierto. Los españoles habíamos salido, unos antes y otros después, pero a finales de abril o comienzos de mayo, ya todos los españoles habíamos abandonado el campo, ya habíamos regresado a Francia de donde procedíamos.

El campo fue cerrado como campo nazi el mes de junio de 1945 y reabierto como campo soviético en el mes de septiembre de 1945. Ese campo ha estado abierto, por consiguiente, desde el año 37, que fue creado, hasta el

año 50, en que las fuerzas de ocupación soviética evacuan la zona de ocupación y se constituye la República Democrática y, por ende, se hace cargo de ese lugar el gobierno de la República Democrática Alemana, o sea, el gobierno comunista. Ha estado únicamente dos meses sin ser campo de concentración, y el *Speziallager* número 2 es el campo de la policía soviética, no de la policía alemana, como se dice, sino de la policía soviética, donde se internan durante años a algunos pequeños responsables del partido nazi, y luego a los disidentes de todo tipo al régimen comunista de Alemania del Este.

Pero la República Democrática Alemana no se hace cargo de ese pasado, quiere borrar la huella de ese campo «stalinista». Entonces deja que se destruyan, y se destruyen todos los barracones del pequeño campo de Buchenwald y se realizan plantaciones sobre la fosa común de miles y miles de muertos de ese campo. (Del campo nazi no hay fosa común, puesto que el cielo es la fosa común y es el humo del crematorio y la ceniza del crematorio, son los últimos testigos de esos millares de muertos del campo nazi). Se entierran en las laderas del Ettersberg y se hace crecer un bosque nuevo de hayas jóvenes, para borrar la existencia de esas fosas comunes, que ahora han sido (también ocurre en otros países) descubiertas, vaciadas de su contenido para dar sepultura a los muertos de ese campo. Y al Museo del campo nazi se ha añadido ahora, después de la reunificación democrática de Alemania, el Museo del campo estalinista: hay dos museos en Buchenwald, lo que hace de ese lugar un lugar insólito y único tal vez en Europa. Porque es un lugar en que están el museo y la memoria de los dos totalitarismos que han ocupado Alemania y que han determinado la vida de Alemania, durante muchos, muchos años.

Eso es lo que hace de Alemania un país muy peculiar en Europa, no sólo por su trabajo de memoria autocrítica, sino también por el hecho de que es el único país de Europa Occidental que tiene la experiencia de los dos totalitarismos y le sitúa por consiguiente en una posición muy privilegiada para entender a los países del Este y del Centro de Europa, que ahora van a integrarse con la ampliación de Europa. Y tal vez una de las soluciones (yo por lo menos pienso eso e insisto en ello cada vez que puedo hacerlo a los amigos alemanes que tienen alguna responsabilidad gubernamental) a la crisis actual de Europa sería que el papel de Alemania en Europa fuese cada vez mayor, que la responsabilidad alemana en Europa fuese cada vez mayor, y que consiguiéramos entre todos los europeos convencer a Alemania de abandonar lo que ha sido tan necesario, o de comenzar a abandonar lo que ha sido tan necesario, ese recato, ese retraimiento, en cuanto a algunas iniciativas europeas, por el pasado de Alemania, y que desempeñara un papel más activo, menos pacifista, menos neutral, en la construcción europea (pero ése es un tema que no voy a desarrollar aquí). Conviene recordar lo que significa esa doble experiencia, esa doble memoria de Alemania, en un lugar como Buchenwald.

Pues bien, esas letrinas cuando todavía no eran excavación arqueológica, esas letrinas del pequeño campo, pequeño campo era como le llamábamos. El

gran campo era el campo donde vivían los deportados que estaban sometidos al despotismo del trabajo forzado, que iban a trabajar en todos los comandos de trabajo que existían, industriales o de mantenimiento. Y el pequeño campo era el campo donde estaban hacinados, en los bloques de cuarentena, o los recién llegados, o los residuos expulsados del despotismo del trabajo forzado, los inválidos, los enfermos, no suficientemente enfermos para estar en enfermería, pero suficientemente para no poder soportar ya el ritmo de trabajo y, como Buchenwald no era un campo de exterminio con cámaras de gas, en vez de haber selección y exterminio en las cámaras de gas, había ese lento morir en los barracones de los inválidos y en los barracones de los enfermos del pequeño campo.

No había en esos barracones instalación sanitaria ni duchas, ni todo lo que va con las instalaciones sanitarias, sino que había esas letrinas colectivas, donde a la vez había unos grifos en los que se podía uno lavar con agua helada, y donde se reunían los deportados que no tenían agua en sus propios barracones. Las letrinas de Buchenwald eran un lugar excepcional, eran un espacio de libertad increíble. Y también un espacio de horror increíble, desde luego, pero era un espacio de libertad. ¿Por qué? Porque, y eso es lógico, en cierta medida, allí se reunían los capos, o sea, los deportados que ejercían una función administrativa de orden, de mando, de administración, muchos de ellos políticos comunistas, otros del triángulo verde, o sea, de presos de delitos comunes. Pero en Buchenwald una mayoría de presos políticos no venían, porque no querían asistir, se negaban a asistir, a la imagen del porvenir que nos esperaba a todos. Cualquiera de nosotros podía ser en cualquier momento por un percance, por un tropiezo con algún suboficial de la SS, podía convertirse en un inválido, podía ser destrozado a golpes en alguna tarea. Y podía, por consiguiente, encontrarse expulsado del sistema de trabajo despótico, del trabajo forzado y convertido en, lo que en el lenguaje de los campos, esto no es un vocablo de Buchenwald, fue importado de los campos polacos de exterminio, «un musulmán», o sea, alguien que estaba ya entre la vida y la muerte, más allá de la vida, en todo caso más cerca de la muerte que de la vida. Es lógico que no vinieran los capos a ese lugar pero tampoco venían los suboficiales de la SS y eso es más extraño, porque al venir allí y contemplar podían contemplar lo que habían conseguido, era su victoria, haber reducido a ese estado de animalidad a tantos centenares de deportados.

Era un lugar donde se estaba tranquilo, un lugar donde había libertad y, como era un lugar de libertad, era un lugar de discusión. Allí, entre el horrible hedor, normal de esos lugares, se reunían, en invierno al calor de ese mismo hedor, y en verano en torno de esas letrinas, se reunían los deportados para intercambiar un trozo de pan, una colilla de mazorca, que era el tabaco (no sé si se puede llamar así) ruso que circulaba en el campo e intercambiar noticias, intercambiar opiniones, discusiones, esperanzas. Era un lugar bastante excepcional y allí se prolongaban los domingos. Los domingos, yo creo que ya lo

dije ayer, en la parte del coloquio, los domingos después de pasar lista por la tarde, después de pasar lista al final, sí, al comienzo de la tarde, había unas cuantas horas sin trabajo, de libertad. Y allí se prolongaban muchas veces las discusiones en torno al sociólogo Maurice Halbwachs, al sinólogo Henri Maspero, y alguna gente más.

Y allí se prolongaban las discusiones sobre el mal radical, las discusiones filosóficas sobre Kant y sobre Schelling, por ejemplo. ¿Por qué? Porque algunos de los que asistían a ellas, yo voy a recordar ahora a uno particularmente, era un deportado que tenía el triángulo rojo de deportado político, con la «F» de francés, pero que no era francés aunque se llamara de nombre francés muy corriente Lebrun o Lenoir, no recuerdo bien, pero era un color en todo caso (marrón o negro). Lebrun o Lenoir era un judío de Viena, un compañero judío de Viena, comunista, que había podido mantener su falsa documentación ante la Gestapo y que había sido deportado, por acto de resistencia, no como judío, con ese nombre falso de Lebrun o Lenoir. Y Lebrun, Félix Kreissler, me contaba la conferencia de Husserl en Viena con todos los detalles, tenía una extraordinaria memoria y cuando supo en una conversación que yo era estudiante de filosofía y que me había interesado por Levinas. Lo que pude saber de la filosofía de Husserl de la escuela fenomenológica me lo contó con mucho detalle, tanto detalle que ya cuando leí el texto real de esa conferencia años más tarde me pareció que estaba relejendo algo que ya había leído con mucho detalle.

Husserl pronunció en Viena en mayo de 1935 una conferencia sobre *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*. Y esa conferencia la repitió unos meses más tarde en Praga. 1935 no es un año insignificante, es el año en que ya comienza el ascenso hacia su apogeo de ambos totalitarismos, es el año en que ya Hitler ha eliminado al ala plebeya y populista de su movimiento nazi; ha eliminado en la Noche de los Cuchillos Largos a toda la dirección de la SA, a Roehm y a toda su gente. Y es el año en que Stalin ha montado la provocación que le permite el asesinato de Kirov, que es el único oponente serio que queda en la vieja guardia, en la joven vieja guardia comunista, el único oponente serio prestigioso y con el arraigo popular que le queda, el único enfrente de él ante el poder absolutamente absoluto. El asesinato de Kirov en diciembre del 34 es el comienzo de los tres años de purga masiva, de procesos continuos, de los cuales se ejecuta no sólo a la vieja guardia bolchevique sino a decenas de millares y millares de cuadros comunistas del partido soviético y se consolida el totalitarismo staliniano y la autoridad cuasi divina de Stalin sobre ese partido.

En el año 35, por consiguiente, Husserl dicta esa conferencia sobre la filosofía de la crisis en la humanidad. El primer conocimiento de esa conferencia se produce en esa barraca 56 y en las letrinas de Buchenwald y es determinante porque remata toda una evolución filosófica y abre una perspectiva nueva, no sólo para el intelectual comunista en general que yo era y que he

sido durante mucho tiempo. En esa conferencia, en el análisis de la crisis, es evidente que Husserl no puede mencionar, no puede aludir al nazismo; él va a volver a Alemania, va a morir en el año 39 en Alemania y no puede naturalmente hablar claramente. Cuando él habla del nazismo, habla de la barbarie, habla en general de los problemas de Europa sin mencionar concretamente lo que es el totalitarismo, el nazismo y el totalitarismo nazi. Pero él, en esa crisis, indica que, para oponerse a esa barbarie, Europa necesita lo que él llama el heroísmo de la razón y la recuperación total del espíritu crítico, de la razón crítica, cuando Husserl explica el origen de esa razón crítica, de esa razón democrática, no utiliza el término «razón democrática», lo utilizo yo, pero a fin de cuentas es el sentido que tiene.

Su explicación, en eso tiene (a mi modo de ver) una forma un poco reduccionista, porque él sólo ve o sólo destaca (aunque alude a la tradición judeo-cristiana) el origen griego en la filosofía griega de esa razón crítica. Claro, en la razón crítica europea, en la razón democrática o predemocrática europea, no sólo tiene un papel la filosofía griega, también tiene un papel el hecho de que ha sido transmitida a Europa en gran parte por las traducciones árabes y las traducciones del árabe a lenguas occidentales, hechas muchas de ellas en España. En la España de la época tiene un papel enorme naturalmente la tradición jurídica romana y tiene un papel enorme también en la tradición judeo-cristiana, pero bien, aparte de ese aspecto un poco reductor de la conferencia de Husserl, hay una frase de ella que quisiera citar, porque es absolutamente profética. Yo creo que es la primera vez, tal vez me equivoque, en que un intelectual, un filósofo, habla de la supranacionalidad europea como salida necesaria a la crisis de Europa, cuando dice, después de definir a Europa como una figura espiritual, lo cual significa que no es propiamente y suficientemente un territorio y desde ese punto de vista también América forma parte de Europa, o sea, América forma parte de la vieja Europa, según la definición de Husserl; habría que hacer conocer esa conferencia a algunos de nuestra época, algunos fundamentalistas bushianos. Dice Husserl: *de ese esfuerzo de lo que él llama heroísmo de la razón, de ese esfuerzo de la razón crítica —dice—: podría surgir una supranacionalidad de un tipo totalmente nuevo, pienso naturalmente en la forma espiritual de Europa, ésta podría no ser ya la simple vecindad de naciones diferentes que influyen las unas sobre las otras, sólo en las rivalidades del comercio o en los combates de las potencias, sería un nuevo espíritu, un espíritu de libre crítica y de normación, para tareas infinitas.* En el año 35, en el momento en que está en su apogeo el totalitarismo, en sus dos vertientes y en sus dos caras, en Europa, me parece que es una apuesta filosófica sobre el porvenir que tiene su interés.

Quisiera, para terminar esta brevísima alusión a Husserl, digo brevísima, porque tiene que ser brevísima en este marco, pero para mí es fundamental, para mí, estudiante y estudioso e interesado por la filosofía fundamental. Todavía hoy, en las discusiones europeas, cuando se critica en algún modo la

poca sustancia de la Constitución europea, me permito a unos y a otros recordarles la historia de Husserl en Viena, pero lo más interesante o tal vez o tan interesante es que Husserl repite esa conferencia en Praga y el hombre, el discípulo de Husserl, filósofo también, que organiza esa conferencia de Praga es Jan Patočka. Jan Patočka es un fenomenólogo checo que ha sido profesor de la Universidad de Praga unos meses antes de que los nazis lo expulsaran de la universidad, y otros meses antes que los comunistas lo expulsaran de la universidad en el año 48, ha sido profesor de filosofía en Praga, unos meses, en el interregno entre poder absoluto y poder absoluto. Jan Patočka tiene una obra interesante, muy interesante; es uno de los discípulos de la fenomenología husserliana más entregado al estudio de las realidades económico-sociales y culturales de Europa, *Platón y Europa*, *La idea de Europa en Bohemia*, etc., son libros, creo que fundamentales, y además Jan Patočka, muere después de un interrogatorio demasiado brutal de la policía comunista, como portavoz de la Carta 77, el portavoz siguiente se llama Vaclav Havel, yo creo que es la metáfora perfecta, entre la conferencia de Viena de Husserl, la de Praga, y la muerte de Patočka. Y, cuando Patočka muere, después de un interrogatorio demasiado brutal, de un ataque al corazón, la policía comunista de Praga manda cerrar todas las tiendas de flores de Praga, para evitar que se lleven flores a la tumba de Patočka el día del entierro, para evitar que los amigos innumerables de Patočka manifiesten su cariño y su oposición al régimen llevando flores. No hay flores en el entierro de Patočka, porque están cerradas todas las tiendas de flores de Praga, es el final de la historia de Husserl y de su idea de la supranacionalidad europea, y de la crisis de Europa.

La segunda persona que quiero sacar a colación en este recuerdo, porque ya que hemos hablado de Husserl, vamos a decir algunas palabras de Heidegger, también, puesto que los descubro a los dos al mismo tiempo. De Heidegger, atreviéndome a entrar a la Librería Alemana de la Propaganda en París, compro *Ser y Tiempo*, y la leo asiduamente durante un invierno de trabajo en París, el ejemplar de ese libro que yo compro en París (por desgracia, no lo he podido conservar), se ha perdido como toda la biblioteca juvenil de antes de la deportación. El ejemplar de ese libro de Heidegger no lleva la dedicatoria luego restablecida a su maestro: «con veneración y amistad a su maestro Husserl», porque ya en esos años, en esas ediciones, Heidegger, prudentemente, ha retirado esa dedicatoria, no conviene dedicar un libro a un profesor judío expulsado de la Universidad alemana por ser judío, y no conviene cuando se hace carrera mantener esa dedicatoria. En el ejemplar que ahora tengo, en la edición de Heidegger que ahora tengo, sí está, ha vuelto a aparecer esta dedicatoria, después de la guerra y después de los acontecimientos de la guerra. De Heidegger no me habló nadie, ni en las letrinas de Buchenwald ni en el barracón 56. De Heidegger me habló, todavía en Buchenwald, muy poco después en el año 1945, un teniente del Ejército americano. Era un teniente de los Servicios de Inteligencia del Ejército, y aunque uno no quiere decir espio-

naje, en estos casos, sí se siente la propaganda y el trabajo con la población alemana. Yo lo conocí cuando organizó la visita, unos muy pocos días después de la liberación del campo, o sea tal vez el 15 ó 16 de abril de 1945.

Este teniente organizó la visita de Buchenwald para la población civil de Weimar, población civil quiere decir: mujeres, adolescentes, viejos, ningún hombre de edad militar estaba presente, la guerra todavía no había terminado, faltaba poco para el armisticio del 8 de mayo. Él es el que maneja la visita y el que va mostrando a las mujeres y a los jóvenes y a los niños de Weimar lo que es Buchenwald, y esa visita (en la que me impresionó la claridad y nitidez del discurso en un alemán perfecto del teniente americano) termina en el crematorio de Buchenwald, donde ya no funciona el crematorio, no ha vuelto a funcionar; tampoco durante la época del campo staliniano funcionó el crematorio, era un símbolo demasiado fuerte para que se pusiera en marcha de nuevo el crematorio. Los muertos de ese campo se enterraron en fosas comunes, de las que hablé hace un rato. Y en el crematorio, de repente ante los montones de cadáveres que no habían sido todavía incinerados, dos o tres mujeres entraron a llorar y a gritar y a decir: ¡No sabíamos, no somos culpables, no nos hemos enterado! Y entonces el teniente americano, muy tranquilamente, muy lentamente, muy pedagógicamente, explicó que no lo sabían, sin duda, porque no habían querido saber, no habían visto porque no querían ver. ¿Los trenes? ¿No los han visto los trenes que llegaban de Buchenwald y que cruzaban la estación de Weimar? ¿No han visto a los obreros, a los deportados trabajar en las fábricas alemanas de armamentos? No querían ver, Uds. no son subjetivamente culpables, pero son responsables de todo esto.

Me llamó mucho la atención; luego lo conocí. Porque este teniente del cual ya he hablado alguna vez, y al que he puesto el nombre de Rosenfeld en mi libro, no es el nombre auténtico, su nombre auténtico es Albert G. Rosenberg, y le puse el nombre de Rosenfeld, porque no sabía si había sobrevivido y tampoco sabía si yo me acordaba bien de todo lo que me había dicho o sugerido de su huida en su juventud; me dijo que era alemán, judío-alemán que había emigrado a EE.UU., que volvía como ciudadano americano con el ejército americano, pero no sabía si había entendido bien del todo, y para protegerle de errores de memoria, le llamé Rosenfeld, pensando que si leía el libro, todavía vivo él, comprendería que era una forma amistosa de proteger y de excusar mis errores posibles, pero cuando el libro *La escritura o la vida* fue traducido al inglés en América, recibí la carta de una lectora que me dijo: «Yo, naturalmente he pensado que Rosenfeld es Rosenberg. Rosenberg estaba encargado por los servicios de inteligencia del ejército americano de hacer un informe sobre Buchenwald y —me dice— le mando el informe que se ha publicado sólo en 1999, *Report on Buchenwald*». ¿Por qué? Porque Rosenberg que había hecho ese informe con la ayuda de algunos deportados, entre ellos un cristiano demócrata que se llamaba Eugen Kogon, y que luego tuvo su momento de celebridad porque ha escrito varios libros sobre los campos de

concentración alemanes, que son libros que realmente son referencias para muchos. Era un personaje bastante increíble este Kogon, porque era el secretario del jefe médico de Buchenwald que era un asesino. Y Kogon, como secretario, conseguía salvar de ese asesino a mucha gente. Hizo un trabajo de resistencia increíble, algunos de los jefes de la resistencia franco-británica, británicos o franceses en Francia se salvaron porque fueron cambiados los nombres de algún cadáver para que pudieran sobrevivir. Hay un conocido embajador de Francia, todavía vivo, que se llama Stéphane Hessel, que fue salvado así por la organización comunista, con la ayuda decisiva de este Kogon. Y hay un jefe de la aviación de la RAF, muy célebre, Yeo-Thomas, que también fue salvado. Este Kogon ayudó también a Rosenberg a hacer este informe, veraz y objetivo. Se destacaba el papel que había tenido la resistencia comunista en Buchenwald y eso no se podía decir, porque era la época de la guerra fría. No se podía recordar, y ese informe fue censurado por las autoridades americanas y no apareció publicado sino en 1999.

Y en ese informe, en la presentación del libro, hay una presentación de Rosenberg, y era verdad, le había entendido bien, todo lo que me dijo lo recordaba bien. Es un Rosenberg de una familia judía de Göttingen. Veintiocho miembros de esa familia han muerto en las cámaras de gas, y este hombre volvió como teniente del Ejército americano, y eso explica la forma en que hablaba a sus compatriotas, a sus compatriotas alemanes, y la forma en que les hablaba de su responsabilidad colectiva, aunque subjetivamente uno por uno podían no haber sido culpables y podían haber ignorado lo que significaba concretamente el campo de Buchenwald. Ahora bien, todo esto lo digo porque fue ese teniente americano, ese Rosenberg o Rosenfeld, el que me habló, cuando se enteró que había sido estudiante de filosofía, de Heidegger y el que me hizo descubrir muchas cosas que ignoraba yo por completo, pues era una época en que en Francia no surgían ese tipo de cosas, como surgieron después de la guerra. Él me habló de las tomas de posición nazis, de la época del rectorado de Heidegger.

Sería interesante comparar los textos de Heidegger, del mismo año, con los textos de Husserl. Aquí tengo el tomo XVI de las obras completas de Heidegger que acaba de publicarse en el año 2000; pero muy tarde, en relación con el programa de las ediciones, sobre los cincuenta y pico volúmenes de las obras de Heidegger publicadas éste es el XVI.

Ya estaba programado como tomo XVI, pero no se había publicado hasta ahora, porque este volumen contiene discursos, documentos de Heidegger, desde 1910 a 1976. Aquí están todos los textos de la época del rectorado, no sólo los ya conocidos, el famoso Discurso del rectorado, sino otros muchos, pero lo de menos en estos textos, aparentemente, paradójicamente, lo de menos son los textos oficial y abiertamente nazis, hitlerianos, que terminaban con el saludo hitleriano, ¡Sieg Heil!, y que hablan «de nuestro gran Führer». Esos son los menos interesantes, a fin de cuenta se puede pensar que por ape-

tito de carrera, y por oportunismo de carrera, se puede formalmente mencionar los gloriosos caídos por Dios y por España siendo catedrático y luego tener un pensamiento propio que no sea el de los gloriosos caídos por Dios y por España. Naturalmente que no es lo que dice Heidegger, dice otras cosas.

Pero también hay textos que son filosóficos y donde, de forma espeluznante, todo el sistema conceptual de Heidegger, sobre el *Dasein* y sobre la historicidad, se pone al servicio del pensamiento nazi, y al servicio de los valores ancestrales de la tierra y la sangre, eso es lo más impresionante. Son textos del año 35 y del año 34, donde convendría destacar, para oponerlo a la visión de Europa de Husserl, el odio (bueno, vamos a quitar la palabra odio) la crítica feroz que hace Heidegger de la Sociedad de Naciones, de la democracia y de la lucha necesaria para ganar la batalla contra lo asiático, naturalmente supongo que es el comunismo, pero hay también toda la crítica de la democracia. A los que les interese, este tomo XVI está en venta desde el año 2000 y no hace falta la discusión que vuelve a salir como la serpiente de mar, sobre el nazismo de Heidegger y el no-nazismo de Heidegger, porque en cierto modo parece que hay mucha gente en Francia incapaz de pensar a la vez las dos cosas: que fue un filósofo importante y que fue un filósofo nazi, las dos cosas; habría que hacer tal vez un ensayo de comparar esa contradicción en el lado opuesto, en el lado marxista, con un hombre tan importante como Georg Lukács, que es decisivo en algunos aspectos de sus libros marxistas, pero también es un hombre sometido al despotismo staliniano.

Lucien Goldmann, sociólogo francés especialista de teoría literaria entre otras cosas, cuya tesis doctoral se titula *Le Dieu caché (El Dios escondido)*, y entre otras obras tiene un trabajo que no está terminado, que no pudo terminar y que es precisamente una interesante comparación entre Lukács y Heidegger, pero es un trabajo inacabado y, por consiguiente, difícil de tener en cuenta en un dossier de este análisis nuevo de Heidegger. Aquí, naturalmente habría que hablar de lo que significa, después de esta experiencia, el marxismo. Ahora bien, ¿qué marxismo? Hay un bellissimo texto de Javier Muguerza, en homenaje a uno que fue compañero de Javier en la cárcel y compañero mío en la libertad de la clandestinidad, Alberto Saoner. En ese texto se hace, en un momento dado, una discusión en el coloquio, después de la intervención de Javier en el acto homenaje a Alberto Saoner, se hace una discusión sobre el marxismo de Saoner y alguien dice «el suyo es el marxismo de Marx...». Acaba de publicarse un libro póstumo de Raymond Aron titulado precisamente así: «El marxismo de Marx».

Y el marxismo de Marx sigue siendo naturalmente arqueología, no es estrategia. Hablaba hoy del marxismo de Marx, queriendo decir así que no es para fundar una teoría de la transformación de la sociedad, pero tal vez para refundar una teoría de la comprensión del pasado de nuestras sociedades y del presente de nuestras sociedades. El marxismo de Marx, a mi juicio, en algunos aspectos es más actual hoy que nunca. Los textos de Marx preparatorios

de *El Capital*, que son conocidos como los *Grundrisse*, que son los textos de los manuscritos de los años 57 y 58 del siglo antepasado, del siglo XIX, tal vez están más cerca del capitalismo actual que del capitalismo de la época de Marx y son más lúcidos sobre el capitalismo actual que sobre el capitalismo de la época de Marx. O sea sobre el capitalismo mundializado, globalizado, sometido a la potencia financiera, etc.

Pero esto no apareció en la letrina de Buchenwald, esta discusión sobre Marx no apareció y por consiguiente la voy a dejar de lado. Lo que apareció son todos los elementos para el análisis del totalitarismo en sus dos vertientes y en sus dos aspectos, el nazi, el nacional-socialista y fascista y el comunista. Decíamos ayer que ese análisis debería empezar con el libro de Freud, sobre *Psicología de las Masas, El análisis del yo*, prolongarse con los trabajos de Hannah Arendt, desde luego, y aceptando, cosa que ha tardado mucho en aceptarse en Francia, el concepto mismo de totalitarismo. ¿Por qué no se ha aceptado en Francia por la izquierda ese concepto? Porque ese concepto, con todas sus imperfecciones, como todos los conceptos históricos, necesitan una corrección, un ajuste permanente a las realidades cambiantes. Pero ese concepto englobaba a ambos totalitarismos, permitía subrayar las identidades y dentro de éstas, las alteridades, entre los dos totalitarismos y eso es lo que se negaba a aceptar una gran parte de la izquierda filosófica francesa.

Yo daré un detalle, hasta qué punto esto ha sido una práctica, incluso editorial. El libro de Hannah Arendt *Los orígenes del totalitarismo* se ha publicado en Francia por tres editores diferentes en tres partes diferentes. El libro tiene tres partes: antisemitismo, imperialismo, totalitarismo, pero se han publicado separadas, como si no fuera una obra común y en tres editores diferentes, como si se quisiera diluir, hacer menos eficaz la crítica y el análisis que hace Hannah Arendt del totalitarismo, porque iba por delante de las capacidades de reflexión de la época en Francia.

Otro detalle, la viuda de un jefe comunista alemán que fue eliminado por Stalin, eliminado físicamente por Stalin, que se llamaba Heinz Neumann, la viuda de Neumann, que firma —porque es de la familia de Martín Buber, filósofo teólogo—, Margarete Buber-Neumann, estaba en un campo de concentración soviético y fue entregada en el año cuarenta, en el momento del pacto germano-soviético, a la Gestapo. Como unas cuantas docenas de militantes comunistas fueron entregados en señal de buena voluntad, y de alianza y pacto, por Stalin a la policía alemana. Esta mujer ha escrito un libro, en el que narra sus dos experiencias, una tras otra. En Francia se publicaron en dos libros diferentes: *Deportada en Siberia* y *Sus recuerdos de Ravensbrück*, recuerdos impresionantes porque además era la compañera de encierro de Milena Jesenská, la famosa Milena de *Cartas a Milena* de Frank Kafka, lo que es hasta novelesco, ¿no? Se han publicado como dos libros diferentes, para que, como si esa diferencia evitara que pensáramos juntos, las dos experiencias en un mismo movimiento conceptual. Deportada en Siberia y deportada en Ra-

vensbrük es la misma persona, la misma vida, el mismo libro; pero en fin, eso ya es un poco el pasado.

Identidad y alteridad. Para terminar quisiera recordar una anécdota que me parece muy gráfica en cuanto a la identidad. Ocurre en 1937, que es un año importante en la historia de Europa, porque es el año en que se celebra la Exposición Universal de París, de eso voy a hablar. Año en que se produce en el lado franquista de la Guerra Civil la unificación en ese partido único que, decía Dionisio Ridruejo, tiene un nombre tan largo que es imposible de recordarlo y de decirlo, pues es Falange Tradicionalista y de las JONS, de las Juntas Ofensivas Nacional Sindicalistas. Esa unificación arbitraria coincide en el tiempo con la eliminación del POUM en el bando republicano, con el exterminio del POUM, con la victoria de la concepción estatal stalinista, provisional por lo menos, en el campo republicano.

En el año 37, en la Exposición Universal de París, se hacen frente el Pabellón alemán hitleriano y el Pabellón soviético, son dos pabellones gigantes, los dos pabellones más impresionantes, ambos dominados, el uno por las águilas hitlerianas y el otro por aquella pareja de koljosiana y metalúrgico que se ha hecho célebre en el mundo. Son pabellones donde se ve, en la documentación fotográfica muy voluminosa que hoy todavía existe, que son la identidad total del arte del realismo socialista y del arte nazi. La identidad completa, idealización del hombre heroico por un lado; Arno Breker, por otro lado aquellos escultores soviéticos cuyos nombres nadie recuerda ya. Y ya en ese momento el pabellón más moderno de todos es el de la República Española; claro que es un destello fugacísimo, que no refleja tampoco la realidad de las contradicciones y de las dificultades de la República, pero ese pequeño pabellón es de una arquitectura funcional y sencilla donde se exponen a la vez y juntos el *Guernica* de Picasso, *La Fuente de mercurio* de Calder, las obras de Alberto Sánchez, etc. Realmente la verdadera modernidad está en ese pabellón, y no lo está en los grandes, gigantescos, idénticos y al mismo tiempo totalmente opuestos, porque ya están haciéndose la guerra las dos potencias que se expresan y que se manifiestan simbólicamente a través de esos pabellones.

Literatura y memoria del Mal: de Sartre a Paul Ricoeur

Supongo que algunos recordamos los prólogos de Ortega y Gasset, buen prologuista. Quizá mejor periodista y prologuista que filósofo, aunque no voy a entrar en esa discusión. Tenía unos prólogos preciosos y en el prólogo a un libro *Veinte años de caza mayor* del Conde de Yebes —incluso hablando de caza mayor hacía Ortega filosofía— había una frase divertida, un poco cursi, que comienza uno de los apartados del prólogo y dice así: «de pronto en este prólogo se oyen ladridos». Una frase preciosa que define el estilo de Ortega,

con esa forma que él tenía de sorprender al lector, con esos ladridos, después de haber estado hablando de filosofía y de metafísica, aparecían los ladridos de los perros. Bien, en esta última conferencia, de pronto, se oirá la voz de Jean Paul Sartre.

Porque voy a comentar un libro para esa época bastante insólito, singular, lo que dice Sartre en su libro *¿Qué es la literatura?* Lo que dice Sartre del mal de esa primera mitad del s. XX que él comenta, el mal de la tortura, de los campos de concentración y sobre qué importancia va a tener en la literatura. Éste es un libro del año 1947, que tampoco es mal año, año en que comienza la guerra fría, año en que comienza a terminarse, porque siempre son en la historia real más largos los períodos en la imaginación que en la memoria. Comienza a terminar ese período increíble del París de después de la liberación, de los años 1945, 46, 47 incluso hasta el 48, a pesar del comienzo de la guerra fría. Se podría casi parodiar la célebre frase de Talleyrand, que con el cinismo de aristócrata y de privilegiado dice: «el que no haya conocido el mundo de antes de la revolución no ha conocido la dulzura de vivir». Claro, tal dulzura era peculiar y particular de los aristócratas como Talleyrand, no era algo generalizado. Bien, «quien no haya conocido París en los años 45-48 no ha conocido la ilusión y la alegría, la imaginación del vivir».

Antes de comentar la importancia que tiene para mí, yo creo que objetivamente este texto de Sartre, quisiera precisar algo, puesto que eso ha sido uno de los defectos o en todo caso peculiaridades de estas conferencias, dar una cierta relación que intento establecer siempre entre lo que pueda llamarse tesis filosófica y la experiencia personal. En el año 47 yo ya había abandonado la intención y la idea de escribir, ya había llegado hasta el final de la tentativa de escribir, y de la convicción profunda de que intentar escribir sobre la experiencia recién terminada de los campos de concentración de Buchenwald era no sólo mantenerme obligatoriamente en la memoria de la muerte para poder escribir, sino prácticamente condenarme al suicidio. Quizá sea un poco indecente, un poco pretencioso decirlo así, pero un poco por esa convicción personal era fundamental y luego algunos casos que son personales, que son objetivamente conocidos como el de Levi o Jean Améry, demuestran que el suicidio es una de las perspectivas posibles del superviviente que intenta organizar en su memoria y en su escritura aquella experiencia. En el año 47 yo había abandonado esa idea y estoy haciendo lo posible para no vivir de la memoria del pasado, sino vivir de la previsión e ilusión del porvenir, lo cual me llevará a la política poco tiempo después, y a la política clandestina en España que es la mejor forma de apuesta por la ilusión del porvenir que me parecía existente en aquel momento.

Sartre en *¿Qué es la Literatura?* hace un ensayo sobre lo que hoy se podría leer, que no es arcaico, que no es anticuado, a pesar de que después de la teoría sobre la literatura de Sartre se haya desarrollado toda la escuela estructuralista, haya habido la obra importante de Barthes, yo creo que mantiene vi-

gencia e interés este ensayo de Sartre. No voy a comentar este ensayo en general, porque claro sería muy largo y no viene al caso. De pronto, aquí no se oyen ladridos, pero se oye la voz de Sartre; yo voy a resumir estas páginas donde dice que: la guerra y la ocupación han cambiado totalmente la actitud del escritor en relación con la realidad, y enumera todas las tentativas y todo lo que ha conseguido la filosofía oficial, el idealismo burgués: Es un libro muy polémico éste de Sartre. Por ejemplo, habla de León Brunswick, diciendo que es el filósofo del régimen, del régimen burgués, que ha intentado unificar, asimilar, hacernos creer que el mal y el error sólo eran apariencias, frutos de la imitación, de la separación, etc. Vuelve sobre la experiencia y dice: «Para el realismo político, como para el idealismo filosófico, el mal no era algo serio. Nos han enseñado en esta época reciente a tomarlo en serio. No es ni culpa nuestra, ni mérito propio si hemos vivido en un tiempo en el que la tortura era un hecho cotidiano.»

Luego desarrolla el hecho cotidiano de la tortura, de la deportación, del mal... y predice la necesidad de que la literatura recoja, acoja, explicita, analice, novelice sobre ese hecho brutal y masivo del mal en la época de la ocupación, en la época de la resistencia. Yo no sé si se puede decir, yo no lo diría, como dice el título de un ensayo, por otra parte interesante, de Bernard-Henri Levy que sea «el siglo XX, el siglo de Sartre», pero yo creo que se puede decir que Sartre es uno de los nombres que pueden caracterizar y que pueden comprender lo que ha sido el siglo XX. Yo tuve la suerte de conocer a Sartre personalmente, pero antes de decir algún recuerdo personal, quiero decir lo que me parece esencial, recordar antes de proseguir por mi cuenta este desarrollo de él sobre el mal y la literatura. Sartre yo creo que es el último intelectual de referencia, el último intelectual clásico de Francia y posiblemente de Europa.

Todos recordamos la frase de De Gaulle, cuando Sartre toma posiciones muy radicales y muy valientes en relación con la condena de la Guerra de Argelia, condena de la tortura por parte del Ejército francés en la lucha contra el movimiento de independencia armado en Argelia. De Gaulle dijo, cuando alguien en su gobierno le propuso detener a Sartre, inculparlo y encarcelarlo, dijo: «no se detiene a Voltaire». Que es una frase muy típica de De Gaulle, una metáfora, porque claro, en una época tan diferente, con problemas tan diferentes, Sartre es el último intelectual francés. No estamos diciendo aquí juicios de valor, sino un juicio respecto a su posición social y su «situación» —gran palabra de los ensayos de Sartre, todos estos ensayos se reúnen en los libros que llama «Situaciones», en varios volúmenes—. Y éste es el volumen de *Situaciones 2*; la situación de Sartre es equivalente en efecto al papel que representa Voltaire en el s. XVIII.

Esto ha cambiado radicalmente, no sólo porque el papel del intelectual ha cambiado, ha cambiado sobre todo y seguramente porque la sociedad ha cambiado. Porque ya los intelectuales no desempeñan el mismo papel que desem-

peñaron en Francia, por lo menos desde el *affaire* Dreyfuss. Porque hoy con el desarrollo de los medios de comunicación masivos, con el desarrollo de la televisión y de los otros medios de ese tipo, es evidente que los intelectuales no pueden desempeñar el mismo papel, y que hoy uno de los fenómenos nuevos es cómo el intelectual es poco a poco asimilado y a veces devorado por la institución misma de los medios, cómo se convierte en intelectual mediático, o inmediático, cómo le piden opinión sobre cualquier cosa en cualquier programa de televisión. Y a veces los intelectuales sin pensarlo, teniendo más bien «prontos» que reflexión, colaboran en cierto modo al hecho de que las elites de la sociedad actual, no sea ya elites de saber y de competencias, sino elites de notoriedad. Sartre es también intelectual de referencia e intelectual total en cierto modo, porque es filósofo, es novelista, es periodista, es autor de teatro, es ensayista, es militante, se sube a las tarimas para hablar a las masas que no están y que no le escuchan, pero se sube. Es un poco todo lo que soñaron ser los intelectuales, concretamente en Francia.

Personalmente, Sartre es para mí el primero, el hombre que escribe *La Náusea*, como novelista. Yo creo que hubo tres libros decisivos para nuestra generación, para los que tuvimos 20 años en el año 43, que es el año de Stalingrado, del que hablé el otro día. Son *La Náusea* de Sartre, *El extranjero* de Camus y una novela poco conocida, de difícil lectura, pero interesantísima, de una persona que luego fue célebre, en la interminable tarea de decir que no se puede escribir. Porque Maurice Blanchot ha dedicado centenares de páginas a decir que es imposible escribir, porque el silencio es la única alternativa y ha necesitado para ello centenares de páginas, pero, antes de escribir todos esos tratados críticos sobre la literatura, escribió un par de novelas, una de ellas *Aminadab* que publicó en el año 42, junto a *El extranjero* de Camus, Y fueron los tres libros que cambiaron un poco el panorama literario francés.

Luego Sartre, antes de ser en el año 43 el hombre a la vez de *Las moscas*, en el teatro, y de *El ser y la nada*, tuvo un comienzo filosófico en una forma muy personal y original, de interpretar o de proseguir o de continuar la encuesta fenomenológica iniciada por Husserl, cuya filosofía él conoció en Alemania. Pero hay que desconfiar crítica y positivamente, no hay que aceptar por buena la opinión que Sartre dijo que tuvieron sobre él Husserl y Heidegger, aunque es cierta y es evidente. Yo he tenido la ocasión de conocer personalmente, porque tradujo uno de mis libros, a un extraordinario traductor alemán, que era el traductor al alemán de toda la obra de Sartre, se llamaba Traugott König. Él me contó que, al traducir al alemán *L'être et la néant*, se dio cuenta de que párrafos enteros que hacía Sartre de las obras de Heidegger, con citas entre comillas, no existían en las obras de Heidegger. No las encontró, o sea, que en vez de ir a la obra para decir en alemán como si fuera Heidegger, lo que decía Sartre citando a Heidegger no pudo decirlo porque no existía. Se dio cuenta que Sartre conservaba en su memoria el sentido general, el contenido filosófico, lo que decía era exacto, no había tergiversación,

ni engaño, ni manipulación, pero Sartre, gran polígrafo, de mucha memoria, reproducía. Pero era imposible encontrar las citas de Heidegger hechas por Sartre en la obra de Heidegger, él las reinventaba. De todas maneras, es una obra importante.

Yo he tenido también la oportunidad y la suerte de asistir a la escritura de Sartre, porque Sartre daba una cita, estaba escribiendo y, cuando eras un conocido con quien él tenía confianza, no dejaba de escribir. Decía: siéntese y sigo escribiendo. A los escritores es muy difícil verles trabajar, a los pintores sí, se puede asistir como amigo para ver cómo un cuadro se desarrolla, cómo nace, cómo una idea se transforma, se hace visible... a los escritores es muy difícil. A los escritores es muy difícil verles progresar en un libro, a Sartre no sé si se le podía ver progresar, Sartre escribía a mano. Tenía en su mesa totalmente desprovista de cualquier objeto, una resma de papel en blanco, su estilográfica y escribía. Y pasaban las hojas de papel blanco rellenas de escritura a una velocidad, supongo que luego lo pondría a máquina, lo corregiría, pero lo escribía primero a mano. Y se lo podía ver, porque de la resma de papel blanco a la resma de papel escrito en una hora se veía, se le veía trabajar. Y como él era un hombre gracioso, simpático con sentido del humor, admitía incluso que hicieran bromas sobre su modo de trabajar. En este ensayo —vuelvo a lo del mal— es fundamental y es excepcional en la literatura y en la ensayística de la época esta insistencia en que se ha transformado la relación del escritor con el mundo por la experiencia del mal, de la tortura, de la deportación, del exterminio del pueblo judío, etc.

Al final de este recorrido podríamos volver a hablar de la reflexión sobre esto en Paul Ricoeur. Paul Ricoeur es un filósofo, nacido, nutrido, desarrollado en la misma escuela fenomenológica, es un filósofo sólo filósofo, en el sentido de que él ni ha escrito teatro, ni se lo ha propuesto, ni ha escrito novelas, ni ha hecho periodismo, sólo de vez en cuando interviene en una cuestión cuando cree que se necesita que su visión filosófica pueda ayudar a una reflexión, pero son escasas las veces. La obra de Paul Ricoeur, desde los tres volúmenes de *Tiempo y Relato*, hasta el último sobre *Tiempo, Memoria y Olvido*, toda la obra es un debate y una interpretación de la relación entre memoria-narración, memoria-historia, y sobre las condiciones científicas en la elaboración de la historia, sobre el papel de la memoria en el testimonio memoriado, memorioso en la historia, es una actitud sobre ello. Y, naturalmente, es también la obra filosófica de Ricoeur una reflexión sobre el mal. Una reflexión que en cierto modo se opone o corrige lo que ya en la primera conferencia rápidamente analicé de las teodiceas, o de las teologías tomistas o de otro tipo, que pretenden excluir por completo a Dios del problema del mal. Ricoeur es uno de los filósofos que en sus ensayos sobre el mal ha criticado con más acierto las contradicciones y las imposibilidades de las teodiceas, en la línea de la fenomenología y de un cierto pensamiento cristiano crítico, que tiene cierto parentesco con el personalismo de Lands-

berg y de Mounier. Aunque sea muy autónomo, muy personal y muy independiente de esos orígenes.

El año 1947, año en que se publica este libro, es el año en que comienza la guerra fría y en que se reúne lo que luego se llamó Kominform, o sea, Bureau de Información de los Partidos Comunistas, que fue una especie de reconstrucción parcial y aleatoria de la Internacional Comunista disuelta por Stalin en 1943, por razones de táctica diplomática internacional, para reforzar su alianza con las democracias occidentales en la guerra contra Hitler. Se reconstruye en Polonia este nuevo instrumento de reflexión y de poder del sistema comunista y de los partidos comunistas, mientras se pasa en los países del Este de Europa de un sistema bajo ocupación soviética, donde todavía se perciben rasgos y trazas, huellas de una posibilidad democrática, a un sistema rígido, stalinizado, monolítico, de partido único, eliminándose de una u otra manera todos los demás partidos en torno a lo que se llamó el golpe de Praga del año 48 en que se suprime la existencia de varios partidos, y los que no aceptan son ilegalizados, etc., ése es el momento en que se escribe este libro.

Está, precisamente, en la frontera entre las dos épocas, porque analiza todavía con autonomía todas las cuestiones, antes que cristalice la guerra fría y que la relación entre los intelectuales, también en Francia, no sea ya la de la resistencia, de una cierta unidad, sino la de la lucha abierta entre diferentes tendencias político-filosóficas. Aquí habría que desarrollar —sólo haré una indicación— que Sartre es también el último intelectual de importancia en Francia y en Europa cuya evolución (no digo filosófica porque en eso los problemas de Sartre como filósofo dependen de este aspecto del que voy a hablar ahora, dependen de su propia dificultad en algún caso, y luego incapacidad en otro, para elaborar a partir de las tesis ontológicas de *El Ser y la Nada* una moral) depende de su relación con el Partido Comunista. Hemos mencionado en la primera conferencia la relación de Malraux con el Partido Comunista, la comparación es un poco forzada y un poco absurda, porque Sartre y Malraux son personas totalmente diferentes en cuanto a los intereses, en cuanto a la formación, en cuanto a la vitalidad. Pero en la orientación intelectual hay, y éste es uno de los intereses del libro, quizá el máximo interés del libro, desde el punto de vista no literario sino de su contenido, se da la aceptación y la aprobación de la táctica del Partido Comunista en España, concretamente respecto a la Guerra Civil española, de lo que vamos a llamar para simplificar la filosofía y la metafísica del comunismo. En Sartre se da exactamente lo contrario. En Sartre hay una especie de coincidencia, de aceptación, aparte de una serie de críticas de detalle sobre la metafísica del comunismo, en el sentido de que Sartre postula una necesidad de que el Partido Comunista aunque esté compuesto por gente ignorante representa, de todas maneras, no sólo a la clase, sino también al porvenir de la clase y de toda la humanidad, en sus famosos ensayos sobre *Los comunistas y la paz*. Y hace el análisis Merleau Ponty, que colaboró con Sartre en la Revista *Tiempos Modernos*, hasta que se

rompieron las relaciones y que Sartre se despidiera de él en una carta de una gran violencia, porque Sartre era bastante leninista en la polémica, bastante *ad hominem* en la polémica, las cartas a Camus, las cartas a Merleau Ponty lo demuestran clarísimamente.

Bueno, pues, Sartre está aceptando, postulando, corrigiendo porque no le parece suficientemente radical, en el sentido filosófico de la palabra, la filosofía o metafísica del comunismo y está toda su vida luchando contra la práctica comunista en el terreno intelectual, toda su vida. Eso va desde la crítica puntual, hasta el intercambio de insultos bien escritos, los artículos de Sartre sobre la política cultural del Partido Comunista Francés contra Kanapa, contra Casanova, son artículos de una violencia increíble. Y, al mismo tiempo, escribe *Los comunistas y la paz*, donde en cierto modo restablece la verdad metafísica de la idea comunista. De todas maneras, Sartre es el último intelectual que se determina, y repito dejemos al margen el aspecto propiamente filosófico de su obra, pero también en función del marxismo, el último que se determina en función de las relaciones y del papel del Partido Comunista, hasta el punto de que su vejez también se acerca al extremismo maoísta, o al extremismo radical del espontaneísmo del Mayo del 68, por corregir, por modificar, por cambiar su relación con el comunismo. En contra del comunismo oficial que adopta esas posiciones de los últimos años de su vida de gran radicalidad.

Ahora quisiera decir algo, no sólo sobre las ideas de Sartre, sino sobre los problemas de esa literatura del mal de la que Sartre habla, aunque hable sin referencias concretas a tal o cual libro. En el año 47 él ha podido leer *Los días de nuestra muerte* de David Rousset, *L'espèce humaine* de Antelme, que ya está publicado; cabe imaginar que Sartre los ha leído, pese a que no se refiera a ellos directamente. No ha podido leer los libros de Primo Levi, porque como recordáis Primo Levi ha podido escribir su primer libro, *Esto es un hombre*, inmediatamente al regreso de Auschwitz, después del largo viaje de regreso, que cuenta en su segundo libro, *La tregua*, de seis meses cruzando Europa hasta llegar a Italia desde la Unión Soviética, después de la evacuación de Auschwitz. No lo ha podido leer porque el primer libro se publicó en el año 47 y fue rechazado por todos los editores italianos importantes, hasta que lo publicó un pequeño editor de Milán; fue un libro que no tuvo lectores, al parecer, no sé si la cifra es exacta, en una tirada de dos mil ejemplares que no se agotó. Y que sólo es atendido años más tarde, unos quince años más tarde, como si diera razón a la teoría de las generaciones de Ortega y Gasset, como si fuera necesario ese espacio generacional de los quince años para que no sólo algunos pudiéramos escribir, sino la mayor parte pudieran escucharlos, atender a lo que se cuenta, atender a lo que se dice.

Porque el libro de Primo Levi era igual de importante cuando se publicó en el año 47, en italiano —el año en que se publica *¿Qué es la literatura?*—, que después, incluso hubiera sido más importante en el 47 porque esclarecía muchas cosas que luego han ido tardando tiempo en reconstruirse intelectual

y literariamente. O sea, que se producía en este caso lo que Primo Levi de una forma literariamente admirable cuenta en su segundo libro, pero publica cuando Primo Levi, diez años después, se encuentra con que *Esto es un hombre* es un éxito y se multiplican las ediciones, se convierte en un *best seller* mundial. Entonces escribe su segundo libro. Mientras tanto había vuelto a su oficio, a su profesión de ingeniero químico. Estaba en la fábrica, ocupándose de los tintes y de los coloridos, y de las cosas que inventan los ingenieros químicos en las fábricas de la industria. Y en *La Tregua* cuenta su pesadilla, la pesadilla de estar contando en familia algún episodio de su memoria del campo de Auschwitz, y de ver que a los pocos minutos la familia se aburre, unos se levantan y se van, hasta que al final se queda solo, y habla para sí en un monólogo que nadie escucha.

Y, por otro lado, está el fenómeno muy peculiar de la deportación, que en esos libros, en los testimonios de la época hay un larguísimo silencio sobre el exterminio del pueblo judío, larguísimo. Los judíos, ellos mismos, no hablan, no hablan porque, luego lo han contado muy bien, no en libros, porque nunca han escrito, pero sí en conferencias, en diálogos y en coloquios. Simone Weil, que fue deportada a Auschwitz como judía a los quince años, y luego como todos sabemos fue ministra, e importante ministra de Sanidad y Salud, porque impuso en Francia toda una serie de leyes sobre la condición de la mujer, sobre la contracepción, etc. La ley Weil es una de las cosas que ha cambiado más la sociedad francesa desde los años sesenta. Pues Simone Weil cuenta también esto: «los judíos no nos atrevíamos a hablar de esa experiencia, no parecía heroica ni digna, comparada con los sufrimientos de los resistentes de Europa Occidental, porque en Europa Oriental es todavía peor, una especie de silencio de no querer saber lo que había sido el exterminio».

Y, curiosamente, es interesante porque tiene sus consecuencias, en algún caso negativas, no fue un acontecimiento interior, una evolución interna de las sociedades occidentales, Francia, Alemania —aunque Alemania podemos encontrarla diferente— pero, en fin, globalmente, fue la victoria de Israel en la Guerra de los Seis Días lo que provoca la posibilidad para las comunidades judías de occidente de hablar de su historia. Como si el hecho de transformarse de una condición de víctimas y de convertirse por simpatía e identificación en una colectividad de vencedores, como si ese hecho les autorizara, les permitiera no tener vergüenza de la matanza y del exterminio, sino poder hablar y reivindicar esa matanza y ese exterminio, no como un hecho heroico, sino por lo menos como un hecho real. No se verá en ningún sitio documentos literarios, ni puros documentos sobre el exterminio del pueblo judío en los países occidentales antes de la victoria de la Guerra de los Seis Días. Lo digo sencillamente para sentar este problema, no para discutirlo ahora, podrá ser en el coloquio, pero no ahora, que no lo podemos desarrollar.

Pero hay ese larguísimo silencio, hasta que quince o veinte años después tiene un éxito merecido y se convierte en una lectura de referencia. Hoy Pri-

mo Levi está en los programas de las clases que en Francia llaman terminales, o sea del bachillerato. En las clases de literatura no francesa, de literatura en general, Primo Levi se estudia hoy en clase, es una de las señales universitarias que hacen que un libro se convierta en un clásico. Ha tenido que pasar mucho tiempo antes de eso, claro. Yo no voy a hacer una comparación entre un estudio y otro. La audacia de Rousset es hacer de sus tres libros sobre los campos una novela. La singularidad, la fecundidad de Robert Antelme más que un libro sobre la deportación, del hecho masivo de la deportación, es un libro sobre un comando de quinientas personas que dependen de Buchenwald, porque trabajan en una pequeña fábrica, es más bien un libro sobre la humillación y sobre la despersonalización, y sobre la relación víctima-verdugo, con una pequeña flexibilidad. La escena más impresionante del libro de Antelme es una en la cual el deportado Antelme está barriando en una oficina y se da cuenta de que, al estar haciendo esto, aparta a una alemana de ahí, que es una burócrata, porque él encarna el mal y la otra se aparta. Esa escena se puede contar hoy en una oficina donde haya un magrebí barriando y haya un francés racista, que se escapa porque no puede soportar al magrebí... tiene un valor universal por encima del hecho mismo de la deportación, es más bien un libro espléndido sobre la humillación más que sobre la deportación.

El libro de Primo Levi no, no se puede concebir más que en Auschwitz con la cámara de gas al fondo del paisaje, no se puede concebir en otro sitio, está totalmente determinado por esa circunstancia. El problema se trata de periodizar el larguísimo silencio, que se debe más bien a la larguísima incapacidad de escuchar. Esto como veréis tiene una cierta relación con el próximo final de estas conferencias, con unas frases de José Luis Aranguren que voy a utilizar para culminar estas conferencias, sobre la incapacidad de escuchar. Aquí el problema fundamental, teóricamente, después de señalar que en un curso habría que hacer un capítulo especial sobre los libros de las mujeres deportadas. Ruth Klüger que es una de las escritoras que tiene, a mi modo de ver, uno de los mejores libros sobre la deportación: *Weiter leben (Seguir viviendo)*, tiene otro ensayo titulado *Frauen lesen anders*; las mujeres leen de otra manera, también escriben de otra manera. La experiencia del campo vivida y relatada por una mujer es muy diferente. Por toda una serie de razones orgánicas y biológicas, y mentales y morales, muy diferentes. Y plantean problemas muy peculiares. También hay una literatura femenina de la deportación, casi poética como la de Sarah Kofman, al igual que existen otros estudios desde una perspectiva casi sociológico-analítica. Ayer aludí al libro de Margarete Buber-Neumann, que empieza en Siberia, que termina en Ravensbrück, y donde relata su experiencia de Ravensbrück como compañera de la Milena Jesenská, el objeto de las cartas de Kafka, y también es el último episodio de esta veta de literatura femenina, hay otras muchas, naturalmente, pero en fin, sólo cito las que me parecen más importantes en la literatura francesa o alemana.

También de una mujer que ha escrito el primer libro de ficción sobre los campos de concentración, sobre Auschwitz, una mujer de unos cincuenta años que se llama Soazig, que es un nombre bretón, usa un pseudónimo Aaron, ha elegido adrede un nombre de consonancia judía para ese primer libro, pero no es judía. El libro se llama *El no de Klara*, y cuenta el regreso de Klara, que es un personaje de ficción, una mujer de Auschwitz: ¡es un libro extraordinario! Donde se cumple perfectamente lo que Boris Vian a veces decía: aquí todo es verdad, porque lo he inventado todo. Todo es verdad y casi todo está inventado. Entiéndase, menos el campo, ella no ha inventado Auschwitz, ni la psicología de una joven judía de veinte años que vuelve de Auschwitz, pero ha inventado ese personaje, y ha inventado sobre todo esa reacción que todos hemos tenido, el rechazo global del mundo tal como lo encontramos al volver. Klara hace lo que ninguno de nosotros se atrevió a hacer, rechazarlo de verdad, huir de la familia, no querer explicar nada, emigrar, quiere irse, fuera, lejos, para no caer en la prisión que es la del superviviente o de la superviviente. Es un libro espléndido, de una gran precisión, me imagino que esta mujer que no tiene ninguna relación, ni siquiera familiar, con la deportación o con el exterminio del pueblo judío, que habrá leído mucho, pero sobre todo que tiene el talento del novelista, el talento de la imaginación. En la serie de mujeres importantes en la literatura Soazig Aaron es la última.

Los problemas de testimonio (volvemos a repetir lo que se ha dicho en estos días, sobre todo en el coloquio). Son filosóficamente analizados por Sartre, pero no como objetivo preciso de tal o cual libro. Mucho más precisamente por Paul Ricoeur, no sólo globalmente en los problemas filosóficos, sino también por cuestiones filosófico-técnicas de la relación memoria-historia, memoria-relato, memoria-novela, sino también con ejemplos concretos. El problema del testimonio es a veces difícil y se complica, se enreda para decirlo gráficamente, se enreda porque hay una tendencia en algunos filósofos actuales, uno de ellos es el italiano Agamben, apoyándose en una frase estupefante, espléndida, pero que hay que saber interpretar, de Primo Levi, cuando dice en el libro que al final de su vida, después de haber escrito bastantes novelas que no tienen nada que ver con la experiencia de los campos de concentración, en el libro de reflexión y de ensayo que se llama *Los hundidos y los salvados* vuelve sobre todo a esa experiencia, y en un momento dado dice casi textualmente: «nosotros, los supervivientes no somos los testigos verdaderos, los que hemos sobrevivido por suerte, o por prevaricación, o por una inadvertencia —enumera una serie de razones por las cuales se puede haber sobrevivido—, no somos los testigos. Los testigos son los que han ido hasta el final de la experiencia, que han visto la faz de la muerte y que han muerto». Claro, es una metáfora que hay que entender.

Porque Primo Levi está escribiendo un libro, ha escrito varios libros, y sabe perfectamente que es un testigo, sabe perfectamente que su testimonio es válido, que no han necesitado morir para poder hacer ese testimonio, preci-

samente porque ha sobrevivido es por lo que puede ser testigo. Pero en las formulaciones de algunos, digo el nombre de Agamben, sin ensañarme con él porque es el que ha formulado claramente que podemos olvidarnos de los testigos, cuando no son testigos de verdad. No nos pueden hablar de la verdad porque no han muerto. Claro, yo quiero saber cómo Agamben o cualquier otra persona convoca a los muertos a cualquier coloquio sobre la deportación. Sería muy interesante que pudieran venir los muertos a contarle a Agamben cómo fue la deportación, sólo se lo podemos contar los vivos, claro. Pero la crítica no es puntual, es metafísica, ¿verdad? A partir de allí el testimonio puede ser puesto en entredicho, puede ser criticado, puesto que al fin y al cabo no es el testimonio verdadero.

Yo creo que no hay testimonio verdadero en el sentido de la verdad absoluta. Hay una serie de testimonios relativos, fechados, condicionados por la experiencia de cada uno, y que esos testimonios pueden servir para los historiadores, sirven, han servido ya, para los sociólogos, también para los cineastas. Lo que Steven Spielberg hace, sistemáticamente, con todo superviviente del exterminio que se consiga localizar a través de las organizaciones de ayuda, o de solidaridad judías en el mundo entero. Spielberg está haciendo un archivo de entrevistas filmadas de todos ellos. El historiador que pueda trabajar con eso, no sólo para hacer un montaje de eso, sino para hacer un relato, un trabajo sobre eso tendrá un material increíble. Qué archivo podrá albergar todo eso. Luego, en el otro extremo, cuando alguno de esos testimonios se convierte en obra literaria, también sirve; de eso hemos hablado ya. Así que no se puede despachar a los testigos de esa forma, porque eso lo explica muy bien filosóficamente Ricoeur, sin memoria no podría haber historia. Y la memoria está en la de los testigos.

Quisiera antes de terminar decir dos palabras sobre mi posición personal, como escritor, sobre esta cuestión de la realidad y de la ficción. En mis propios libros, en los libros que conciernen a la experiencia de los campos, pues en los demás, no funciona de esa forma, yo he considerado siempre que era necesario, para hacer verosímil algunas cosas, hacer intervenir momentos de ficción, elementos de ficción. En el personaje de *El largo viaje*, el personaje del joven resistente, el joven de los maquis, el que está conmigo en el tren, es un personaje inventado, porque claro yo ese viaje lo he hecho solo, pero para poder hacer literatura en un libro, me ha parecido más simpático y hacer más soportable ese nuevo viaje, aunque fuera literario, haciéndome acompañar por un personaje inventado, pero que es en cierto modo la encarnación de muchos personajes, de los maquis que he conocido en los años 42 y 43 en Borgoña, o sea que está inventado pero representa una vitalidad. Y luego hay momentos en que cambio nombres, añado algunas cosas, para la eficacia del relato y para la comprensión, para la legibilidad del relato.

Hay momentos en que hay un personaje que aparece alguna vez, y que vuelve a aparecer, por ejemplo, la mujer judía de *El largo viaje*, que camina

sola por la calle Volga en París en el año 43, y que se vuelve mirando a todos los transeúntes que la alcanzan y rebasan su camino lento y que se nota, se ve, que está con la intención de decir algo, preguntar algo a todos los que van pasando, y que no se decide a decirlo. Y yo que la voy siguiendo, porque voy andando detrás de ella, para ver si habla, ¿se atreverá a preguntarme?, y de repente me pregunta una cosa que es una banalidad, como ¿dónde está la Gare Montparnasse? Le digo que está muy cerca y que si quiere la acompaño. Y resulta que es una mujer judía que va hacia la Gare Montparnasse, a una casa donde piensa que podrá tener refugio, eso es totalmente probado, fotográficamente verdad, escrito pero así fue. Bien, pues esa mujer vuelve a aparecer en el libro, y eso ya no es verdad. Eso es una ficción, porque necesito que ese personaje que desaparece de mi vida vuelva a aparecer para decirme hasta qué punto podemos figurar la experiencia de la deportación de los judíos, para decírmelo a mí, y para que yo pueda decirlo al lector posible. Esa parte ficticia está ahí sólo para acentuar una realidad que era perceptible, que esa mujer estaba desesperada, que necesitaba llegar a una casa, donde pensaba que podía ser acogida. Yo no sé qué ha pasado con esa mujer, me invento que ha sido deportada y que vuelve, porque sobrevive y que nos encontramos, y que podemos hablar de esa experiencia.

Ésa es la forma en que considero que es necesario a veces utilizar la ficción para densificar el contenido de realidad y para esclarecer la legibilidad de un relato, y por consiguiente para que algo quede en la memoria del lector. Porque el problema no es sólo que algo quede en nuestra memoria de testigos, sino que algo quede en la memoria del lector, y que en esa memoria del lector pueda entonces convertirse en una ficción. Porque el lector puede también ser escritor, o sea, que esa transmisión de memorias necesita a veces el argumento de la ficción.

Yo para terminar estas tres sesiones que para mí han sido gratas, yo quisiera comentar muy brevemente, porque si no estamos aquí otra hora, algunas frases de Aranguren, yo no sé quién las ha elegido, pero es igual, están muy bien elegidas. Esas frases que se citan de su libro *Memorias y esperanzas españolas*, de 1969, o sea cuando todavía estaba en el poder y en vida el Generalísimo, no voy a citar todo el texto, pero sí el comienzo y el final. Dice Aranguren, «es intelectual el que ante todo sabe escuchar lo que no se ha dicho, oír lo que se siente y por ello y tras ello, puede pronunciar la palabra que muchos buscaban sin acabar de encontrarla». No hay mejor definición de la tarea del escritor o de quien pretenda o intente escribir sobre la memoria de la deportación; no estaba pensando, claro que no, Aranguren en este caso concreto de intelectual, pero no hay mejor definición: saber escuchar lo que no se ha dicho. Y ése es para mí el sentido de la frase de Primo Levi; nosotros que hemos sobrevivido por suerte no podemos olvidar nunca cuando escribimos que hablamos en nombre del silencio de millones que no han podido escribir porque han muerto, y que el peso de esa muerte está en la escritura, por frí-

volos que seamos, si escribimos de verdad. Eso es lo que en el fondo viene a decir Aranguren. Y al final, después de decir que «no se puede hablar del intelectual como maestro o *maitre à penser*, más modesto y razonable sería que se considerase, como quien asume a modo de oficio para toda la vida, y no según es común durante los años de estudiante el aprender, aprender de los libros ciertamente, pero sobre todo de la vida, de la realidad, de los otros, de todos. Pensar lo que ellos sienten, y sin vacilación, comprometidamente decirlo en alta voz». Pues eso es lo que he intentado hacer estos tres días. Muchas gracias.