



# Primo Levi y la Zona Gris

David Galcerà i Padilla

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

# PRIMO LEVI Y LA ZONA GRIS

**David Galcerà i Padilla**

**Programa de doctorado: Filosofia contemporània i estudis clàssics**

**Departamento: Filosofia Teorètica i Pràctica**

**Curso 2013-2014**

**Tesis dirigida por Manuel Reyes Mate Rupérez,  
Centro de Ciencias Humanas y Sociales (Consejo  
Superior de Investigaciones Científicas);  
y por Gonçal Mayos Solsona, Universitat de  
Barcelona**



A Rodrigo, hombre bueno, sabio, amigo



# ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS-----	IX
RESUMEN-----	1
INTRODUCCIÓN-----	3

## PRIMERA PARTE: LA PREGUNTA POR EL HOMBRE Y EL CAMINO HACIA EL ANÁLISIS DE LA ZONA GRIS

CAPÍTULO I. LA PREGUNTA POR EL HOMBRE-----	31
1. LAS RAZONES DE UNA OBRA FUNDAMENTAL-----	31
2. EL NACIMIENTO DE LA OBRA-----	34
3. <i>ECCE HOMO</i> -----	37
4. <i>DESCENSUS AD INFEROS</i> -----	41
5. LA DESHUMANIZACIÓN DEL HOMBRE-----	46
5.1. El viaje en tren	
5.2. La destrucción del hombre y la creación del prisionero	
5.3. La creación del nuevo mundo como caos	
5.4. La coraza moral: la lección de Steinlauf y la pérdida de voluntad	
6. MÁS ACÁ DEL BIEN Y DEL MAL-----	56
7. LOS HUNDIDOS Y LOS SALVADOS-----	60
8. <i>EL MUSULMÁN</i> -----	62
9. EL ENIGMA SOBRE EL HOMBRE-----	66
9.1. Edipo en Auschwitz	
9.2. El linaje del hombre: el canto de Ulises	
9.3. El último hombre	
9.4. La recreación del hombre	

**CAPÍTULO II. EL EMPEÑO EN COMPRENDER: EN CAMINO HACIA LA  
“ZONA GRIS”-----73**

**1. COMPRENDER NO ES PERDONAR-----74**

**1.1. El doctor Meyer y la reelaboración del pasado**

**1.2. La polémica con Jean Améry: la moral de la historia y la moral  
de la memoria**

**2. COMPRENDER NO ES OBSCENO: EL CASO DEL DR. WIRTHS-----  
-----84**

---

**SEGUNDA PARTE: EL ANÁLISIS DE LA ZONA GRIS**

**CAPÍTULO III. LA MEMORIA: ARMA CONTRA LA ASIMILACIÓN-----93**

**1. INTRODUCCIÓN A *LOS HUNDIDOS Y LOS SALVADOS*-----93**

**2. EL NEGACIONISMO: “ESTO NO SUCEDIÓ”-----95**

**3. EL TESTIMONIO DE LOS VERDUGOS: “ESTO SUCEDIÓ” Y EL  
ERROR DE HABER ESTADO ALLÍ-----97**

**3.1. Franz Stangl**

**3.2. Rudolf Höess**

**4. EL DEBATE DE LOS HISTORIADORES: “ESTO YA HABÍA  
SUCEDIDO”-----100**

**5. EL TESTIMONIO DEL SUPERVIVIENTE: “ESTO ME SUCEDIÓ”  
-----102**

**6. EL LAGER COMO CULMINACIÓN DE LA ASIMILACIÓN-----105**

**CAPÍTULO IV. LA CREACIÓN DEL NUEVO HOMBRE: EL PRISIONERO-CÓMPLICE-----107**

**1. LA INICIACIÓN EN LA INCOMPRENSIÓN DEL LAGER Y LOS PRIVILEGIADOS-----107**

**2. LA CREACIÓN DEL NUEVO HOMBRE: EL PRISIONERO-FUNCIONARIO-----109**

**3. EL HOMBRE ES UN PERRO PARA EL HOMBRE: EL CONTAGIO COMO FACTOR EXPLICATIVO DE LA ASIMILACIÓN-----113**

**4. LA ASIMILACIÓN COMO CONDICIÓN HUMANA: LA POLÉMICA CON CAVANI-----118**

**4.1. El cine italiano y la Shoah como fenómeno extraño**

**4.2. La fraternidad en la abyección**

**4.3. La crítica de Levi: el hombre del Lager no es el hombre**

**4.4. Los diversos tonos del gris y el revisionismo**

**CAPÍTULO V. LOS *SONDERKOMMANDOS* O LA CULMINACIÓN DE LA ASIMILACIÓN-----133**

**1. LA CREACIÓN DE LOS LUGARES DE LA AUSENCIA-----133**

**2. LA ASIMILACIÓN DE LOS *SONDERKOMMANDOS* EN LA NEGACIÓN DEL CRIMEN-----135**

**3. LA VISIÓN DE PRIMO LEVI SOBRE LOS *SONDERKOMMANDOS*-----140**

**4. EL PARTIDO DE FÚTBOL O LA INTERRUPCIÓN QUE CELEBRA LA ASIMILACIÓN DEL INFRAHOMBRE AL SUPERHOMBRE-----143**

**5. LA INTERRUPCIÓN DE LA INTERRUPCIÓN ASIMILADORA: EL *CO-HOMBRE*-----148**

**5.1. La piedad instintiva**

**5.2. La piedad reflexiva: el ejemplo de Anna Frank**

**5.3. El carácter recordatorio y admonitorio de Anna Frank**

**5.4. El diferente valor del *mit***

**5.5. El destello y las opciones de ejercer la piedad**



**6. ¿CONTINÚA EL PARTIDO DE FÚTBOL? O SOBRE LA NATURALEZA DE LA INTERRUPCIÓN ASIMILADORA-----164**

- 6.1. Clendinnen: la interrupción como humanidad compartida**
- 6.2. Agamben: la interrupción como abyección compartida (de nuevo)**
- 6.3. Warmund: la abyección total, o “del gris al negro”**

**CAPÍTULO VI. EL COMPENDIO DE LA ZONA GRIS Y EL ESPEJO DE OCCIDENTE: EL CASO DE CHAIM RUMKOWSKI-----169**

- 1. RUMKOWSKI Y EL ORIGEN DEL CONCEPTO “ZONA GRIS”--169**
- 2. LAS FUENTES SOBRE RUMKOWSKI-----171**
- 3. HISTORIA DEL GUETO DE LODZ Y DE RUMKOWSKI-----174**
- 4. ¿QUIÉN ERA RUMKOWSKI?-----177**
- 5. ¿GRIS O NEGRO? LA *IMPOTENTIA IUDICANDI*-----180**
- 6. BLANCO Y GRIS: EL COMPENDIO DE LA ZONA GRIS-----183**
- 7. EL ÁNGEL QUE LLORA: EL ESPEJO DEL HOMBRE-----185**
- 8. EXTENSIÓN DEL CONCEPTO “ZONA GRIS”-----191**

**CAPÍTULO VII. DESPUÉS DEL “MÁS ACÁ DEL BIEN Y DEL MAL”: SOBRE LA VERGÜENZA-----195**

**1. LO QUE QUEDA DE AUSCHWITZ: EL HOMBRE Y LA VERGÜENZA-----195**

- 1.1. La responsabilidad que devuelve la vergüenza**
- 1.2. El desajuste entre el “más acá del bien y del mal” y el “después del más acá del bien y del mal”**

**2. SOBREVIVIR NO ES RESISTIR-----204**

**3. VIVIR GRACIAS A OTRO ES VIVIR CONTRA OTRO-----210**

- 3.1. Des Pres: vivir gracias a otro**
- 3.2. Primo Levi: vivir gracias a otro es vivir contra otro**

**3.3. La suposición de Caín: ¿sobrevivir es vivir en lugar de otro?**

**4. ¿HAN SOBREVIVIDO LOS MEJORES? SOBRE LA VIRTUD Y LA FORTUNA-----221**

**5. ¿SOBREVIVIR PARA SER TESTIGO?-----227**

**CAPÍTULO VIII. DESPUÉS DE LA DIGNIDAD: LA VERGÜENZA DEL MUNDO-----231**

**1. LA DIGNIDAD COMO MEDIO DE SUPERACIÓN DE LA FORTUNA: DE CICERÓN A LA MODERNIDAD-----232**

**2. LISBOA Y AUSCHWITZ: DEL INFORTUNIO NATURAL AL INFORTUNIO MORAL-----235**

**3. LA “DIGNIDAD” EN KANT-----239**

**4. LA “DIGNIDAD” EN PRIMO LEVI-----248**

**5. LA COMPASIÓN FRENTE A LA FORTUNA-----253**

**5.1. Lorenzo: el “otro” de fuera**

**5.2. Alberto: el “otro” de dentro**

**5.3. Charles, el *com-pañero*, y la liberación de la cosificación**

**6. “LA MISMA VERGÜENZA”: SER HOMBRES DESPUÉS DE AUSCHWITZ-----260**

**6.1. El superviviente**

**6.2. El verdugo**

**6.3. El espectador**

---

**TERCERA PARTE: LOS DESPLAZAMIENTOS DEL CONCEPTO “ZONA GRIS” DESPUÉS DE PRIMO LEVI**

**CAPÍTULO IX. LA ZONA GRIS Y LA BANALIDAD DEL MAL-----273**

1. LA ZONA GRIS Y LA BANALIDAD DEL MAL-----	273
2. LA ZONA GRIS Y LOS HOMBRES GRISES-----	279
3. LA BANALIZACIÓN DE LA BANALIDAD DEL MAL-----	285
<b>CAPÍTULO X. LA ZONA GRIS Y LA DESAPARICIÓN DEL TESTIGO-----</b>	<b>287</b>
1. CLAUDE LANZMANN: “COMPRENDER ES OBSCENO”-----	288
2. S. FELMAN: EL TESTIMONIO DE LA AUSENCIA DE TESTIMONIO -----	291
3. G. AGAMBEN: LA PARADOJA DEL SUPERVIVIENTE-----	296
<b>CAPÍTULO XI. ITALIA: LA ZONA GRIS DEL ESPECTADOR Y EL “BRAVO ITALIANO”-----</b>	<b>305</b>
1. EL ELOGIO DE LA ZONA GRIS Y LA GUERRA CIVIL-----	305
1.1. La memoria del fascismo y de la Resistencia	
1.2. La “zona gris” en el contexto de la “guerra civil”	
2. LA “ZONA GRIS” Y LA PERSECUCIÓN DE LOS JUDÍOS: EL MITO DEL “BRAVO ITALIANO”-----	313
2.1. La forja de un mito	
2.2. Perlasca: el héroe italiano	
2.3. La crítica al mito del “bravo italiano”	
3. LA “ZONA GRIS” COMO LA ZONA DE LA VERGÜENZA-----	320
CONCLUSIONES-----	325
BIBLIOGRAFÍA-----	333

## AGRADECIMIENTOS

Antes de entrar de lleno en la exposición de este trabajo sobre Primo Levi, hago constar mi agradecimiento a la dirección de Reyes Mate y Gonçal Mayos. Quiero agradecer al primero su amabilidad y sus enriquecedoras sugerencias, así como la posibilidad brindada de participar en las reuniones de los diversos proyectos relacionados con la filosofía y el Holocausto, en los cuales he conocido a otros investigadores en tan apasionante temática, entre ellos a figuras intelectuales de talla internacional. Respecto a Gonçal Mayos, el agradecimiento va dirigido a su orientación, su aportación filosófica y sus comentarios alentadores. También quiero agradecerle la oportunidad de participar en ponencias en el Liceu Joan Maragall, celebradas en el Ateneu de Barcelona, así como la generosa oportunidad de formar parte del prometedor Grupo Internacional de Investigación sobre Cultura, Historia y Estado (GIRCHE). Todos los componentes de estos diversos proyectos han ayudado a tejer los hilos de este trabajo.

También quiero dar mi agradecimiento al Centro Primo Levi de Italia, que me ha brindado, siempre que ha sido posible, los documentos solicitados. También mi agradecimiento a personas que me han hecho llegar sus artículos cuando ha sido casi imposible encontrarlos. Así agradezco a Adam Brown sus artículos sobre la zona gris, así como a J. Silber su artículo sobre Kant y Auschwitz.

A Irene Araguàs quiero agradecer su ayuda inestimable en los aspectos formales de la tesis. A Esther Romero quiero agradecer que me ayudara en la redacción paciente de esta tesis, también su aliento y compañía. A otros debo mi gratitud por compartir conversaciones sobre este tema; en especial, menciono a Pablo Vilafranca y a Rubén Galcerà, con quienes visité Auschwitz. Agradezco también el aliento de toda mi familia. Es un agradecimiento extensible a todos aquellos que me han ayudado y apoyado, o que han influido en esta tesis, sin que a lo mejor sea consciente de ello.

Después de los agradecimientos, simplemente queda por decir que cualquier error en este trabajo es sólo imputable al autor del mismo.

Por último, quiero mencionar de nuevo y hacer manifiesto el recuerdo más entrañable para Rodrigo Segarra, con quien compartí muchos aspectos de esta tesis, y que partió antes de que concluyera.



## RESUMEN

El trabajo que presentamos a continuación se centra en el concepto “zona gris” desarrollado por Primo Levi, superviviente de Auschwitz, en su obra *Los hundidos y los salvados*. Por razones de exposición, comentamos aquí algunos aspectos esenciales para ofrecer una panorámica de nuestro trabajo, avanzando algunos aspectos que volverán a ser mencionados en la introducción. El concepto “zona gris” es usado por Levi para referirse a la vida en los campos de exterminio nazis, en concreto a la vida de los judíos que eran obligados a contribuir a su propia destrucción, siendo así colaboradores forzados del genocidio nazi. Esta zona de implicación dificulta también el análisis moral, pues por un lado se rompe la distinción entre verdugos y víctimas puras, al tiempo que es necesario establecer distinciones entre quienes formaban parte de la máquina de destrucción del totalitarismo y quienes eran forzados a engrasar dicha maquinaria.

En el presente trabajo planteamos que el concepto analizado sirve para mostrar la esencia de la destrucción del nazismo que afectaba no sólo en lo físico, sino también en lo moral, a las víctimas. Por ello, el análisis de la zona gris es un análisis de la labor destructora y deshumanizadora del nazismo. Mostraremos que la obra de Levi es una obra contra los intentos de disminuir el alcance de la persecución y exterminio de los judíos. También es una obra contra el olvido que estaba ya contenido en el crimen mismo con la desaparición total de las víctimas en los hornos crematorios.

Hemos dividido este trabajo en tres partes. En la primera, establecemos el recorrido de Primo Levi, desde su primera obra sobre Auschwitz, *Si esto es un hombre*, hasta llegar a empezar a formular el concepto “zona gris”. Analizaremos cómo entiende Levi esa obra de destrucción sobre el hombre, y cómo al intentar comprender ese fenómeno llega al análisis de la zona gris.

En la segunda parte, desarrollaremos el análisis que Levi hace de la vida en el Lager, desmenuzando los círculos concéntricos de ese lugar de destrucción llamado “zona gris”. Esta segunda parte no deja de ser una respuesta o una búsqueda al interrogante que planteaba su primer título sobre la naturaleza del hombre en Auschwitz. El acento ya no se pone tanto en el verdugo como en la implicación de la víctima. Después comentaremos cómo entiende Levi lo que queda del hombre después

de Auschwitz: sólo desde la vergüenza compartida por ser hombres quienes han construido Auschwitz le queda al hombre algo de dignidad.

En la tercera parte, comentaremos las derivas que el concepto “zona gris” ha tenido. En primer lugar, la confluencia con el concepto arendtiano “banalidad del mal”, al referirse más a antiguos nazis que a sus víctimas. En segundo lugar, veremos el uso del concepto “zona gris” en aplicaciones que acaban convirtiendo en algo absoluto Auschwitz y difuminando el papel del testimonio de los supervivientes. En especial, nos detendremos en Giorgio Agamben. Finalmente, veremos el principal curso que el concepto de Levi ha seguido en Italia, especialmente al repensar la herencia del fascismo en la reconstrucción de la identidad nacional.

## INTRODUCCIÓN

“En un lugar del universo muy lejos de aquí vivió durante un tiempo una estrella tranquila...”.<sup>1</sup> Así comienza un relato de Primo Levi (1919-1987), escrito pocos años antes de morir, titulado “Una estrella tranquila”. El texto, aun sin hacerlo explícito, puede entenderse como una metáfora de Auschwitz.<sup>2</sup> El relato habla de la desaparición de una estrella, tras largas convulsiones y cambios, acontecimiento que es observado por los humanos. En su desaparición, la estrella se traga a sus moradores, incluyendo aquellos habitantes suyos que observaron y hablaron desde esa estrella sobre la vida dentro y fuera de ella. También en su desaparición se lleva consigo los instrumentos de medición de la catástrofe.

Primo Levi comenta la imposibilidad de observar y de narrar la catástrofe para los habitantes de esa estrella, pero también para los observadores de lejos, los habitantes de la Tierra, por la lejanía y la inadecuación de nuestro lenguaje y de nuestros instrumentos de medición. El “adentro” y el “afuera” tiene cada uno sus dificultades, uno por exceso de cercanía, el otro por exceso de lejanía. Éste es el problema de todo superviviente: no ha vivido toda la destrucción y, además, estuvo inmerso en un mundo, el del Lager, frente al cual no podía tomar distancia. Por otro lado, es muy difícil poder hacer partícipe de esa experiencia al que está fuera: el lenguaje siempre se queda corto, no está hecho para las cosas que sobrepasan nuestros parámetros habituales. Así, el peligro es que la experiencia de Auschwitz quede archivada burocráticamente por quienes no han pasado por ella, a lo que contribuye también el paso del tiempo.<sup>3</sup> Así lo

---

<sup>1</sup> “Una estrella tranquila”, texto incluido en *Lilit y otros relatos*, traducción de Bernardo Moreno, disponible en Primo Levi, *Cuentos completos*, El Aleph, Barcelona, 2009 [2005], pp. 665-669. Siempre indicamos con corchetes el año de aparición de la obra original. Si se trata de una obra antigua, se refiere al año de publicación en la editorial a la cual hacemos referencia. Si hay más de una fecha, dentro o fuera de los corchetes, es porque así lo indica el editor, generalmente cuando se trata de obras que han sufrido algún añadido o modificación que no afecta al contenido en sí, o para señalar las ediciones previas.

<sup>2</sup> Sigo en buena medida el texto de Stefano Levi Della Torre, “Una stella tranquila”, en su obra *Zone di turbolenza*, Feltrinelli, Milán, 2004 [2003], segunda edición, pp. 131-139. A partir de ahora, en las notas a pie de página, por lo general abreviaremos “edición” y “editor” por “ed.” (el contexto no permitirá la confusión entre uno y otro), así como “editores” por “eds”.

<sup>3</sup> Tres son los nombres más usuales para referirse al exterminio de los judíos en época del nazismo: “Holocausto”, “Shoah” y “Auschwitz”. El primer término se hizo popular en la lengua inglesa a partir del juicio a Eichmann. Pero fue del todo decisiva la serie televisiva *Holocausto* basada en la obra homónima de Gerald Green. También Elie Wiesel divulgó este término en los años 60 en los Estados Unidos. El término “Holocausto” es usado en la *Septuaginta* para referirse a uno de los sacrificios del Antiguo Testamento, descritos de manera detallada en los primeros capítulos del tercer libro del Pentateuco, el



expresa Primo Levi en el relato “Visto de lejos”,<sup>4</sup> escrito poco antes de que el hombre pisara la Luna, y en el cual los hombres encuentran entre las crónicas de los selenitas la mención de los sucesos de la Segunda Guerra Mundial hasta Hiroshima y Nagasaki como una mancha en la historia de la Tierra, bajo el epígrafe “Período anómalo”, pero sin que estén bien explicados los sucesos.

En “Una estrella tranquila”, Levi habla del azar y la necesidad, tomando los términos del título de la famosa obra de Jacques Monod, como causas para explicar las convulsiones de esa estrella. Y se pregunta “¿para qué tantas lucecitas?” Es ésta una referencia a Leopardi, a su poema “Canto nocturno de un pastor errante de Asia” (v. 86), poema en el que un pastor menciona esta frase ante el espectáculo de los cielos y sus continuas revoluciones cósmicas que provocan un sentimiento aniquilador en el hombre.<sup>5</sup> Dice Levi que en la extinción de la estrella tenían sus habitantes la respuesta a esa pregunta. El mismo poeta en “La retama o la flor del desierto” (vv. 158 y ss.) se refiere también a esas luces ante las cuales el hombre se siente reducido a la nada, impotente ante el poder de la naturaleza, como en la erupción del Vesubio sobre Pompeya que cae sobre los hombres como una manzana sobre un hormiguero.<sup>6</sup> Pero Auschwitz no es una catástrofe natural, sino una catástrofe producida por el hombre. El universo creado por el hombre en Auschwitz está sometido también al azar y la necesidad. Ello supone que la dignidad del hombre que Kant cifraba en su ley moral, frente a los numerosos mundos cuya visión nos aniquila, queda sepultada con el

---

Levítico. En ese sacrificio todo era quemado. En hebreo el término es *'olah*, que indica el hecho de “subir” el humo del sacrificio hasta llegar a Dios. “Shoah”, en cambio, es el nombre más usual en Francia, debido de manera especial a la película, con dicho título, de Claude Lanzmann sobre los campos de exterminio en Polonia. El término es también procedente del Antiguo Testamento, pero en este caso tiene el significado de “devastación”, de “destrucción”, en un sentido de catástrofe natural. El término “Auschwitz”, de entrada, es un término menos contaminado de ideas teológicas o de declaraciones sobre la incomprendibilidad del acontecimiento en cuestión. Menciona el campo donde fueron exterminados más judíos de manera sistemática; además, muestra la naturaleza del genocidio nazi en dos etapas: Auschwitz -a diferencia de campos como Treblinka- fue pensado en primera instancia como campo de concentración, para pasar después a convertirse en campo de exterminio. Tiene, entonces, un gran valor simbólico. También tiene el valor añadido que consiste en que así se permite poner el fenómeno del exterminio judío en comparación con otros fenómenos históricos totalitarios: el campo de concentración no fue exclusivo del régimen nazi, pero sí el campo de exterminio. Sobre este tema. véase mi *Holocausto y Filosofía: Educar contra la barbarie*, Objeto Perdido, Mallorca, 2011, pp. 28-31.

<sup>4</sup> Relato que pertenece a *Defecto de forma*, traducción de Ángel Sánchez Gijón, obra incluida en Primo Levi, *Cuentos completos*, op. cit., pp. 232-240.

<sup>5</sup> Giacomo Leopardi, *Cantos*, traducción de Diego Navarro, Orbis, Barcelona, 1988, pp. 93-97.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 136-145.

derrumbe del mundo moral en Auschwitz.<sup>7</sup> Queda en su lugar la suerte, la Fortuna para poder sobrevivir: Al-Lundra (“La Caprichosa”) es el nombre de la estrella tranquila.

Primo Levi, judío nacido y muerto en Turín, pretende con su obra que lo que conocemos bajo el nombre de “Auschwitz” no quede archivado burocráticamente ni en el olvido. Su pretensión no es hacer de la memoria del sufrimiento de los judíos en el Holocausto algo único, lo que en palabras de Todorov constituiría una memoria literal.<sup>8</sup> La obra de Primo Levi es la obra de un testigo de algunos de los hechos más atroces del siglo XX, y el superviviente italiano lo hace en la calidad de hombre que ha experimentado en su cuerpo y en su alma la destrucción del ser humano. No lo hace en calidad de filósofo, ni siquiera de historiador, pero sí desde la autoridad moral de quien ha pasado por esa experiencia aniquiladora. Y eso es lo que da más valor, si cabe, a la obra de Primo Levi. No siendo filósofo, en su obra fluyen los temas que la filosofía todavía no había pensado a fondo. La deshumanización fruto de las políticas del progreso, la racionalización e industrialización, que convierten al ser humano en un apéndice más de la máquina, y las ideologías del superhombre fueron factores llevados al extremo en los campos de concentración y de exterminio. Así, la reflexión de Primo Levi pone sobre la mesa todo aquello que excede a los análisis más atinados de pensadores como Marx, Freud o Walter Benjamin.

Auschwitz no es el único acontecimiento terrible del siglo XX, pero es un acontecimiento que nos obliga a pensar de otra manera, o al menos a preguntar de nuevo. En ese sentido, Auschwitz da que pensar. Reyes Mate, en *Memoria de Auschwitz*, habla de *ejemplaridad*, en el sentido de que las características de Auschwitz nos hacen replantear la propia autocomprensión de Occidente.<sup>9</sup> Desde el punto de vista moral, lo singular es la naturaleza del mal: el mal por el mal, sin ninguna finalidad económica o política que no fuese el exterminio del enemigo. En el ámbito histórico, la

---

<sup>7</sup> Véase Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, 3ª ed., pp. 223-225.

<sup>8</sup> Todorov distingue entre *memoria literal* y *memoria ejemplar*. La primera se puede caracterizar por ser memoria, sin más, en el sentido de buscar formar una identidad a partir de ella, de manera que el presente se acaba sometiendo al pasado. La segunda tiene como características distintivas la justicia, no la identidad, y esto implica que no puede considerarse como único el pasado de un pueblo o de un colectivo, pudiendo así establecerse analogías y comparaciones con otros casos, integrando así la represión y el duelo. Véase Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, traducción de Miguel Salazar, Paidós, Barcelona, 2000 [1995].

<sup>9</sup> Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz: Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 162 y ss. En *Por los campos de exterminio*, Anthropos, Barcelona, 2003, pp. 51-75, Reyes Mate comenta con más amplitud las diversas posturas en torno al carácter único o no de Auschwitz.

ejemplaridad del Holocausto reside en diversos factores: a) el genocidio es un fin en sí mismo; b) por primera vez, un Estado decide eliminar un grupo con todos los medios disponibles; c) la barbarie alcanza una desmesura desconocida antes; d) por último, se produce la negación del crimen dentro del crimen, no se quiere dejar rastro. Todo esto tiene como consecuencia que después de Auschwitz no se puede pensar como antes: no podemos seguir considerando nuestro mundo occidental, supuestamente de progreso y libertades, de la misma manera. Es este nivel epistémico el que debe ser destacado cuando hablamos del carácter ejemplar del Holocausto.

Por tanto, al hablar de Auschwitz hemos de tener en cuenta tanto el acontecimiento mismo como su valor para la reflexión. No se trata de universalizar Auschwitz, ni de privilegiar este acontecimiento por encima de otros horrores y sufrimientos. Su valor reside en la universalidad que otorga o concede al pensamiento: la universalidad que, desde las víctimas de las políticas del siglo XX, nos hace ver la herencia de Occidente de otra manera, y nos hace pensar qué políticas pueden hacer que esos horrores se repitan. Olvidar lo que a veces se denomina la “lección de Auschwitz” es el verdadero peligro revisionista o negacionista.

El gran tema que Levi elabora a lo largo de toda su obra es la pregunta por el hombre. Levi no se plantea esta pregunta en términos científicos, ni busca una naturaleza humana. Lo que se pregunta Levi es en qué sentido puede haber una ligazón, un nexo, de lo humano tras Auschwitz, algo que sólo se consigue al hacer partícipes de Auschwitz y su significado a los otros que no han pasado por ello. No se trata, pues, de descargar la ansiedad de las víctimas a los otros, ni de transmitir sin distinguos un sentimiento de culpa, sino de hacernos conscientes de que aprender de Auschwitz es necesario para ser más humanos. Por ello, la obra de Levi gira en torno a la pregunta por el hombre, ya desde el título de su primera obra: *Si esto es un hombre*. El carácter hipotético del título debe ser recogido por quien lee el relato, porque sólo ahí, en la exigencia de una respuesta y en la actitud de escucha y recogimiento de la pregunta, puede seguir habiendo algo de valor, de dignidad, en lo humano.

El carácter universal de Auschwitz no niega, sin embargo, la especificidad del genocidio por parte del nazismo. De ahí que Levi siempre distinga entre la especificidad del exterminio bajo el dominio del nazismo y el racismo de su patria, de Italia. Pero las lecciones que aprendemos de Auschwitz, materializadas en un escenario concreto, no dejan de ser aplicables a la cultura occidental en general por los rasgos que comparte en

la genealogía de los factores que cristalizaron en Auschwitz. Lo que une ambas perspectivas es el hecho de ser hombres quienes edificaron Auschwitz. Por ello, al no poder olvidar ninguna de las dos perspectivas, Levi tiene dificultades al plantearse él mismo la pregunta por el hombre en y después de Auschwitz.

El concepto central que analizaremos en nuestro trabajo es el concepto “zona gris”, al que Levi da un lugar central en su última obra: *Los hundidos y los salvados*. Creemos, no obstante, que este concepto es también central en toda la obra de Levi, aunque sólo sea tematizado al final. En este trabajo pretendemos mostrar la génesis, el desarrollo y el uso de este concepto en la obra de Primo Levi. Es un concepto que Levi emplea para tematizar la obra más malévola del exterminio judío: la implicación de las víctimas en su propia destrucción. La “zona” remite al Lager; el “gris” remite tanto a la ambigüedad del papel así concedido a la víctima, que también es así colaboradora en la destrucción, como a la dificultad de penetrar en el análisis moral y político al volver la vista atrás con el paso de los años. Por ello, creemos que el concepto “zona gris” es un concepto que apunta también a una búsqueda existencial del hombre Primo Levi.

El análisis de la zona gris es válido para advertir de cómo las políticas totalitarias pretenden borrar el rastro de sus víctimas, no sólo eliminándolas, sino también implicándolas en su destrucción. Por ello, Levi quiere advertir de la diferencia entre verdugos y víctimas, así como del hecho de que la obra del nazismo es obra de seres humanos. Aunque todo esto hoy pueda parecernos evidente, no lo era así en tiempos de Levi. Las ideologías del progreso, criticadas por Benjamin, respondían a la misma lógica que el Lager: construir el progreso a costa del olvido de sus víctimas. Por otro lado, las ideologías del héroe, del superhombre, parecían la respuesta a la crisis del hombre, a la crisis de la Modernidad. El final de trayecto queda reflejado en el concepto “zona gris”, pues allí el hombre queda asimilado a su propia capacidad destructiva.

Para Levi, la zona gris significa la obra de destrucción física y moral del nazismo. Es también la manera de perpetuar la violencia sobre el superviviente y descargar la culpa. El análisis de la zona gris en Levi es la forma que tiene el superviviente de combatir el olvido y la revisión del significado de Auschwitz. La reflexión de Levi tiene siempre en el punto de mira aquellas interpretaciones o ideologías que tienden a disminuir el alcance de la destrucción operada por el nazismo, algo que forma ya parte de la naturaleza misma de la forma de eliminar al otro en tiempos del Tercer Reich y de las ideologías del progreso. Toda la obra de Levi es una

lucha contra el negacionismo y el revisionismo, es una obra para dar la palabra a quienes han desaparecido o han vuelto sin palabras.

La zona gris es, pues, un final de trayecto de toda esa genealogía de la violencia a la que apuntábamos en líneas anteriores y que obligará a un nuevo replanteamiento de lo humano. Sobre esto último, Levi no da respuestas definitivas ni tematizadas: más bien muestra señales de los caminos por los que podrían ir las cosas. A ello especialmente dedicará el capítulo que sigue al de la zona gris, el de la vergüenza. En dicho capítulo, Levi enfatizará no sólo lo que queda en el interior del superviviente, los extraños sentimientos de vergüenza o de culpa, sino también que sólo puede haber una universalidad de lo humano si se aprende lo que implica Auschwitz y, en especial, lo que significa la zona gris. Por ello, la zona gris tiene un valor también de advertencia contra nuevos peligros. Levi da muestras en sus obras de que ese es el valor del hombre, que en esa vergüenza compartida por ser hombres quienes han edificado Auschwitz reside la dignidad humana. El reconocimiento del otro era lo único que, como compasión, podía tímidamente enfrentarse a la arbitrariedad de la Fortuna en Auschwitz; y es lo que da valor al hombre después desde el vínculo de la vergüenza. No es todo ello un tema menor, teniendo en cuenta que la dignidad es una de las formas en que el pensamiento occidental ha intentado hacer frente a la Fortuna y al mal y plantear una opción ética. Hemos querido explotar estos elementos implícitos en Levi, intentando demostrar que el análisis de la zona gris implica toda una revisión del concepto “dignidad”, que en todo caso sólo se puede hablar de dignidad del hombre desde la vergüenza.

Pero también queremos mostrar que los análisis de Levi han llevado a usos de conceptos como “zona gris” o análisis de la vergüenza que, aun apoyándose en algunos usos de Levi, van más allá de su intención original y acaban desvirtuando el sentido que tenían para el escritor italiano. Pero, por ahora, baste este apunte. Sobre ello volveremos al final de esta introducción al presentar el plan de la obra.

En las páginas de esta introducción queremos, en primer lugar, situar la condición de los judíos en Italia hasta llegar a la persecución de los años 1943-1945 y enmarcar así la experiencia de Primo Levi hasta llegar a Auschwitz. Después comentaremos el carácter diferencial entre el antisemitismo en Italia y en Alemania, lo que hará más comprensible el tema de nuestra tesis: la zona gris (algo que también nos

servirá para entender mejor, en la parte final de nuestro trabajo, el desplazamiento que el concepto “zona gris” ha sufrido en los últimos años en Italia). Posteriormente, comentaremos a grandes rasgos la vida y obra de Primo Levi antes de que demos una pincelada sobre el estado de los estudios sobre Primo Levi e introduzcamos, finalmente, el plan o guión de esta tesis que hará más explícito lo que nos proponemos en el trayecto que recorreremos hasta el final.

## **La peculiaridad de la Emancipación en Italia**

En 1789, durante el debate de la Asamblea Constituyente de Francia, el diputado monárquico-constitucional Clermont-Tonnerre sostuvo la necesidad de dar la igualdad a los judíos en cuanto individuos (no así en cuanto nación), lo cual se concedió finalmente en 1791, a pesar de los recelos por las particularidades de los judíos askenazitas (que constituían el 80 % de los judíos).<sup>10</sup> La Emancipación de los judíos fue calificada de “mejoramiento”, de “regeneración” civil y moral. A partir de este momento, la igualdad de los judíos va ligada a la libertad e igualdad del resto de la sociedad, de manera que, como afirma Foa, “la emancipación de los judíos representa en realidad sólo un momento de la más general transformación de los estados europeos hacia la modernidad”.<sup>11</sup> De ahí viene el uso del término “Emancipación”, que está relacionado con la mayoría de edad del hombre proclamada por la Ilustración y que es usado para referirse a la liberación del hombre de sus esclavitudes.<sup>12</sup> Y, en general, para referirse a la integración del judío en la sociedad, se habla de “asimilación”<sup>13</sup> o “simbiosis”<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> Las particularidades judías, las diferencias entre los judíos sefarditas (más modernos) y los askenazitas (cuya mayoría vivía en Alsacia, y hablaban el yiddish), levantaban suspicacias. El problema de la integración en el grupo nacional motivó la reunión del Sanedrín en 1806, convocado por Napoleón, para tratar estas cuestiones respecto a las particularidades judías. No dejó de haber retrocesos, como en la misma Francia, con el “Decreto Infame” de 1807 que volvía a recortar derechos a los ciudadanos.

<sup>11</sup> Véase Anna Foa, *Ebrei in Europa: Dalla peste nera all’Emancipazione*, Laterza, Roma-Bari, 2008 [2001], p. 229.

<sup>12</sup> “Emancipación” es un término acuñado en los años 20 del siglo XIX, siguiendo la primera oleada de acciones posrevolucionarias en Europa, en el debate público sobre el status político y legal de las minorías. Fue aplicado a diversas causas: el status de los católicos en Inglaterra, al tema de la esclavitud, y gradualmente, y cada vez más, al tema de la cuestión judía. El uso originario del término “emancipación” en el códex romano denotaba un proceso de maduración gradual sólo en el acto simbólico-legal, indicando una separación de la autoridad paterna. Heine, en 1828, escribió que el objetivo de su tiempo era la emancipación “de todo el mundo, y de Europa en particular”. Véase Shulamit Volkov, *Germans, Jews and Antisemites: Trials in Emancipation*, Cambridge University Press, New York, 2006, p. 132.

<sup>13</sup> Bauman señala que el término “asimilación” es un término biológico, cuyo uso en el siglo XVI es referido a los actos de incorporación y absorción. Su uso metafórico, ya en el siglo XVIII, es claramente

En Italia, la consolidación de la Emancipación fue destinada a seguir la suerte del Risorgimento.<sup>15</sup> El Estatuto Albertino del 4 de marzo de 1848 no sancionó la Emancipación de los judíos, pero constituyó su presupuesto. No se distingue ya entre religiones por lo que respecta a la igualdad de los ciudadanos. Ese mismo año, el 29 de marzo, se proclamó el edicto que reconocía plenamente los derechos a los hebreos, y el 19 de junio se promulgaron las leyes que otorgaban derechos políticos. D’Azeglio dijo que 1848 significaba el fin de la abyección, el retorno de la dignidad, la religión de la patria, y que ahora tocaba “hacer italianos”: uno debe ser cada uno de aquellos que están en peligro de exclusión (sosteniendo la idea contraria a la del “judío prismático” que resumía en sí todos los males). Pero, tras la derrota de la Revolución del 1848, la Emancipación fue nuevamente abrogada en Módena, Toscana y Roma. Sólo en el Piamonte Vittorio Emanuele II dejó intacto el edicto de 1848 que daba la igualdad a los judíos. Bajo el Risorgimento, el resto consiguió la igualdad, aunque en Roma no fue posible hasta 1870.

La formación del Estado nacional y la Emancipación fueron paralelas. Por ejemplo, la unión de Roma al nuevo Estado fue seguida de la Emancipación. Se suspendieron los congresos judíos para integrarse en la nación. Los judíos estuvieron en la vanguardia de la reducción de las tasas de natalidad y de mortalidad, en el feminismo y en la presencia en la vida política. También había un mayor grado de alfabetismo entre los judíos, lo que permitió su participación en los comicios de 1848 en el Piamonte, donde las condiciones para participar consistían en saber escribir y poseer un determinado censo o tener una profesión cualificada. Podríamos decir que la irrupción de los judíos en la vida pública produjo un efecto de asimilación de la sociedad a algunos de los valores de las comunidades judías.<sup>16</sup>

---

el de “hacer como”. Véase Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge, UK, en colaboración con Blackwell Publishing, Oxford, UK, 1991, pp. 102-107.

14 El término “simbiosis” parece que fue inventado por el botánico Anton de Vary para indicar la asociación duradera y recíprocamente aprovechable entre dos organismos vivos. Acabó siendo considerada, por parte alemana, como un mero estado de “parasitismo”, lo que el biólogo Maurice Caullery en 1922 entendía como una forma de simbiosis en la que un elemento se alimenta a expensas del otro. Este término, a finales del siglo XIX, se aplicaba a los judíos en el ejercicio de sus actividades económicas, pero, en general, fue aplicado a la intención judía de ser asimilado. Véase Enzo Traverso, *Los judíos y Alemania: “ensayos sobre la simbiosis judío-alemana”*, traducción de Isabel Sancho García, Pre-Textos, Valencia, 2005 [1992].

<sup>15</sup> Véase Anna Foa, *op. cit.*, pp. 235-237.

<sup>16</sup> Véase, al respecto, Michele Sarfatti, *Gli ebrei nell’Italia fascista*, Einaudi, Torino, 2007 [2000], pp. 3-12.

## La crisis del liberalismo en Italia y la Gran Guerra

El término “Risorgimento” fue acuñado por el dramaturgo Vittorio Alfieri (1749-1803), quien había profetizado un resurgir de la nación italiana después de años de yugo extranjero.<sup>17</sup> El término, que en los diccionarios de comienzos del siglo XIX significaba sólo “resurrección”, a mitad del siglo ya tiene un claro uso político y nacional, siendo uno de sus usos culminantes el de Mazzini en los años 30, al hablar de “il Risorgimento dell’Italia”.<sup>18</sup> Pero el Risorgimento, fruto de voluntades políticas muy distintas, no contentó al “popolo” del que hablaba Mazzini. La crisis del liberalismo, especialmente de la época de Giolitti que no aportó nada a las clases populares,<sup>19</sup> junto a la política del “transformismo” y el fracaso de la política exterior de Italia (que culminó en el Tratado de Adís Abeba, en 1896, que reconoció a Etiopía como Estado independiente), propiciaron el descontento de la población.

La Gran Guerra parecía el medio de resolución de los conflictos europeos y de identidad de Italia. Respecto a lo primero, la Gran Guerra fue la salida a la “crisis de fin de siglo”. La guerra fue considerada el medio de lucha contra el hombre degenerado (del cual hablaba el judío italiano Max Nordau) de las sociedades modernas, industriales y urbanas, al tiempo que se exaltaban las virtudes del hombre marcial, cuyo precedente fue la victoria alemana sobre Francia en 1870 con su inusitada violencia (incluyendo a civiles), rapidez y organización eficiente, por lo cual, como dice Emilio Gentile, algunos sitúan el inicio de siglo en 1870 y otros en 1914.<sup>20</sup>

La guerra fue acogida con entusiasmo por muchas figuras significativas en toda Europa, desde la política hasta el arte y la cultura. Max Weber, por ejemplo, transformaba el *Beruf* luterano en la vocación del soldado.<sup>21</sup> En Italia, la guerra fue

---

<sup>17</sup> Véase, al respecto, Harry Hearder, *Breve historia de Italia*, traducción de Borja García Bercero, Alianza, Madrid, 2003 [2001], p. 198.

<sup>18</sup> Véase, sobre los usos del término, Alberto Mario Banti, *Il Risorgimento italiano*, Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. viii y ss.

<sup>19</sup> Entre 1896 y 1913, casi 10 millones de italianos emigran. En 1913, 800.000 italianos cruzan el océano. Es por ello que la Italia meridional es, de manera especial, antigiolittiana. La pobreza, especialmente en el sur, dio lugar años después a relatos como el de Carlo Levi, *Cristo se detuvo en Éboli*. Véase, al respecto, Emilio Gentile, “1900: Inizia il secolo”, en E. Gentile, M. Inneghi, C. Pavone, V. Castronovo, M. Revelli, V. Vidotto, S. Lupo, I. Diamanti, *Novecento italiano*, Laterza, Roma-Bari, 2011, pp. 22-23.

<sup>20</sup> Véase *ibíd.*

<sup>21</sup> Enzo Traverso, *A sangre y fuego: De la guerra civil europea (1914-1945)*, traducción de Miguel Ángel Petrecca, Publicacions Universitat de València, València, 2009 [2007], pp. 142-143. Robert Musil hablaba de una guerra “bella y fraterna”; B. Croce decía que era “enviada por Dios”; y, en Alemania, Cohen hablaba de “rejuvenecimiento social de todo nuestro pueblo”. Véase Emilio Gentile, *L’Apocalisse della modernità: La Grande Guerra per l’uomo novo*, Mondadori, Milano, 2008, pp. 195 y ss.



vista como un medio de autorreflexión para una nación que creía que todavía debía completar la obra del Risorgimento al punto que, como señala Mario Isnenghi, la guerra era denominada “nuestra guerra”, o “la guerra del 15”.<sup>22</sup> Fue también la oportunidad para una violencia regeneradora que llevara a un nuevo hombre alejado del ideal burgués. Como en el resto de Europa, personajes de diversos ámbitos e ideologías se sumaron a ella, como Amendola, el católico Sturzo, socialistas como Salvemini o Cesare Battisti, o el excéntrico poeta y dramaturgo D’Annunzio, quien asociaba la guerra con “la marcha de los 1000” de Garibaldi, apelando a los soldados “ebrios de la bella muerte”. F. T. Marinetti, que compuso el “Inno alla Morte”, hablaba de “guerra fármaco” y llegó a declarar que en la guerra se “trataba sólo de barnizar los propios instintos sanguinarios con nuevos ideales”.<sup>23</sup>

Destacamos, de manera especial, la figura de Giovanni Papini, el polifacético escritor, que hablaba de la guerra como “limpieza de la tierra”, “baño de sangre”, “operación maltusiana”.<sup>24</sup> En sus relatos cortos, previos al estallido de la guerra, el escritor florentino mostraba el conflicto del hombre de su tiempo, atrapado entre un pasado y presente burgués y la necesidad de afirmarse a sí mismo, aunque sea mediante la destrucción. El hombre burgués es un hombre intercambiable, que sólo se reconoce a sí mismo por su máscara, ante lo cual cabe la necesidad de un “holocausto” para salvar al hombre de la decadencia.<sup>25</sup> El hombre de Papini es el hombre que se encuentra en el impasse entre el último hombre y el nuevo superhombre nietzscheano. La influencia de Papini y del futurismo en el Mussolini de los primeros años fue reconocida siempre por el dictador, quien se declaró finalmente partidario de entrar en guerra, cuando se consideraba a sí mismo como “el hombre que busca”, representando los debates de la conciencia moderna.

Tras la derrota, se establece la muerte de la vieja Italia. Según Mussolini, “Italia se dividía entre los que han estado allí y los que no han estado; los que han combatido y

---

<sup>22</sup> Mario Isnenghi, “1915: Cinqui modi di andare alla guerra” en E. Gentile, M. Isnenghi, C. Pavone, V. Castronovo, M. Revelli, V. Vidotto, S. Lupo, I. Diamanti, *Novecento italiano, op. cit.*, pp. 33-62.

<sup>23</sup> Citado por Mario Isnenghi, *ibíd.*, p. 37.

<sup>24</sup> Véase Roger Griffin, *Modernism and Fascism: The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, Palgrave Macmillan, London, New York, 2007, p. 208.

<sup>25</sup> Véase, especialmente, Giovanni Papini, *El piloto ciego*, traducción de Paloma Alonso Alberti, Rey Lear, Madrid, 2009 [1909]; y *Palabras y sangre*, traducción de Paloma Alonso Alberti, Rey Lear, Madrid, 2010 [1912].

los que no han combatido; los que han trabajado y los parásitos”.<sup>26</sup> Mussolini decía que el soldado era “la aristocracia del mañana”, de la cual había de nacer el cambio de valores anunciado por Nietzsche.<sup>27</sup> La fraternidad surgida de las trincheras creó, pues, esa especie de comunidad cuyo elemento primero y central será el culto a los caídos, interpretado o experimentado según los términos cristianos de muerte y resurrección. Ese culto tuvo su momento fundamental en el traslado de los restos del soldado desconocido al Altar de la patria, el 4 de noviembre de 1921, aniversario de la entrada en guerra. Ese culto, finalmente, se asoció con los muertos por la revolución fascista, estableciéndose una relación conmemorativa entre la entrada en la guerra y la marcha sobre Roma. Así lo hicieron constar todas las asociaciones de la Gran Guerra en una declaración con motivo del 28 de octubre y el 4 de noviembre de 1930.<sup>28</sup>

El totalitarismo<sup>29</sup> fue visto como la continuación de la “guerra total”, usando la expresión de Erich Ludendorff.<sup>30</sup> Mussolini y el filósofo del régimen, Giovanni Gentile, redactaron el capítulo “Fascismo” de la Enciclopedia Italiana en 1932, donde el fascismo es entendido primordialmente como oposición al liberalismo político. En este momento “el Estado se ha transformado en la misma conciencia y voluntad populares”, convirtiéndose así en una forma extrema de “Estado ético”,<sup>31</sup> cumpliendo así el *Risorgimento* y el sueño de Mazzini de una religión nacional.<sup>32</sup>

---

<sup>26</sup> Citado por Álvaro Lozano, *Mussolini y el fascismo italiano*, Marcial Pons, Madrid, 2012, p. 88.

<sup>27</sup> Véase Griffin, *op. cit.*, p. 221.

<sup>28</sup> Véase, al respecto, Emilio Gentile, *Il culto del littorio*, Laterza, Milano, 2009 [1993], 6ª ed., pp. 57 y ss. Respecto al culto de los caídos, George L. Mosse, *Le guerre mondiali: Dalla tragedia al mito dei caduti*, traducción de Giovanni Ferrara degli Uberti, Laterza, Milano, 2007 [1990], 3ª ed.

<sup>29</sup> El adjetivo “totalitario” aparece a partir de 1923 en los escritos antifascistas italianos (probablemente el primero fue de Giovanni Amendola) que pretendían denunciar la política del fascismo que acababa de subir al poder, pero todavía en un sentido de absolutismo y de religión. Véase Enzo Traverso, *El totalitarismo: Historia d'un debat*, traducción de Jordi Muñoz Mendoza, Universitat de València, València, 2002, pp. 47 y ss; Simona Forti, *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, traducción de María Pons Irazazábal, Herder, Barcelona, 2008 [2001], pp. 35-44.

<sup>30</sup> Véase Enzo Traverso, *El totalitarismo: Història d'un debat*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>31</sup> Simona Forti, *op. cit.*, pp. 41 y ss. Traverso señala también esta concepción hegeliana del filósofo Gentile en una carta a Mussolini del año 1923 en que considera el fascismo como heredero de la lucha por la libertad del liberalismo, unida a la derecha tradicional italiana que busca una realización ética del Estado. Enzo Traverso, *El totalitarismo: Història d'un debat*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>32</sup> Véase Emilio Gentile, *Fascismo: historia e interpretación*, traducción de Carmen Domínguez Gutiérrez, Alianza, Madrid, 2004, p. 84.

## El antisemitismo en la Italia fascista

La persecución de los judíos en tiempos del fascismo es vista, en general, como algo extraño a la situación de los judíos en Italia y que es difícil de catalogar dentro de la concepción genérica de “racismo”.<sup>33</sup> De las principales interpretaciones historiográficas sobre el racismo y el antisemitismo en la construcción de la nación,<sup>34</sup> la más popular es la de Renzo De Felice: Mussolini produce un viraje en su política por la alianza con Alemania.<sup>35</sup> Michele Sarfatti, en cambio, establece una continuidad en varias etapas, todas ellas etiquetadas bajo la etiqueta de “persecución”.<sup>36</sup> Sin entrar a valorar sus tesis, nos valemos de esa periodización para situar mejor la naturaleza del proceso racista en Italia en el contexto de la toma de conciencia de la nación.

- **Primera etapa: Persecución de la paridad (1922-1936).** En la primera fase destacan las medidas tomadas por Giovanni Gentile para volver al catolicismo como vehículo de expansión nacional en la enseñanza y como principio fundamental de la “restauración moral del espíritu italiano”, política que culmina con el Pacto Laterano del 11 de febrero de 1929 que supone la ruptura definitiva de la igualdad religiosa.

Lo que parece evidente en esta primera etapa es que la posición de Mussolini, respecto al judaísmo, es la de una demanda de clarificación, tema constante en una serie de manifestaciones diversas a lo largo de estos años.<sup>37</sup> En 1920, con ocasión del Congreso Sionista Italiano celebrado en Trieste, Mussolini afirma en “Il popolo d’Italia” que él no une bolchevismo y judaísmo, pero ve una relación entre bolchevismo y sionismo, y dice que espera que los judíos sean inteligentes para no fomentar el antisemitismo entre los italianos. En 1921, la dirección del Partido Fascista afirma que espera que el sionismo no lleve a los judíos de Italia a tener que hacer una elección entre la patria italiana y otra patria. Ya en 1928, el 29 de noviembre, en un artículo en “Il

---

<sup>33</sup> Según la clasificación de Mauro Raspante, que casi todos los especialistas siguen hoy, en Italia coexistían tres tipos de racismo: nacional, de tipo esotérico-tradicionista y de tipo biológico. Véase Valentina Pisanty, *La difesa della razza: Antologia 1938-1943*, Tascabili Bompiani, Milano, 2007, pp. 102-106.

<sup>34</sup> Véase Tommaso Dell’Era, “Razzismo e antisemitismo nella costruzione della nazione: analisi concettuale delle quattro principali interpretazioni storiografiche sul caso italiano”, en <http://www.scribd.com/doc/184681309/1/Ipotesi-sul-moderno-paradigma-antiebraico>. El documento, hasta la fecha, está disponible en documento pdf. Consultado en octubre del 2012.

<sup>35</sup> Renzo De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, 1993, [1961] 9ª ed. ampliada.

<sup>36</sup> Michele Sarfatti, *Gli ebrei nell’Italia fascista*, op.cit.

<sup>37</sup> Para lo que sigue, Michele Sarfatti, *ibid.*, pp. 55 y ss.

popolo di Roma”, Mussolini, de forma anónima, en el contexto de un congreso sionista en Milán, vuelve a repetir que espera que los judíos serán lo suficientemente inteligentes para no despertar el antisemitismo en el único país donde no existe. Después se preguntará si son una nación o una religión. En diciembre, pondrá fin a la discusión en “Il popolo di Roma”, argumentando que él lo que pretendía era una clarificación “entre los hebreos italianos y abrir los ojos a los italianos cristianos”.<sup>38</sup> En 1934, en un escrito titulado “Una soluzione”, propone la posibilidad del Estado hebraico, y establece una clasificación de tipos de judíos, empujando a los judíos en Italia a asimilarse. Pero no acabó ahí la polémica. Tras la detención de judíos antifascistas de Justicia y Libertad en Turín, se llegó a la identificación de judío y antifascista, etiqueta que se asentó en la conciencia fascista.<sup>39</sup>

**- Segunda etapa: Persecución de los derechos (1936-1943).** En 1932, la *Doctrina del fascismo* manifestaba la tendencia al imperio como la expansión de una nación, como expresión de vitalidad. Mussolini llegó a decir que el racismo alemán era una estupidez. Es más, en su juventud había protestado contra el genocidio armenio. Pero el contacto con los pueblos coloniales hace emerger esa conciencia de necesidad de distinción que culminará en un “racismo mixofóbico”. Toda una serie de medidas empiezan a tomarse, hasta llegar al momento clave en 1936, con la conquista de Etiopía y la proclamación del Imperio que da lugar a una política racista pura, no sólo en las colonias.

Sin duda, el documento más importante en esta etapa es el *Manifiesto de la raza* del 15 de julio de 1938.<sup>40</sup> La definición de lo que es la “raza italiana” es confusa, aunque se establece claramente que los hebreos no pertenecen a ella. El punto 6 dice así:

Existe ya una pura “raza italiana”. Este enunciado no está basado en la confusión del concepto biológico de raza con el concepto histórico-lingüístico de pueblo y de nación, sino sobre el purísimo parentesco de sangre que une a los italianos de hoy a las generaciones que desde milenios pueblan Italia. Esta antigua pureza de sangre es el más grande título de nobleza de la Nación italiana.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> Citado por Sarfatti, *ibíd.*, p. 83.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, pp. 94 y ss.

<sup>40</sup> Para una actualización del debate sobre el origen de este manifiesto, véase Tommaso Dell’Era, “Scienza, politica e propaganda. Il manifesto del razzismo italiano: storiografia e nuovi documenti”, en <http://eprints.sifp.it/25/1/DELL%27ERA.html>. El documento, hasta la fecha, está disponible en documento pdf. Consultado en octubre del 2012.

<sup>41</sup> Véase Francesco Agostini, Luca Vandone, *Diritti negati: Le leggi razziali dell’Italia fascista*, Modern Publishing House, Firenze, 2010, pp. 47-48. El libro recoge los documentos más importantes sobre las leyes raciales en Italia durante el fascismo y la República de Saló. También hay una amplia selección de

El “ya” (*ormai*) del punto 6 denota la idea de un proceso más dinámico, menos morfológico, que en el caso alemán. Es un resultado al que se llega. Aunque se hable de la “pureza de sangre”, es evidente que en el fondo hay más un concepto geográfico-nacional que un componente racial inalterable, como en el caso español en el siglo XV o en el racismo nazi. En el apartado 9, se dice que, si bien las otras razas se habían asimilado durante siglos, “los hebreos representan la única población que no se ha asimilado nunca en Italia porque está constituida de elementos raciales no europeos, diversos en modo absoluto de los elementos que han dado origen a los italianos”.<sup>42</sup> Aunque se usa la retórica de la raza, el uso es confuso y muy general, poniendo el énfasis más en el resultado que en el origen. Y la “Declaración sobre la raza” del 6 de octubre de 1938 define la raza hebraica a partir de una psicología y un internacionalismo que lo hacía antitético con la nación italiana. Y declara enfáticamente al judío como “animador del antifascismo”.

Hay que destacar que, a diferencia del nazismo, en Italia no había la categoría mixta entre judío e italiano. Sin embargo, en ese afán clarificador, no hay criterios coherentes. Por ejemplo, a fecha del 1 de octubre en el año XVI de la era fascista, no se consideraba hebreo quien, siendo hijo de matrimonio mixto, tuviera una religión distinta a la judía. En palabras muy similares se expresa el “Provvedimenti per la razza italiana” de noviembre de 1938, n. 1728, artículo 8.

Esta necesidad de clarificación explica que los judíos pasaran a ser el mayor objeto de medidas discriminatorias, por encima de otras razas y de las colonias. El 22 de agosto de 1938, con el censo de los judíos, se constituye la fase preliminar de la persecución de los derechos. En este año se toman ya medidas para la expulsión de los judíos extranjeros, se procede a la arianización de las escuelas y se crean instituciones dedicadas a la persecución, a las que progresivamente se añadirán más. Sarfatti destaca que ninguna de estas medidas fue tomada contra otras razas o contra los africanos, excepto la prohibición de los matrimonios mixtos. En 1939, se expulsa a los judíos extranjeros que han establecido su residencia en Italia con posterioridad al 1 de enero de 1919; y el 9 febrero de 1940 se comunica oficialmente a la Unión de la Comunidad

---

dichas leyes raciales en el apéndice de Enzo Collotti, *Il fascismo e gli ebrei*, Laterza, Roma-Bari, 2008 [2003], 3ª ed., pp. 185-211.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 49.

Israelita Italiana que los judíos deben abandonar gradualmente la península en un plazo de 10 años.

El 16 de mayo 1940 se emite una circular para poder recluir a los súbditos de los países enemigos; en ella era contemplado explícitamente el internamiento de los hebreos extranjeros. En posteriores circulares se advertía de la posibilidad de aplicar este principio a los judíos italianos. A los judíos se les prohibió estar en el ejército, pero después se les acusó de no participar, de “parassita”, de ser el enemigo sionista causante de la guerra.<sup>43</sup> Por ello, en la publicación *Difessa de la razza* IV, 8.31 (20 febrero de 1940), en un artículo titulado “Origini de la guerra”, se manifestaba que la guerra había finalmente clarificado la posición del judío, se decía que “ahora” (*ormai*) era una cosa clarísima.<sup>44</sup>

**- Tercera etapa: Persecución de la vida de los judíos (1943-1945).** Hasta el 25 de julio de 1943, la política iba encaminada a la emigración de los judíos. Tras el Armisticio del 8 de septiembre y la invasión alemana, nace la República de Saló. El 23 de septiembre se produce el anuncio de la constitución del gobierno de los republicanos de Saló y de la deportación de los judíos de ciudadanía italiana. El 5 y 6 de noviembre se introduce una legislación apoyándose en las leyes de Núremberg. El Manifiesto de Verona hace que el racismo antijudío vuelva a primer plano. El 30 de noviembre de 1943, B. Guidi, ministro del interior del gobierno de Saló, da luz verde a que se pueda poner a los judíos en campos de internamiento. Sólo se podía exceptuar a enfermos, mayores de edad y matrimonios mixtos. Sobre el 6 de febrero de 1944 se establece un acuerdo de deportación de los judíos arrestados por los italianos.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Véase Enzo Collotti, *op. cit.*, p. 114.

<sup>44</sup> Con la firma de un lector, Carlo Andreini. Véase Valentina Pisanty, *op. cit.*, p. 29.

<sup>45</sup> Hubo 4 campos principales de arresto y de tránsito: Borgo S. Dalmazzo, Fossoli, Risiera di S. Sabba y Gries. En Fossoli, poco más de la mitad de los judíos deportados en Italia pasaron por allí. De los deportados, el 91 % fue a Auschwitz. El 94 % no sobrevivió. Liliana Picciotto, en el 2002, cuantificó los deportados de Italia y los asesinados en la península entre 8.028 y 8.128. Los clasificados de raza hebraica eran entre 7.900 y 8.000. Además, se ha computado que los cerca de 7.000 hebreos muertos en la deportación o asesinados en la península constituían el 16,3% de los 43.000 clasificados como hebreos después del 8 de septiembre presentes en la Italia central y en el norte; y el 18,3 % si incluimos a los menos de 1.000 deportados que sobrevivieron. Véase Sarfatti, *op. cit.*, pp. 284-308.

## La zona gris

Griffin considera el fascismo y el nazismo como movimientos “modernistas”, resultado de la reflexividad moderna en crisis, como mostraba el fin de siglo, que quieren renovar la Modernidad con medios modernos, y que llegarán a sostener la necesidad de una regeneración, de una destrucción creadora.<sup>46</sup> Pero son movimientos que nunca se consuman del todo, están abiertos, en un carácter de “liminaridad” o “limbo”. El contexto italiano parece remitir más bien a la necesidad de clarificación nacional, nunca conseguida del todo; de ahí las constantes referencias al Risorgimento y las sucesivas apropiaciones de esa fecha fundacional hasta el día de hoy. Esta clarificación se veía necesaria en el momento del *ormai*, el momento al que había llegado la nación italiana con el paso de los siglos. Sólo los judíos no se habían asimilado a ese proceso. El judío era rechazado, sobre todo por la posibilidad de sionismo. Pero, en la práctica, no hubo una política sistemática de persecución de la vida de los judíos antes de Saló. Cuando las prácticas de exclusión y persecución contra los judíos se establecieron, no se podía trazar una línea de continuidad con un antisemitismo de tradición tan virulenta como en el caso alemán. El nuevo hombre fue entendido como el “squadrista” y el nuevo hombre fascista, más que como un concepto racial excluyente por lo que respecta, al menos, a los ciudadanos de la península.

La ambigüedad del judío en Italia no es la misma que la de Alemania, donde la Emancipación fue incompleta,<sup>47</sup> asociada a referentes biológicos y similares.<sup>48</sup> Como ha señalado Zygmunt Bauman, la asimilación quedó reducida al ámbito cultural.<sup>49</sup> De ahí los intentos de racionalizar el judaísmo desde Mendelssohn a Hermann Cohen. Pero el intento de asimilación siempre quedó en una labor de Sísifo, puesto que la cultura no basta para borrar el estigma judío. El fracaso de la asimilación, aunque no fuera un proceso necesario, desembocó en el racismo, que ya formaba parte de la propaganda del nazismo desde antes de subir al poder. Además, el peligro judío no puede separarse de la manera en que Alemania vivió la situación de la Gran Guerra. La solidaridad de los

---

<sup>46</sup> Véase Roger Griffin, *op. cit.*

<sup>47</sup> Véase, para el tema de la Emancipación en Alemania, León Poliakov, *Historia del antisemitismo: La Emancipación y la reacción racista*, traducción del francés de Elena Rotes, Muchnik Editores, Barcelona, 1985 [1968].

<sup>48</sup> Otros términos usados en el sentido de “emancipación” eran: *Annäherung* (“aproximación”), *Eingliederung* (“incorporación”), *Identifizierung* (“identificación”). Véase Volkov, *op. cit.*, p. 177 y ss.

<sup>49</sup> Véase Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, *op. cit.*

que lucharon en el frente dio lugar a la búsqueda del enemigo elusivo, el chivo expiatorio que, si bien no puede liberar de la derrota sufrida, sí puede al menos aligerar la angustia.<sup>50</sup> El nuevo hombre sólo puede alcanzarse mediante la muerte del subhombre físicamente y moralmente; esto último, sobre todo, a través de su propia implicación. Es esta área de implicación de las víctimas que colaboran en su destrucción, luchando unas contra otras, la que, como ya hemos apuntado, Levi denominará “zona gris”. Este concepto será matizado posteriormente, al tratarlo con extensión, pero por ahora basta esta idea principal. En *Los hundidos y los salvados*, Levi usará el término “asimilación” para referirse a esta obra de destrucción, lo que implica el retorcimiento de una idea clave de la Modernidad.

Aunque Levi no menciona este texto, nada mejor que el discurso de Himmler de Posen en 1943 para expresar todo lo que va implicado en lo que Levi denominó como “zona gris”:

También quiero hacer referencia, aquí y ahora, ante ustedes, con absoluta franqueza, a un asunto verdaderamente grave. Entre nosotros, y por esta vez, será tratado con toda franqueza; pero jamás lo mencionaremos en público. Así como el 30 de Junio de 1934 no titubeamos en cumplir nuestro deber como se nos ordenó [la purga de Ernst Röhm y los altos jefes de las SA] y pusimos contra el paredón los camaradas que habían transgredido y los fusilamos, y tampoco hemos hablado de eso y jamás hablaremos. Fue el tacto –que, me alegra decir, es cosa común entre nosotros- lo que nos impidió discutirlo ni siquiera entre nosotros, y nunca hablamos de ello. Todos nos conmovimos hasta la médula, y no obstante cada uno sabía que volvería a hacerlo si le fuera ordenado y fuese necesario. Me refiero a la eliminación de los judíos, la aniquilación del pueblo judío. [...] La mayoría de ustedes sabe lo que significa ver cien cadáveres uno al lado del otro, o quinientos, o mil. Haberlo visto con los propios ojos [o haberlo soportado: *durchstehen*] y –salvo casos de debilidad humana- haber conservado la integridad [o la decencia: *anständig geblieben zu sein*], eso es lo que nos ha hecho duros. En nuestra historia, ésta es una página de gloria que no ha sido escrita ni lo será jamás.<sup>51</sup>

En el discurso vemos varios aspectos que han sido señalados por diversos analistas y que aparecerán implicados en el concepto “zona gris” de Primo Levi, como veremos a lo largo de las páginas de este trabajo:

---

<sup>50</sup> Véase, al respecto, Omer Bartov, *Mirrors of Destruction: War, Genocide and Modern Identity*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2002.

<sup>51</sup> El texto es tal como lo presenta, incluyendo todos los corchetes y aclaraciones, Dominick LaCapra, en *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, traducción de Teresa Arijón, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006 [2004], p. 198.



1. La negación del genocidio dentro del genocidio mismo. Como ha destacado Wierviocka, se intenta borrar la memoria de las víctimas, el testimonio.<sup>52</sup>
2. El desplazamiento del sufrimiento de la víctima hacia el verdugo. Éste es un aspecto que han señalado Traverso<sup>53</sup>, LaCapra<sup>54</sup> o Arendt<sup>55</sup>.
3. Friedländer destaca el aspecto sublime y redentor de la tarea de exterminio al combinar el espectáculo de los cadáveres y el ser capaces de seguir adelante. Friedländer ha enfatizado la redefinición de la dignidad y la decencia que supone este texto.<sup>56</sup>
4. El comprometer a la propia víctima en la tarea de destrucción. Aunque este aspecto no es explícito en el texto, es la condición *sine qua non* para que se den los tres primeros puntos.

### **La experiencia y la obra de Primo Levi**

Vamos a centrarnos ahora en algunos de los detalles más significativos de la experiencia concreta, vital, de Primo Levi. La familia de Primo Levi estaba ligada a Mondovì, pueblo del Piamonte. Su bisabuelo nació cerca de 1819, en un gueto que no fue instituido hasta 1725, y que no era como otros de la península: no había la pobreza, la malnutrición, ni las enfermedades de otros guetos.<sup>57</sup> Con la Emancipación de 1848, Giuseppe Levi abandonó Mondovì hacia Bene Vagienna, donde se desarrolló una rama de la banca familiar. Allí nació su hijo, y abuelo paterno de Primo, Michele, quien con la abolición definitiva de las restricciones a los judíos abandonó el tradicional negocio del gueto de comerciar con dinero y oro y se graduó en ingeniería civil en Turín, a donde se mudó definitivamente en 1888 a causa de una quiebra en el negocio familiar.

---

<sup>52</sup> Annette Wieviorka, *The Era of the Witness*, traducción del francés de Jared Stark, Cornell University Press, New York, 2006 [1998].

<sup>53</sup> Enzo Traverso, *La violencia nazi: una genealogía europea*, traducción de Beatriz Horrac y Martín Dupaus, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003 [2002].

<sup>54</sup> Dominick LaCapra trata este tema en la mayoría de sus obras. Señalamos especialmente *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, *op. cit.*

<sup>55</sup> Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*, traducción de Carlos Ribalta, Lumen, Barcelona, 1999 [1963].

<sup>56</sup> Saul Friedländer, *The Years of Persecution: Nazi Germany and the Jews: 1933-1945*, Phoenix, 2007 [1997]. En esta obra se centra en el "antisemitismo redentor". Sobre el análisis del discurso de Posen, *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe*, University of Indiana Press, Bloomington, 1993.

<sup>57</sup> Véase Ian Thomson, *Primo Levi*, Vintage, London, 2003 [2002], p. 6 y ss.

El padre de Primo estuvo trabajando en Hungría, pero, al entrar en guerra Italia contra el imperio austro-húngaro, tuvo que regresar a su patria. Cuando acabó la guerra, fue empleado en Ganz. Pero no le gustaba la ciudad, donde se sentía embarazoso ante los judíos askenazitas, muchos de ellos sin hogar por la guerra. Según Levi, su padre era un judío poco observador de las tradiciones religiosas. Estaba más próximo del interés científico, y conocía bien a Lombroso y a sus discípulos. Primo, el primer sábado después de su treceavo cumpleaños, tuvo que cantar en la sinagoga en ocasión de su Bar Mitzvah. Pero el joven Primo pronto dejó su interés por la religión. En su lugar, surgió el interés por la ciencia.

Es necesario, para comprender mejor la trayectoria vital de Levi, destacar el papel de los judíos en el Piamonte.<sup>58</sup> En el prefacio a “Los judíos en Turín”,<sup>59</sup> escrito en ocasión del centenario de la inauguración de la sinagoga de Turín en 1884, Levi expresa el carácter integrado de los judíos del Piamonte, el legado cultural que llevaron a Turín cuando se desplazaron desde los pueblos de los valles. Los conflictos con los otros italianos quedaban reducidos a anécdotas que después eran explicadas como historias de humor, como tal vez lo es el propio título del relato en que habla de ello Levi (“Argón” que suena a “agón”)<sup>60</sup>.

Con la subida de Mussolini al poder, todo empezó a cambiar para los Levi y para los judíos de toda Italia. En Turín, el 18 de diciembre de 1922, los escuadrones de Mussolini, en un ataque descontrolado, mataron a 22 personas después de hacerles beber ricino para reducir el hombre a excrementos. Medio siglo más tarde, en una entrevista con Orthel, Levi dice que “hay una conexión directa entre las masacres de Turín en 1922 y la ceremonia de entrada en los campos nazis, donde te desnudaban, destruían tus fotografías personales, te afeitaban la cabeza, te tatuaban el brazo. Ésta era la demolición del hombre; esto era el fascismo”.<sup>61</sup> Son éstas palabras parecidas a las que hizo servir en *Si esto es un hombre* para hablar de la demolición del hombre al entrar en el Lager. Aunque Levi distingue entre la violencia geométrica del nazismo y la del fascismo italiano, Levi sitúa esos ataques en el contexto del horror que lleva al

---

<sup>58</sup> Véase Alberto Cavaglioni, *Notizie su Argon, Gli antenati di Primo Levi da Francesco Petarca a Cesare Lombroso*, Instar Libri, Torino, 2006.

<sup>59</sup> “Preface to *Jewish in Turin*”, en Primo Levi, *The Black Hole of Auschwitz*, traducción de Sharon Wood, Polity Press, Cambridge, UK, Malden, USA, p. 152.

<sup>60</sup> Véase Nancy Harrowitz, “Primo Levi’s Jewish Identity”, en Robert S.C. Gordon (ed.), *The Cambridge Companion to Primo Levi*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 22-23.

<sup>61</sup> Thomson, *op. cit.*, p. 27.

exterminio, como hace en el texto entero del monumento a Auschwitz, en que sitúa el asalto fascista a la Cámara de Trabajo en 1921 como el principio de ese camino.<sup>62</sup>

Pero, en la Italia totalitaria, la afiliación al partido era casi cuestión de supervivencia, y el padre de Primo tuvo que alistarse al partido fascista para que no peligrara su trabajo: era lo que los italianos llamaban un fascista de “última hora”. Unos 130.000 judíos vivían en la Italia de Mussolini. Y muchos vieron en éste el verdadero heredero del Risorgimento, el unificador de todos los italianos en una patria. Primo, en 1926, entró en la organización de los Balillas para niños mayores de 14 años. Y se alistó en el joven movimiento fascista “Figli della Lupa”.

En septiembre de 1930, Primo Levi entró en el Gimnasio Real M. D’Azeglio. Algunos de sus profesores habían sido discípulos del moralista Piero Gobetti, fundador del primer semanario italiano antifascista, *Rivoluzione liberale*. Pero cuando llegó Levi, aquellos profesores ya habían sido silenciados. Posteriormente, Levi se matricula para un grado en química que pudo acabar, ya que la legislación permitía continuar sus estudios a los judíos que ya los habían comenzado en el momento de la prohibición a los hebreos de estudiar en la universidad. La física y la química le obligaban a pensar, y eso para él y sus compañeros era “el antídoto contra el fascismo que habían andado buscando”: les ofrecían verdades “claras, distintas, verificables a cada paso, en lugar de un amasijo de mentiras y vanidad”.<sup>63</sup> En esos años Primo conoce a una compañera especial, Vanda Maestro, de la cual se enamoró, pero que falleció en Auschwitz.

Levi expresa en diversas obras que en aquellos años vivía, como el clima general italiano, en una especie de limbo<sup>64</sup>, “un blanco limbo de anestesia”.<sup>65</sup> Levi, que se sentía un judío integrado y asimilado, llega a decir que las leyes racistas fueron algo providencial para él, y que sintió “un orgullo que es el fruto de la persecución”,<sup>66</sup> pero también empezó a sentirse solitario, y ante sus compañeros sentía que cada mirada “iba acompañada de un relámpago, minúsculo pero perceptible, de desconfianza y recelo”.<sup>67</sup>

---

<sup>62</sup> Véase Gabriela Poli - Giorgio Calcagno, *Echi di una voce perduta: Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, Mursia, Milano, 1992, pp. 174-175.

<sup>63</sup> “Hierro”, relato que pertenece a *El sistema periódico*, traducción de Carmen Martín Gaité, incluido en Primo Levi, *Cuentos completos*, *op. cit.*, p. 409.

<sup>64</sup> “Potasio”, *El sistema periódico*, *op. cit.*, p. 417.

<sup>65</sup> “Hierro”, *op. cit.*, p. 405.

<sup>66</sup> “Itinerary of a Jewish Writer”, en Primo Levi, *The Black Hole of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 159.

<sup>67</sup> “Hierro”, *op. cit.*, p. 407.

El clima en Turín era claramente antifascista. El 31 de marzo de 1934 se produjo la noticia de un complot judío contra el fascismo en Turín. Diecisiete miembros sospechosos de pertenecer a Justicia y Libertad fueron detenidos para ser interrogados. Uno de ellos era Carlo Levi. Es en este contexto que se establece la asociación entre judío y antifascista, por el elevado número de judíos que integraban la organización. Otro acontecimiento significativo que marca un momento importante en el compromiso político del joven Primo se produce el 15 de octubre de 1941, cuando se derramó gasolina en las escaleras de la sinagoga de Turín y él formó parte de los judíos que vigilaron para que no se reprodujera un hecho similar. En “El faraón con la esvástica”, publicado en *La Stampa*, el 9 de septiembre de 1983,<sup>68</sup> Levi habla del contexto de los últimos años de guerra, en que las leyes raciales no les dejaban saber cómo actuar, ya que Badoglio no anuló las leyes contra los judíos. Finalmente, Primo Levi se unió a la Resistencia en octubre de 1943, al Partido de Acción (relacionado con Justicia y Libertad), en la división “Italia libre”, en las montañas de los valles valdenses, en Amay y Frumy. Al final de la guerra había unos 1.000 judíos en la Resistencia, una tercera parte de los judíos bajo la ocupación. Muchos de ellos veían en la Resistencia un segundo Risorgimento, una nueva lucha contra un poder agresor externo.

En el relato “Oro”, Primo Levi habla de su experiencia en la Resistencia. Nos habla de su acto fallido por no atreverse a lanzar una granada al ser detenido.<sup>69</sup> Pero también nos habla de un episodio del que da pocos detalles. De hecho, sobre su experiencia en la Resistencia no quiso nunca hablar demasiado, como le reconoció en carta a Paolo Momigliano.<sup>70</sup> Uno o dos días antes de ser detenidos, sucedió algo que golpeó la vida de Levi y sus compañeros. El sargento mayor disparó, como medida punitiva, contra dos partisanos que se habían emborrachado en Saint-Vincent y que, al parecer, pusieron en peligro al grupo. Es posible que este episodio y el de la detención del grupo tuvieran alguna relación, sobre lo cual muy recientemente se ha intentado

---

<sup>68</sup> “The Pharoah with the Swastika”, en Primo Levi, *The Black Hole of Auschwitz*, *op. cit.*, pp 75-78.

<sup>69</sup> Véase el capítulo “Oro” de *El sistema periódico*, *op. cit.*, pp. 487-497. En “El fin de Marinese”, Levi le da la vuelta a este relato, como alguien que por la rabia y la cólera puede hacerlo. Primo Levi, *Cuentos dispersos*, traducción de Mercè Ubach, en *Cuentos completos*, *op. cit.*, pp. 907-910.

<sup>70</sup> Véase, al respecto, Paolo Momigliano Levi, “L’esperienza della Resistenza nella vita e nell’opera di Primo Levi”, en Paolo Momigliano, Rossana Gorriss (eds.), *Primo Levi: testimone e scrittore di storia*, Giuntina, Firenze, 1999, pp. 63-75. Momigliano dice en la página 62 que invitó en 1980 a Primo Levi a hablar sobre la Resistencia, pero que declinó hacerlo porque era para él una experiencia desagradable.

hacer una reconstrucción aproximada.<sup>71</sup> A la hora de cerrar este trabajo, un libro de Sergio Luzzato, titulado *Partigia*<sup>72</sup>, ha puesto en cuestión la no participación de Primo Levi en estos hechos punitivos, lo cual ha originado todo un debate en Italia, sobre todo a través de los medios de comunicación. El tiempo debe pasar para poder calibrar la veracidad, naturaleza y las consecuencias de este nuevo punto de vista.

El 10 u 11 de diciembre de 1943, el prefecto de la provincia de Aosta, Cesare Augusto Carnazzi, dio órdenes para que se infiltrara un espía en el grupúsculo de Levi. El infiltrado fue Edilio Cagni. Y así llegó su detención. El centurión Ferro, sin mala fe, le dijo a Levi que si se declaraba rebelde iría contra el muro, y que si se declaraba judío sería enviado a un campo en Italia. Levi, con orgullo, se declaró judío. Antes de llegar al campo de Fossoli (campo de tránsito hacia Alemania), se enteró por primera vez, por una compañera suya, de los exterminios perpetrados por los nazis. Levi no se lo podía creer. El 20 de febrero, después de 4 semanas en Fossoli, Levi vio los primeros alemanes. Oyó hablar de ellos, de los prisioneros, como “mercancía”, en un recuento total de “650 piezas”. De los 650 judíos que marcharon de Fossoli, Levi fue uno de los 24 supervivientes.<sup>73</sup> Primo Levi estuvo en el campo de Auschwitz-Monowitz.

Primo Levi regresó a su patria tras un largo periplo por Europa. Mientras combinaba su trabajo como químico, empezó a relatar sus memorias sobre Auschwitz, desde un primer informe médico hasta su última obra *Los hundidos y los salvados*. Su trilogía sobre Auschwitz, como se la conoce, está compuesta por *Si esto es un hombre* (1947,1957), de la cual hizo una versión teatral (1966), *La Tregua* (1963) y *Los hundidos y los salvados* (1986). También, aunque no incluida en esta trilogía, Levi dedicó una novela a la lucha de los judíos del Este, en *Si no ahora, ¿cuándo?* (1982). También escribió otras obras, que en principio son literarias, en las que el autor reflexiona sobre la ciencia, como *Historias naturales* (1966), *Defecto de forma* (1971) y *El sistema periódico* (1975). Esta última obra da forma a un conjunto de relatos elaborados en diversos momentos de su vida. Levi también publicó una obra de historias diversas, *Lilit y otros relatos* (1981). De naturaleza distinta es un libro en que se exalta la dignidad del trabajo bien hecho: *La llave estrella* (1978). Otras obras

---

<sup>71</sup> Véase Frediano Sessi, *Il lungo viaggio di Primo Levi: La scelta della resistenza, il tradimento, l'arresto. Una storia taciuta*, Marsilio, Venezia, 2013.

<sup>72</sup> Sergio Luzzato, *Partigia: Una storia della Resistenza*, Mondadori, Milano, 2013. Este libro ha provocado toda una polémica desde el inicio. Véase, por ejemplo, Alberto Cavaglioni, “La verità sul «segreto brutto»”, en *La Stampa*, 2 del junio de 2013. Después han venido más réplicas y aportaciones.

<sup>73</sup> Ian Thomson, *Primo Levi, op. cit.*, pp. 129-176.

menores son *El oficio ajeno* (1985), que es un conjunto de escritos diversos; y una selección de textos del agrado de Levi introducidos por él: *La búsqueda de las raíces* (1981). También escribió poemas recogidos en su mayoría en una edición final bajo el título *A una hora incierta* (1984). Y escribió prefacios a otros autores. Tampoco son desdeñables las entrevistas que se recogen en diversas antologías, así como los artículos periodísticos. En todas sus obras, a pesar de que no sean catalogadas como obras sobre Auschwitz, este tema no deja de estar presente, especialmente en una obra como *El sistema periódico*. Para todo ello nos remitimos a la bibliografía final. Nosotros hemos utilizado, por lo general, las ediciones en castellano y en catalán disponibles de las obras de Levi, pero siempre consultando las ediciones italianas. Sólo cuando hemos considerado oportuno variar la traducción, hemos seguido el original italiano. Así, todos los textos de Levi u otros autores que aparecen en estas páginas, cuando son citados refiriéndonos a la edición en lengua original u otra que no sea el español, han sido traducidas por al autor de este trabajo.

Primo Levi murió en Turín el 14 de abril de 1987. Según parecen indicar todos los indicios, se suicidó en la escalera de la que, prácticamente siempre, fue su casa en la calle Re Umberto de Turín. En los últimos años, Levi se sentía a menudo en estado depresivo, al tiempo que una enfermedad y una difícil situación familiar ensombrecieron los últimos días de un escritor y de una persona llena de contradicciones y de cambiantes estados de ánimo. Su muerte, más allá de que se pueda o no relacionar con la herida de Auschwitz, supuso el final a la vida de un hombre que poco a poco fue convirtiéndose en un símbolo en Italia, al punto que el “dolor de Primo Levi” fue considerando recientemente entre los 50 elementos que componen el alma italiana.<sup>74</sup> Lo importante de Levi es su obra, pero sobre todo su gesto, el gesto del superviviente que intenta comprender, aunque ello tal vez sea inútil, porque entiende que la única arma contra los totalitarismos es dar cuenta de lo que ha pasado, para que no se pierda la memoria de quienes no han sobrevivido, y sirva como advertencia contra amenazas futuras. Todo ello lo hizo desde su humilde aportación intelectual, con sus contradicciones y su lenguaje franco y sencillo.

---

<sup>74</sup> Este hecho se produjo en un programa de televisión en Italia, *Vieni via con me*, el 29 de noviembre del 2010. Los encargados de la encuesta fueron los alumnos de la Escuela de Arte Dramático Paolo Grassi de Milán. Véase Andrea Rondini, *Anche il cielo brucia: Primo Levi e il giornalismo*, Quodlibet, Macerata, 2012, pp. 8-9.

La obra de Primo Levi es hoy universalmente conocida, y se ha convertido en uno de los referentes máximos de la literatura y de la reflexión sobre el Holocausto. En Italia, los estudios sobre la obra de Levi han aumentado considerablemente, centrándose en diversos aspectos de su obra, aunque casi siempre girando en torno a su experiencia en Auschwitz. La obra de Levi ha tenido, sin embargo, una valoración distinta si nos centramos en su trilogía sobre Auschwitz. La primera obra, *Si esto es un hombre*, aunque ignorada al principio, se convirtió en una obra ineludible. También *La tregua*, la historia del retorno, fue bien acogida. Distinta suerte ha tenido su obra *Los hundidos y los salvados*, especialmente su concepto “zona gris”. Hay quienes rechazan el concepto porque, a pesar de sus méritos, es excesivamente difuso y provoca un uso hipertrófico y banalizante. Sin embargo, han surgido diversos estudios sobre el tema de la zona gris en Italia, aunque hasta el momento, desconocemos un estudio sistemático y pormenorizado del tema.<sup>75</sup> En el ámbito anglosajón, el tema sí ha merecido más atención, destacando la obra coordinada por Jonathan Petropoulos y John K. Roth en que se abordan diversos aspectos de la vida en el Lager, pero no se centra en demasía en la obra de Levi.<sup>76</sup>

En España, son pocos los estudios que se han dedicado a la figura de Primo Levi.<sup>77</sup> La obra de Paz Moreno Feliu, titulada *En el corazón de la zona gris*, es una introducción al tema de la vida en el Lager, pero no es un estudio sobre la obra de Primo Levi.<sup>78</sup> Debemos al Instituto de Filosofía del Centro de Ciencias Humanas y Sociales, perteneciente al Centro Social de Investigaciones Científicas (CSIC), con sus varios proyectos sobre el Holocausto y sus lógicas perversas, el haber ofrecido luz sobre la relevancia de la figura de Primo Levi. En especial, y para el tema que nos atañe ahora, debemos destacar la figura de Manuel Reyes Mate, quien ha destacado la relevancia de la obra de Primo Levi y de su concepto “zona gris” para entender lo que supone

---

<sup>75</sup> Sobre la recepción de Primo Levi en Italia y en numerosos países de todo el mundo, véase el extraordinario volumen colectivo: Philippe Mesnard et Yannis Thanassekos, *Primo Levi à l'oeuvre: La réception de l'oeuvre de Primo Levi dans le monde*, Kimé, Paris, 2008. Respecto a su recepción en Italia, véase el artículo de Alberto Cavaglioni, “La mer fermée”, pp. 39-56; y el de Philippe Mesnard, “La réception de l'oeuvre de Primo Levi en Italie”, pp. 57-66. Ha sido Cavaglioni el que más ha insistido en la inadecuación del concepto “zona gris”.

<sup>76</sup> Jonathan Petropoulos & John K. Roth (eds.), *Gray Zones: Ambiguity and Compromise in the Holocaust and its Aftermath*, Berghahn Books, New York, Oxford, 2005.

<sup>77</sup> Véase Francesco Ardolino, “Les traductions des oeuvres de Primo Levi en espagnol et en catalan”, en Philippe Mesnard et Yannis Thanassekos, *Primo Levi à l'oeuvre: La réception de l'oeuvre de Primo Levi dans le monde*, op. cit., pp.185-196. El artículo se centra en la recepción y en la traducción de algunos textos de Levi en español y en catalán.

<sup>78</sup> Paz Moreno Feliu, *En el corazón de la zona gris: una lectura etnográfica de los campos de Auschwitz*, Trotta, Madrid, 2010.

Auschwitz y plantearnos, además, qué significa ser hombre después de ello. Merecen especial mención las distintas referencias que, en sus últimas obras, Mate ha dedicado al tema de la suerte ética y de la dignidad humana en relación a Auschwitz. Esta tesis debe mucho a estos trabajos así como a la inspiración y sugerencias que sus escritos y comentarios personales han suscitado a la hora de elaborar este trabajo. A medida que avancemos en nuestro trabajo, daremos cuenta de estas aportaciones.

### **Plan de la tesis**

En esta tesis queremos desarrollar el tema de la “zona gris” que, como ya hemos dicho con anterioridad, vehicula toda la obra de Primo Levi como un itinerario personal, existencial, en busca de la comprensión de cómo fue posible lo que hoy denominamos, por extensión, “Auschwitz”. Por ello, al seguir la evolución de su obra, hemos optado por una exposición un tanto narrativa del pensamiento general de Primo Levi.

En el primer capítulo, abordaremos la primera obra de Levi, *Si esto es un hombre*, porque es la obra fundamental de la que partirán las subsiguientes reflexiones del superviviente italiano. Allí ya están anunciados los temas sobre los que volverá a hablar de la zona gris. En el segundo capítulo, mostraremos el camino que llevará a la tematización de la zona gris, a través de la reflexión y de la experiencia personal de Primo Levi, especialmente al entrar en contacto, directa o indirectamente, con antiguos participantes en el exterminio.

Después, en los cuatro siguientes capítulos, expondremos el contexto en que nace *Los Hundidos y los salvados* y las distintas franjas o elementos que constituyen la zona gris. Analizaremos la iniciación del prisionero en el Lager, la franja extrema que muestra la asimilación de la víctima al verdugo al colaborar aquella en las tareas relacionadas con las cámaras de gas. También analizaremos cómo Primo Levi centra su interés en aquellos ayudantes externos al Lager que eran necesarios para preparar los individuos que acabarían yendo a la muerte sin oposición. Entran en este análisis tanto la figura de un jefe judío del gueto de Lodz como el hombre occidental en general en tanto que ha sembrado la destrucción de sí mismo. Levi, además, devolverá la imagen estereotipada del judío, ávido de poder, al hombre occidental, convirtiendo así el estereotipo en un espejo. Todo este análisis previo no puede separarse del análisis de la experiencia de lo que queda en el interior de quien ha salido de ese mundo o esa zona, a



lo que Levi dedica el capítulo titulado “la vergüenza”. En el capítulo octavo partiremos de las afirmaciones explícitas de Levi, y de aquello que se sigue de ellas, aunque no haya sido tematizado por el escritor italiano, para preguntarnos qué queda de la dignidad del hombre tras Auschwitz. Creemos, y forma parte de la tesis, que hay una lectura posible de Levi que pone en aprietos la ética basada en la dignidad del sujeto. Frente a la dignidad como forma de dominar la adversidad en Occidente, en la obra de Levi se constata que en el Lager difícilmente se puede escapar a la Fortuna; sólo se puede luchar con algún tipo de privilegio y con la compasión del otro. Creemos que Levi apunta a que, después de Auschwitz, la humanidad del hombre está en la vergüenza compartida. Sólo en esa pertenencia mutua hay lugar para la dignidad de acoger al otro, que es lo que Levi practica con su escritura para combatir el olvido y devolver el rostro al hombre.

Finalmente, en la última parte de la tesis, comentaremos algunas derivas que ha tomado el concepto “zona gris” y que han desdibujado el sentido original que tenía para Primo Levi, al punto que a veces el concepto es usado para afirmar lo que Levi quería combatir con dicho concepto. Una primera deriva es la confluencia entre “zona gris” y “banalidad del mal”, hasta producir lo que podríamos denominar como “banalización de la banalidad del mal”. Es una deriva que acaba desplazando la zona gris hacia los verdugos y difuminando la diferencia entre éstos y sus víctimas. Aquí caben análisis históricos, como los de C. R. Browning, y el éxito cinematográfico *The Reader*. Una segunda deriva es la que lleva al desplazamiento de la zona gris hacia la víctima y al espectador, pero a costa de que el valor del testigo casi acaba desapareciendo. A ello contribuyen también afirmaciones de Lanzmann y teóricos del trauma que, desde la dificultad de hablar de la obra de destrucción de las víctimas, acaban convirtiendo el Holocausto en algo que, a efectos prácticos, no ha tenido lugar. La culminación de esta deriva nos llevará a los análisis de Giorgio Agamben sobre la zona gris. Finalmente, volveremos a Italia para ver cómo el concepto “zona gris” se ha desplazado hacia los espectadores pasivos del bienio 1943-1945, pero también al espectador actual ante las nuevas barbaries. Esta pasividad o indiferencia también ha servido para tener en menos la persecución de los judíos en Italia en la época fascista, a lo que también ha contribuido el mito del “bravo italiano”, es decir, la autoconciencia nacional del italiano como un ser poco amante de los conflictos y mucho más humano que el teutón.

# **PRIMERA PARTE:**

**LA PREGUNTA POR EL HOMBRE  
Y EL CAMINO HACIA EL ANÁLISIS  
DE LA ZONA GRIS**



## CAPÍTULO I. LA PREGUNTA POR EL HOMBRE

Philip Roth ha dicho que *Si esto es un hombre* de Primo Levi es el libro más importante entre todos los que ha leído: “después de haberlo leído, nadie puede decir que no ha estado en Auschwitz”.<sup>1</sup> Las primeras palabras de esta obra fundamental del siglo XX marcan ya el devenir de la reflexión de Levi, no sólo en esta, si no en toda su obra, especialmente en *Los hundidos y los salvados*. Dice el superviviente italiano que, para su fortuna,<sup>2</sup> su captura se dio en el momento en que los nazis habían mejorado las condiciones de vida de los prisioneros y habían decidido suspender temporalmente las matanzas arbitrarias en Auschwitz por la situación de la guerra y por la necesidad de la mano de obra. Estas palabras referentes a su fortuna marcarán todo el testimonio del escritor de Turín, y conviene tenerlas presentes desde el inicio de este recorrido por su obra hasta llegar al análisis de la zona gris.

### 1. LAS RAZONES DE UNA OBRA FUNDAMENTAL

Estas palabras se encuentran en el prefacio añadido en la edición para Einaudi de 1958, donde Levi destaca varios motivos que están en el origen de su escritura. G. Tesio diferencia cuatro.<sup>3</sup> Los seguimos como guía orientativa, pero aportando nuestros puntos de vista.

**1. La liberación interior.** Ya en el Lager, Levi tomaba notas, tras empezar a trabajar en el laboratorio. Dice que en los momentos de tregua, en la enfermería y en los domingos que no trabajaba nacía la pena de recordar, el viejo y feroz deseo de “sentirse hombre”, lo cual le acometía como un perro en el momento en que la conciencia salía

---

<sup>1</sup> Citado por Andrea Rondini, *Anche il cielo brucia: Primo Levi e il giornalismo*, op. cit., p. 141.

<sup>2</sup> Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino, 2005 [1958], p. 9.

<sup>3</sup> Cesare Segre, “Postfazione: Auschwitz: orribile laboratorio sociale”, en Primo Levi, *Se questo è un uomo*, *ibid.*, pp. 179-199.

de la oscuridad. Es entonces cuando escribía lo que no sabría decir a nadie.<sup>4</sup> Pero, sin duda, es al regresar cuando el escritor judío siente la necesidad de dar expresión a su experiencia concentracionaria. Primo Levi le dijo a Ian Thomson, estudioso de la obra de Levi y autor de una extraordinaria biografía sobre el desaparecido escritor, lo siguiente: “Probablemente si no hubiera escrito mi libro, hubiera permanecido como uno de los damnificados de la tierra”.<sup>5</sup> La referencia, sin duda, era al estado de las almas después de la muerte en la obra de Dante.

Primo Levi, tras regresar a su tierra, después del exilio en Auschwitz, sentía una inmensa necesidad de relatar todo cuanto le sucedió para liberarse interiormente. Dice Thomson que en los primeros meses de 1946 dos modelos literarios estaban en la mente de Levi como modo de expresar su experiencia de exilio y regreso final a la patria: el Ulises de Homero y la elegía sobre el soldado que regresa del poeta romano Tibulo. Como en el poema del romano, Levi necesitaba poner sobre la mesa, escanciar su experiencia. Pero la enormidad de ésta dificultaba la tarea. Levi empezó a tomar notas en billetes, paquetes de cigarrillos, o en cualquier cosa sobre la que pudiera registrar lo que iba recordando de su experiencia en Auschwitz.<sup>6</sup>

Al ir relatando sus vivencias, el superviviente Primo Levi vio la necesidad y posibilidad de escribir. Thomson destaca su facilidad para narrar y la atención de la gente en el transporte público, como en el trayecto del Milán-Turín express (buscando rehacer su vida de químico, pues en la capital lombarda había tenido un trabajo), pero también en la calle. Levi era un buen narrador de historias. Y así lo demostraba en casa de Mila Momigliano, una amiga suya que estaba enferma recuperándose de una bronquitis, quien tenía que tocar el piano para exorcizar la angustia tras oír los relatos de Primo Levi. Y probablemente en esos relatos de los domingos por la tarde se gestó el que sería uno de los testimonios escritos más importantes del siglo XX.<sup>7</sup>

En “Cromo”, de *El sistema periódico*, Levi decía que cuando acababa de volver del cautiverio todas estas cosas le quemaban por dentro, y que se “sentía más cerca de los muertos que de los vivos, y culpable de ser hombre, por ser los hombres quienes

---

<sup>4</sup> Véase *Si això és un home*, traducción de Francesc Miravittles, Edicions 62, Barcelona, 1998 [1958], p. 167.

<sup>5</sup> Ian Thomson, “The Genesis of *If This is a man*”, en Stanislao G. Pugliese, *The Legacy of Primo Levi*, Malgrave MacMillan, New York, 2005, p. 42.

<sup>6</sup> Ian Thomson, *Primo Levi*, *op. cit.*, pp. 228-229.

<sup>7</sup> Ian Thomson, “The Genesis of *If This is a man*”, *op. cit.*, pp. 44-45.

habían edificado un lugar como Auschwitz”.<sup>8</sup> Levi pensaba que, si contaba su experiencia, se purificaría; sintiéndose como el viejo marinero de Coleridge. Encontraba así paz y se sentía de nuevo hombre, ni un mártir ni un santo, mirando hacia el futuro.

Esta experiencia no era propiedad única de quienes volvían de los campos de exterminio. También Italo Calvino, en el prefacio de 1964 a su obra de 1947 *El sendero de los nidos de araña*, mostraba esa necesidad de narrar historias después de terminada la guerra.<sup>9</sup> La diferencia es que, en la Italia de entonces, lo que interesaba eran los relatos sostenidos sobre el mito de la Resistencia, en detrimento de quienes volvieron de los pozos del olvido de los campos de exterminio.

**2. Compartir lo vivido y dar testimonio.** Aunque, como señala Thomson, el deber moral de testimoniar de Auschwitz estaba en un segundo lugar respecto al deseo compulsivo de relatar lo sucedido, sin duda ello no era un motivo menor. Thomson comenta que los deportados estaban volviendo a Turín, y que las fotografías de los desaparecidos estaban en las paredes de la ciudad con la frase “¿Has visto a estos hombres?”<sup>10</sup> Unos 370.000 partisanos tenían que ser contados como vivos o muertos. Levi mismo, en el invierno del año 45, buscó a los conocidos de aquellos que no habían sobrevivido; y veía su labor como una tarea moral. Su primera obra es ya un constante dejar testimonio de aquellos que han desaparecido. A Tesio le pasa desapercibido que el testimoniar no es sólo un mero contar, sino que es también un reclamo al lector, hacer “partícipe al otro” de su experiencia, en la que se incluye la de quienes no volvieron. La pregunta sobre “si esto es un hombre” debe ser acogida y respondida por quien está fuera.

**3. Documentar la experiencia humana en situaciones extremas.** Dice Levi en el prefacio que no quiere presentar nuevos cargos, ni detallar los horrores, sino documentos para el estudio del alma humana. Esta perspectiva se mantendrá en *Los hundidos y los salvados*, donde tratará del “alma ambigua” del hombre. De hecho, como Dostoievsky en las *Memorias de la casa de los muertos*, Levi quiere que el lector sea el

---

<sup>8</sup> Primo Levi, *Il sistema periódico*, en *Tutti i racconti*, Einaudi, Torino, 2005, p. 501.

<sup>9</sup> Italo Calvino decía que “al principio, la renacida libertad de hablar fue para la gente furia de contar: en los trenes que volvían a circular, atestados de pasajeros y paquetes de harina y bidones de aceite, cada uno contaba a los desconocidos las vicisitudes que había atravesado, y lo mismo cada parroquiano en la mesa de las «cantinas populares», cada mujer en las colas de las tiendas; la grisalla de la vida cotidiana parecía algo de otros tiempos; nos movíamos en un multicolor universo de historia”. Prefacio del autor de 1964, en Italo Calvino, *El sendero de los nidos de araña*, traducción de Aurora Bernárdez, RBA Editores, Barcelona, 1994 [1964,1947], p. 8.

<sup>10</sup> Ian Thomson, “The Genesis of *If This is a man*”, *op. cit.*, p. 43.

juez. Años más tarde, en el apéndice añadido en 1975 a su primera obra, dirá que era necesaria esta visión aséptica, ya que él creía en la razón, en la argumentación, y no en la violencia o la venganza tal como la entendían los fascistas (lo cual no supone perdonar), dejando el juicio a los lectores.<sup>11</sup>

**4. El peligro de la xenofobia y del racismo: el papel admonitorio de la memoria.** Entre esos aspectos a estudiar del alma humana, destaca el peligro del odio al extranjero, al diferente. Dice Levi que el principio de que “todo extranjero es un enemigo” está asentado en nuestras almas como una “infección latente”.<sup>12</sup> Y cuando esta idea se convierte en la premisa mayor de un silogismo, al final de la cadena está el Lager. Hay que saber leer los peligros que nos amenazan, pues no se supieron ver los que llevaron a Auschwitz. Por ello, la historia de los campos de exterminio debería ser para todos “una siniestra señal de peligro”.<sup>13</sup> El testimonio, la memoria, es también admonición: memoria hacia adelante. Ya en su texto para el monumento a Auschwitz, Primo Levi advertía que algo tan consagrado a la memoria como un “monumento” debía ser también “ammonimento”.<sup>14</sup>

## 2. EL NACIMIENTO DE LA OBRA

Tras salir del campo, Primo Levi, junto con el doctor Leonardo De Benedetti, elaboró un informe sobre las condiciones higiénicas de Auschwitz.<sup>15</sup> El informe fue

---

<sup>11</sup> *Si això és un home*, *op. cit.*, p. 209.

<sup>12</sup> Alberto Cavaglioni, en nota a pie de página a la edición comentada de la obra, dice que en el programa del viejo liceo el silogismo del extranjero-enemigo representaba el primer serio escollo que se ponía delante al estudiante apenas salido del gimnasio, el primer obstáculo serio de toda lógica deductiva. Véase Primo Levi, *Se questo è un uomo* (a cargo de Alberto Cavaglioni), *La grande Letteratura Italiana Einaudi*, CD-rom n. 10, Einaudi - Mondadori Informatica, Milano 2000, p. 8, nota 4.

<sup>13</sup> *Si això és un home*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>14</sup> Véase Gabriella Poli - Giorgio Calcagno, *op. cit.*, p. 173. De la raíz *moneo* (“amonesto”) viene *monumentum*, y *memini* (“he memorizado”, y, por tanto, “recuerdo”), de donde viene *memoria*. Tiene *moneo* la misma raíz que el griego *mimésko* (“yo recuerdo”). Y “recordar” en latín es *recordor*, que podríamos entender como “volver a pasar por el corazón”. Sigo en este punto a Franca Molino Signorini, “The Duty and The Risk of Testimony”, en Roberta S. Kremer (ed.), *Memory and Mastery: Primo Levi as Writer and Witness*, State University of New York Press, New York, 2001, pp. 188-189.

<sup>15</sup> Primo Levi, *Informe sobre Auschwitz*, Reverso Ediciones, Barcelona, 2005. El texto fue publicado en la revista *Minerva medica*, en 1946. La edición en castellano va acompañada de una introducción de

solicitado por sus liberadores, los rusos, mientras estaban en Katowitz. El relato contiene algunas de las materias primas que formarán *Si esto es un hombre* como, por ejemplo, las experiencias en la enfermería y el sinsentido de muchas de las condiciones del campo. Junto a estos elementos más externos, debemos reconocer también materiales propiamente literarios. Al comienzo de 1946, antes de que el libro fuera completado, Levi había escrito ya 14 poemas. Algunos de ellos tienen también contenido que aparece en la obra narrativa. Destaca el poema “Shemá”, sobre el que volveremos.

Dice Thomson que Levi, mientras tenía esas charlas de domingo, iba creando el libro que llegaría a ser *Si esto es un hombre*. Levi escribió en la habitación que le ofrecía su trabajo en la DUCO (Du Pont de Nemours & Company), que era una subsidiaria de la Nivel-Montecatini, empresa de pinturas y explosivos de Milán. Levi pasaba allí la semana, en un lugar en el que pocos trenes llegaban a la estación de la parte del lago de Avigliana. En el capítulo titulado “Cromo”, dice el autor que el libro crecía entre sus manos “casi espontáneamente, sin sistema ni plan preconcebidos, intrincado y rebosante como un hormiguero”.<sup>16</sup> Thomson dice que Levi llegó a crear una especie de leyenda de que escribió el libro sin un plan preconcebido, fruto sólo de la rabia después del regreso. Pero la lectura del texto indica más bien lo contrario.<sup>17</sup> No vamos a exponer el proceso de elaboración de la obra, pero conviene señalar que el punto de partida original fue un escrito datado en febrero de 1946 y titulado como “La historia de diez días”. Levi empezó a escribir el libro desde el último capítulo. Como dice Thomson, “el capítulo termina, no con una conclusión final, sino con una abertura esperanzadora al mundo de fuera con una insinuación de otras narraciones futuras”.<sup>18</sup> La liberación de Auschwitz y el relato de su experiencia allí también coincidieron con la restauración de la libertad política en Italia que produjo en muchos un sentimiento de entusiasmo.<sup>19</sup>

---

Philippe Mesnard, e incluye una entrevista de la RAI de 1982 sobre la segunda visita de Levi a Auschwitz.

<sup>16</sup> Primo Levi, *El sistema periódico*, *op. cit.*, p. 511

<sup>17</sup> Véase Ian Thomson, “The Genesis of *If this is a man*”, *op. cit.*, p. 46. También Cavaglion coincide en esta opinión en “Il termitaio”, en Ernesto Ferrero (ed.), *Primo Levi: Un'antologia della critica*, Einaudi, Torino, 1997, p. 80.

<sup>18</sup> Ian Thomson, “The Genesis of *If this is a man*”, *op. cit.*, p. 47.

<sup>19</sup> Fue un momento importante de optimismo para Levi. Su amiga Bianca Giudetti Serra dijo: “honestamente nos pareció que el mundo se estaba moviendo de nuevo y esta vez nadie iba a pararnos”. Ian Thomson, *ibíd.*, p. 51.



En diciembre de 1946, el libro estaba virtualmente terminado. Levi le dijo a Thomson: “Fue sólo después de que mi humanidad fue obliterada, después de haber escrito *Si esto es un hombre*, que me sentí un verdadero «hombre» de nuevo – un hombre en el sentido del título de este libro”.<sup>20</sup> El material tuvo que ser ordenado, dotado de más coherencia interna, trabajo que hizo Lucia Morpurgo, hija de Giuseppe Morpurgo, autor de dos novelas anteriores a la guerra (*Yom Hak-kippurim* y *Beati misericordes*) que eran de las primeras en tratar temas judíos en Italia. Lo dio a leer a algunos como Camillo Treves, un comunista que Levi había conocido en Milán y que elogió el libro. En América no tuvo fortuna, a pesar de los intentos de su prima Anna Yona que trabajaba como periodista de radio local en Massachussets.

Levi presentó el libro a la editorial Einaudi de Turín. Y puso su fe en la ayudante de Cesare Pavese, Natalia Ginzburg, que lo desestimó para la colección de la editorial, aunque después reconocería su error. Pavese tampoco creía que fuera el momento apropiado para publicar la obra: Italia estaba ahora preocupada por otros temas tras la guerra.<sup>21</sup> Otra razón para desestimar su publicación puede ser las alusiones a Dante que eran vistas como una vuelta al fascismo y a la cultura clásica. La cultura de Italia en aquellos años estaba dominada por el realismo, rechazando la retórica clásica, tanto en la literatura como en el cine, realismo cuyo máximo exponente cinematográfico era *Roma, ciudad abierta* de Rossellini. Tal vez haya que entender en sentido irónico las palabras del prefacio en que Levi dice que le parece innecesario añadir que ninguno de los hechos narrados ha sido inventado.

Finalmente, el libro, tras ser rechazado por otras cinco editoriales, fue presentado por la hermana del autor a Alessandro Galante Garrone, y así llegó a Franco Antonicelli. El 11 de octubre de 1947 fue finalmente publicado el libro, un mes después de que Levi se casase con Lucia Morpurgo. En los primeros meses, no más de 11 reseñas hablaron del libro, entre ellas las de Arrigo Cajumi, crítico piamontés, y las de Italo Calvino, que calificó el libro como magnífico. La obra de Calvino sobre la Resistencia en *El nido de las arañas* era, sin duda, un contraste con la obra de Levi. Cajumi los había hermanado como nuevas promesas de la literatura italiana.<sup>22</sup> Pero

---

<sup>20</sup> Ian Thomson, *ibíd.*, p. 52.

<sup>21</sup> Para esto y lo siguiente, véase Ian Thomson, *Primo Levi, op. cit.*, pp. 243 y ss.

<sup>22</sup> Al respecto, véase Ian Thomson, “The Genesis of *If this is a man*”, *op. cit.*, pp. 56 y ss.

Calvino vendió inmediatamente 6.000 ejemplares por 1.500 de Levi. Éste pensaba que no sería ya nunca un escritor.

En 1955, existe un clima diferente en Italia. Hay un deseo de ir más allá del catolicismo y del marxismo. Se anhelan nuevos libros. Crece el interés por el tema de los campos de concentración y de exterminio. Con motivo del décimo aniversario de la liberación de los campos, en el Palazzo Madama de Turín se organizó una exposición. Levi fue convidado a hablar en la inauguración de abril. Había mucha audiencia joven que quería saber sobre los campos. Paolo Serini, un distinguido consultor de Einaudi, dijo que era un escándalo que la publicación del libro de Levi se hubiera realizado en una pequeña editorial.<sup>23</sup> Luciano Foà, que reemplazó a Ginzburg, puso en marcha la reedición. En 1954, Einaudi publicó el libro de Antelme *La especie humana*, y el mismo año fue publicado el *Diario* de Anna Frank. Eso llevó a la misma editorial a querer publicar el libro de Levi. Pero el libro no salió hasta 1958. Para ello el autor hizo una revisión, añadió algunos detalles, como el inicio del libro sobre su detención,<sup>24</sup> la referencia a una niña asesinada de tres años y el capítulo entero titulado “Iniciación”. Es a esta edición a la que nos referiremos en el análisis de esta primera obra de Levi.

### 3. ECCE HOMO

En un primer momento, el título destinado a la obra era *En el abismo* (que recuerda a Wells). Posteriormente, se pensó en *Los hundidos y los salvados*, que quedaría simplemente en el título de un capítulo. Finalmente, se adoptó *Si esto es un hombre*. A Levi no le gustaba demasiado este título, ya que recordaba a obras como la de Elio Vittorini, *Uomini e no*, ambientada en la Resistencia, aunque planteaba algunos interrogantes que también aparecían en general en la obra de Levi. En el título de la obra también hay ecos de Coleridge, cuando en la “Balada del viejo marinero” surge la pregunta: “¿qué clase de hombre eres tú?”. También hay resonancias de la versión

---

<sup>23</sup> Al respecto, véase Ian Thomson, *Primo Levi, op. cit.*, p. 274.

<sup>24</sup> “Fui capturado por la milicia fascista el 13 de diciembre de 1943”, en Primo Levi, *Si això és un home, op. cit.*, p. 15. Thomson dice que Levi retoma las palabras de un patriota anterior al Resurgimiento italiano, Silvio Pellico, quien abre sus celebradas memorias en *Mis prisiones* con las palabras: “El viernes 13 de octubre de 1820 fui arrestado en Milán”. Ian Thomson, *Primo Levi, op. cit.*, p. 276.

cinematográfica de J. Cocteau, *La bella y la bestia*; en las pantallas de Italia la bestia decía: “si sólo fuera un hombre”.<sup>25</sup>

Debemos tener presente, como señala Robert S.C. Gordon, que la obra de Levi se sitúa en el contexto y tradición del *ecce homo*. No en vano, aparte de los títulos ya citados, en este momento también aparecen obras como la de Gino Gregory, *Ecce homo Mathausen*, o un breve escrito de Natalia Ginzburg titulado “El hijo del hombre”. Ginzburg hablaba de la necesidad de no olvidar cuanto había sucedido en esos años de guerra y, usando los textos de los evangelios, define una época, la de la guerra, como hostil al hombre, en la que no había guarida, ni lugar donde reposar la cabeza.<sup>26</sup> También en el arte se mostró la condición del hombre mediante el recurso al Cristo sufriente, como hizo Renato Guttuso con sus dibujos sobre los crímenes de las Fosas Ardeatinas: “*Gott mitt uns*”.<sup>27</sup> Pero, como dice Gordon, en general, se ligaba la figura del judío con la del deportado y la del resistente, en una herencia nacional común, sin distinción; esto era ejemplificado en los monumentos, como el erigido en Milán.

El título definitivo fue tomado, por el editor, del poema “Shemá”. El título primero del poema era “Salmo”, pero después fue titulado así. En este poema, Levi nos demanda que consideremos “si esto es un hombre”. El carácter condicional del título remite a la incerteza de la propia visión de Levi sobre el ser humano producto de Auschwitz. ¿Podemos seguir hablando de ser humano? ¿Qué es, en cualquier caso, lo que queda de humano? ¿O, más bien, deberíamos preguntarnos por lo que se ha perdido? ¿Estamos hablando del hombre en general o sólo de algún tipo de hombre, más en concreto, del hombre de Auschwitz? Destacamos que la portada de la edición primera mostraba un detalle de la obra del pintor español Goya sobre las ejecuciones del 3 de Mayo: un hombre con un arma en el suelo y ensangrentado, un hombre abatido. Por ello, la interrogación lanzada al lector es algo más que un artilugio retórico: se trata de una pregunta sobre el carácter mismo de la obra. El poema dice así:

Los que vivís seguros,  
En vuestras casas caldeadas  
Los que os encontráis al volver por la tarde,

---

<sup>25</sup> Al respecto, véase Ian Thomson, “The Genesis of *If This is a man*”, *op. cit.*, p. 55.

<sup>26</sup> “El hijo del hombre”, en Natalia Ginzburg, *Las pequeñas virtudes*, traducción de Celia Filipetto, Acantilado, Barcelona, 2002 [1962], pp. 77-81.

<sup>27</sup> Véase Robert S.C. Gordon, *The Holocaust in Italian Culture: 1944-2010*, Stanford University Press, California, 2012.

La comida caliente y los rostros amigos.  
Considerad si es un hombre  
Quien trabaja en el fango  
Quien no conoce la paz  
Quien lucha por la mitad de un panecillo  
Quien muere por un sí o por un no.  
Considerad si es una mujer  
Quien no tiene cabellos ni nombre  
Ni fuerzas para recordarlo  
Vacía la mirada y frío el regazo  
Como una rama invernal.  
Pensad que esto ha sucedido:  
Os encomiendo estas palabras.  
Grabadlas en vuestros corazones,  
Al estar en casa, al ir por la calle,  
Al acostaros, al levantaros;  
Repetídselas a vuestros hijos.  
O que vuestra casa se derrumbe,  
La enfermedad os imposibilite,  
Vuestros descendientes os vuelvan el rostro.<sup>28</sup>

El “apello” al lector tiene, sin duda, reminiscencias de Dante. El poema, en el texto italiano, se dirige al lector con el “voi” al comenzar. Y aparece la segunda persona como pronombre o posesivo 12 veces en 23 versos. En varios momentos de la obra aparece también ese llamado al lector, de manera especial en los capítulos “El canto de Ulises” y “Más acá del bien y del mal”.

El título del poema proviene de lo que muchos teólogos han considerado como declaración fundamental de la constitución de Israel como nación escogida por Dios en el Antiguo Testamento: el “Shemá” del Deuteronomio, libro que constituye una reafirmación del pacto entre Dios e Israel establecido en el Sinaí, tras haber perecido una generación en el exilio del desierto, tal como explica el libro de Números. El texto en cuestión (Deuteronomio 6:3-9) es una afirmación de la unicidad de Dios sobre otros dioses, en un contexto de henoteísmo, así como del carácter escogido del pueblo a pesar de ser uno de los más pequeños y humildes de la tierra. Y se llama a que el pueblo escuche (de ahí el *shemá* que significa “escucha”), y a que transmita la ley de Dios a las siguientes generaciones.

---

<sup>28</sup> Primo Levi, *Si esto es un hombre*, traducción de Pilar Gómez Bedate, Muchnik Editores, Barcelona, 2003 [1958], 3ª ed. pp. 13-14.

Levi, tras el regreso del éxodo que constituye Auschwitz, insta a una especie de pacto de la humanidad, un pacto que lleva a la reflexión sobre el hombre en Auschwitz y, al mismo tiempo, a la exigencia de no olvidar. En el poema destacan los verbos “considerad” (dos veces) y “pensad”, dirigidos a los que tienen alimento y están en sus casas, a los que tienen las condiciones de las que los prisioneros carecían, lo que les llevaban a la deshumanización, al olvidarse de todo cuanto constituía su identidad. La ganancia no es mucha: sólo hay maldiciones si no se cumplen los mandamientos; a diferencia del texto del Pentateuco, no hay ninguna bendición: sólo la posibilidad de no dejar de ser hombres al ser partícipe del relato del superviviente, porque éste no sólo habla de sí mismo, sino también del hombre en general. Pero es ésta una asunción difícil: si el Deuteronomio mostraba la unicidad de Dios, el poema de Levi enseña la fragmentación del hombre, mediante el uso del demostrativo en las expresiones condicionales: “se questo è un uomo”, “se questa è una donna”.<sup>29</sup> El carácter hipotético del “esto” que queda es lo que el autor llama a la consideración del lector y del mundo en general.

El libro tiene, no obstante, un destinatario especial no confesado: los alemanes. *Si esto es un hombre* también se dirige a los enemigos, a los que apela directamente al decir que han triunfado en su labor de deshumanización. En los años 50, Primo Levi realizó varios viajes a Alemania. La carta al traductor Heinz Riedt, en mayo de 1960, se convirtió en el prefacio a la edición alemana de *Si esto es un hombre*. No quiere caer en condenar a una persona por pertenecer a un pueblo, como hicieron muchos en la época nazi con los judíos, pero le cuesta comprender a los alemanes. Tal vez las palabras más impactantes son las de que él está vivo, y que le gustaría comprenderles para poder juzgarles.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Véase Mario Barenghi, “La memoria dell’ofessa. Ricordare, raconatre, comprendere”, en Enrico Mattioda, *Al di qua del bene e del male: La visione del mondo di Primo Levi*, FrancoAngeli, Milano, 2000, p. 160.

<sup>30</sup> Respecto a la edición alemana y el prefacio, véase Thomson, *Primo Levi, op. cit.*, pp. 289 y ss. El prefacio, en inglés, en *The Black Hole of Auschwitz, op. cit.*, pp.11-12.

#### 4. *DESCENSUS AD INFEROS*

*Si esto es un hombre* no sólo es clave como obra de testimonio, también lo es porque recoge muchos de los temas que son tratados por filósofos, historiadores y otros testimonios: el sufrimiento del hombre, la deshumanización, la cosificación de las relaciones humanas, la violencia administrada, etc. Pero la realidad que cuentan los supervivientes del mundo concentracionario y exterminacionista supera toda imaginación y las profecías y análisis atinados como los de Walter Benjamin. Los supervivientes salieron de un mundo, en el corazón de Europa, en que se aplicaron las políticas de destrucción sin piedad que, bajo el nombre del progreso, habían aplicado el colonialismo y el imperialismo fuera del viejo continente. La obra de Levi es también, pues, un itinerario, una obra de arqueología, que pretende rescatar los restos de la experiencia humana en sus condiciones más increíbles y alejadas de todo parámetro cognoscitivo usado hasta aquel momento.

Si la obra de Dante ha sido una de las formas de manifestar la experiencia del Holocausto, y especialmente del Lager, es porque puede relacionarse con el infierno tal como es descrito en la obra del poeta. Ya el hecho de haber vuelto, de haber sobrevivido, permite el uso de esta obra, al considerar la experiencia pasada como un *descensus ad inferos*, como han destacado Levi o Ka-Tsetnik (*Amanecer en el Infierno*) y tantos otros; pero también muestra la experiencia de quienes no volvieron, como Gradowsky en un título tan significativo como *En el corazón del Infierno*.

Rachel Falconer señala 1947 como año clave en la literatura del descenso a los infiernos, con la publicación de *Invisible Man* de Ralph Ellison (una ficción sobre el conflicto racial entre negros y blancos), *Bajo el volcán* de Malcom Lowry (una obra sobre el fascismo en México), *Doctor Fausto* de Thomas Mann (el pacto de la ciencia con el diablo nazi) y *Si esto es un hombre* de Primo Levi.<sup>31</sup> Para Falconer, la expresión de Levi “demasiado tarde, demasiado tarde, todos estamos abajo” se aplica de diversas formas a estas cuatro obras. Es la expresión de que algo terrible y distinto ha sucedido. El descenso al infierno forma buena parte de los escritos de la primera parte del siglo

---

<sup>31</sup> Sobre la relación entre el Holocausto y el motivo literario del *descensus ad inferos*, véase la obra de Rachel Falconer, *Hell in Contemporary Literature: Western Descent Narratives since 1945*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007 [2005]. De la misma autora, “Teaching Primo Levi”, en Robert Eaglestone and Barry Langford, *Teaching Holocaust Literature and Film*, Palgrave Macmillan, Hampshire, UK., 2008, pp. 114-125.

XX, pero, como señala Falconer, es en el contexto de la Segunda Guerra Mundial que se empieza a mirar atrás recuperando memorias, también de la Gran Guerra, así como las teorías de Freud del mundo subterráneo del inconsciente y del instinto de muerte, la aplicación social e histórica de la selección natural de Darwin y el análisis marxiano del capitalismo destructivo.

La imagen del infierno después de 1945 aparece como una condición permanente e inmanente:<sup>32</sup> los sueños de los supervivientes, la sensación de no haber salido de ese mundo, como las pesadillas que el mismo Levi comenta al final de su obra narrativa sobre su regreso a casa, *La Tregua*, muestran el carácter permanente de las experiencias vividas años atrás. Según Falconer, la diferencia es que ese infierno que se materializó en Auschwitz produjo una herencia a quienes no lo vivieron, dando lugar a “un mundo espectral de memorias infernales”. Los muertos volverán como acusadores de los vivos. Pero, por supuesto, eso se produce de manera muy especial en el caso del superviviente.

Se ha discutido sobre el carácter moderno de este infierno, alejado así de la visión medieval, especialmente de la de la obra de Dante. Parece indudable que este infierno, aun siendo un infierno administrado, como han señalado Traverso y otros, para quien lo ha vivido, como señala Forges, tiene más de las pinturas del triunfo de la muerte de Brueghel que de las fábricas taylorizadas.<sup>33</sup> No se trata de despreciar los aspectos que más se asocian con la Modernidad (como la burocracia, la técnica o la búsqueda de orden), pero sí se trata de tener presente *también* que lo que vivía la víctima era el horror y el sadismo de sus verdugos. El concepto arendtiano de “banalidad del mal”, de verdugos de despacho, así como la visión burocrática de Zygmunt Bauman, se quedan cortos. Las matanzas en los campos eran sólo un aspecto. Debemos considerar otras matanzas menos “frías”, especialmente en el frente oriental, y tampoco debemos olvidar las humillaciones previas en los guetos y las humillaciones en el campo, aquello que para Levi constituye la “violencia inútil”. Es más, a pesar de las palabras de Himmler en Posen, ni a los propios SS se les escapaba el carácter dantesco: los cuerpos tirados, la putrefacción, los restos materiales de la masacre, como reconocía

---

<sup>32</sup> Rachel Falconer, *ibíd*, pp. 28-29.

<sup>33</sup> Jean-François Forges, *Educación contra Auschwitz: Historia y memoria*, traducción de Juan Carlos Moreno Romo, Anthropos, Barcelona, 2006 [1997], p. 15.

Franz Stangl, el comandante de Sobibor y Treblinka.<sup>34</sup> Como señala Dominick LaCapra, es esta combinación de eficiencia sin utilidad y brutalidad lo característico de la Shoah y lo que plantea la dificultad de encontrar explicaciones suficientes si nos centramos sólo en la experiencia de las víctimas o, por el contrario, en el modo de organizar la barbarie por parte de los ejecutores.<sup>35</sup>

¿Es el infierno medieval el que nos ayuda a entender Auschwitz? George Steiner, en *El castillo de Barba Azul*, sostiene que la pérdida de la creencia en el infierno ha tenido consecuencias más perniciosas que la pérdida de la creencia en el cielo. Dice Steiner que “bien podría ser que la mutación del infierno en metáfora hubiera dejado una formidable brecha que hubo de llenar el moderno Estado totalitario. No tener cielo ni infierno es verse intolerablemente desprovisto y solitario en un mundo chato e insulso. De dos, el infierno resultó más fácil de recrear”.<sup>36</sup> François Rastier, por su parte, afirma que “más bien tiene sentido decir que Auschwitz priva al *Infierno* mismo de sentido”.<sup>37</sup> En cualquier caso, como sostiene Falconer, “la noción del Infierno provoca cuestiones fundamentales acerca de los límites de lo humano, y del sentido de nosotros mismos, de nuestras individualidades interiores, en una forma en que el Paraíso no lo provoca más. Como dice el Diablo de Dostoievsky: «Es reaccionario creer en Dios en nuestro tiempo. Pero soy el Diablo. Podéis creer en mí»”.<sup>38</sup>

Hay dos motivos fundamentales de diferencia entre el modelo medieval del infierno y Auschwitz: la falta de sentido y la falta de relación entre culpa y destino. La entrada al infierno dantesco rezaba: “abandonad toda esperanza los que entráis aquí” (Inf. III, 9).<sup>39</sup> Como señala Cesare Segre, el letrero de la puerta de Auschwitz (“Arbeit Macht frei”) sería el correspondiente aviso a quienes entran en el infierno de Auschwitz.

---

<sup>34</sup> Véase Gitta Sereny, *Into that Darkness: An Examination of Conscience*, Vintage Books, Random House, New York, 1983 [1974], p. 157.

<sup>35</sup> Véase, especialmente, “Perpetrators and Victims”, en Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, The John Hopkins University Press, Baltimore and London, 2001.

<sup>36</sup> George Steiner, *En el castillo de Barba Azul: Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, traducción de Alberto L. Budo, Gedisa, Barcelona, 1998 [1971], p. 78. Steiner, de manera polémica, parece atribuir a la conciencia judía y cristiana un enorme peso que le lleva a querer desligarse de ella, lo cual daría lugar a los horrores de este siglo, al querer, como decía Hitler, olvidarse de la idea de culpa.

<sup>37</sup> François Rastier, *Ulises en Auschwitz. Primo Levi el sobreviviente*, traducción de Ana Nuño, Reverso, Barcelona, 2005 [2004], p. 101. La cursiva es de Rastier.

<sup>38</sup> Citado por Rachel Falconer, *Hell in Contemporary Literature: Western Descent Narratives since 1945*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>39</sup> Seguimos en general Dante Alighieri, *Divina Comedia*, traducción de Luís Martínez de Merlo, Cátedra, Madrid, 1998, 4ª ed.



Pero en el infierno de Dante había un sentido, y por eso también la inscripción rezaba que esa condición era fruto de la justicia; en cambio, a su llegada a Auschwitz, a Primo Levi (quien tanto citaba a Dante) le es anunciado que allí no hay ningún porqué. Es esta ausencia de sentido lo que marca la distinción entre ambos infiernos.<sup>40</sup>

Hannah Arendt también abundó en estas reflexiones, viendo el Lager como un espejo del infierno en que la tautología de los fuertes y los débiles se demostraba mediante la eliminación de los segundos como prueba de la verdad de la ideología, y lo increíble de los crímenes hacía creíble la culpa de la víctima.<sup>41</sup> En estas condiciones ni siquiera tiene sentido hablar de culpa o inocencia. Es algo que está más allá, tanto el mal como la inocencia de las víctimas. Ni la “monstruosidad de esa inocencia” explica lo que es mejor sufrir el mal que hacerlo. Era una violencia que contradecía el sentido común utilitarista, al que Benjamin Constant había apelado como muestra de la imposibilidad de que hubiera nuevas tiranías.<sup>42</sup> Era esa ausencia de la utilidad que en Stuart Mill daba cobertura ideológica a la Revolución Industrial, lo que dificultaba la comprensión de las fábricas y el sistema de la muerte. En definitiva, el Lager no era la secularización del infierno, pero era tan increíble como el de Dante.<sup>43</sup>

Falconer considera que el viaje katabático, que está estructurado en un descenso y un retorno, es una de las formas principales de “relatar el self” en los tiempos modernos. La preeminencia del modelo katabático, según Falconer, está ligado a lo que

---

<sup>40</sup> Véase, al respecto, sobre Dante y la entrada a Auschwitz, Cesare Segre, “Lettura di «Se questo è un uomo»”, en Ernesto Ferrero (ed.), *Primo Levi: Antología della critica*, op. cit., p. 66.

<sup>41</sup> Véase un escrito de 1946, “The Image of Hell”, incluido en *Essays in Understanding, 1930-1954*, Schocken Books, New York, 1994, pp. 197-205. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt enfatizará el carácter irreal de cuanto sucede en esos pozos de olvido de los campos, donde esa irrealidad se convierte en prueba de la culpa del inocente y de la inocencia del culpable. Arendt comenta que lo que distingue a las masas de la anterior creencia en Juicio Final es que los peores han perdido el miedo y los mejores la esperanza. Lo que hacía tolerable la idea del infierno se ha perdido: la posibilidad del castigo eterno era compensada con la posibilidad de la gracia infinita, porque ningún hombre merecía un castigo como aquél. De ahí el desconcierto del sentido común: ¿qué crímenes deben haber cometido estas personas? Véanse los capítulos 11-13 de *Los orígenes del totalitarismo. III. Totalitarismo*, traducción de Guillermo Solana, Alianza, Madrid, 1987 [1951, 1958]. La edición española sigue la revisada por la autora en 1958.

<sup>42</sup> Arendt dice que lo que hace de los campos algo sin precedentes es la dificultad de remitirse al interés, al utilitarismo. “Socials Sciences and Techniques and the Study of Concentration Camps” (1950), en *Essays in Understanding, 1930-1954*, op. cit., pp. 232-247.

<sup>43</sup> Arendt destaca que el mundo totalitario y sus ideologías no reflejan el aspecto radical de la secularización o del ateísmo, sino la funcionalización del hombre, el querer condicionarlo completamente por unas fuerzas históricas o naturales más altas. No se trata, por tanto, de una consecuencia lógica de una pérdida en las creencias tradicionales, o de querer aplicar conceptos teológicos al mundo de los hombres en una era postcristiana. De hecho, Arendt sitúa la idea del infierno en la política platónica. En especial, se refiere a diálogos como el *Gorgias*, el *Fedón* y la *República*. El cristianismo habló poco del infierno, y cuando lo hizo, lo hizo como medida política, cuando ya tenía el poder. Véase “Religion and Politics” (1954), también incluido en *Essays in Understanding, 1930-1954*, op. cit., pp. 368-390.

Charles Taylor en *Las fuentes del yo* ha denominado el “inward turn” de la identidad moderna.<sup>44</sup> Levi se inspira en Dante, cuyo descenso a los infiernos tiene dos precedentes en la literatura clásica: el de Ulises (Homero) y el de Eneas (Virgilio), aunque Dante sólo considera el segundo de estos dos viajes como reales, junto al de san Pablo.<sup>45</sup> Como Virgilio, que ha visto los infiernos antes de la bajada de Cristo y ahora, con Dante (Inf. XII, 34-45), Levi acompaña al lector ahora (como narrador de 27 años de edad) en el Infierno de Auschwitz en que él estuvo antes (con 24 años de edad al entrar y como veterano a los 25).

Rachel Falconer, a partir de la obra de M. Batjin, considera que la obra de Dante intenta combinar dos tipos de cronotopos: el primero es diacrónico, histórico, concreto; el segundo es atemporal, es la visión divina de lo que “fue, es y será”, ver el mundo *sub species aeternitatis*, algo que se hace evidente en el capítulo 11 del Infierno cuando el poeta florentino es elevado para poder vislumbrar todo cuanto sucede a los condenados, que tienen toda la historia escrita, así como los círculos que quedan por ver. El superviviente italiano se detendrá en los análisis temporales de Auschwitz, pero también en los atemporales en que los personajes de su obra quedan como suspendidos, susceptibles de juicio, especialmente en el capítulo “Los hundidos y los salvados”.<sup>46</sup>

La pregunta que aparece numerosas veces en la obra de Dante sobre quiénes son aquellos que se presentan ante su vista es recogida numerosas veces por Levi, preguntándose sobre quién es cada uno dentro del Lager y cómo será fuera. Como señala Ángel Crespo, en la *Comedia* se producen una serie de metamorfosis progresivas o regresivas, en función del pecado que cada uno ha cometido (el *contrapasso*) y de si se es condenado a la perdición o se está a la espera de la transformación de los santos,

---

<sup>44</sup> Véase Charles Taylor, *Las fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, traducción de Ana Lizón, Paidós, Barcelona, 2006 [1989]. Los tres bienes morales que Taylor asocia con la identidad moderna son la autonomía, la ausencia de sufrimiento y la afirmación de la vida ordinaria. No es necesario decir que en Auschwitz los tres ideales se derrumban: la experiencia de Levi enfatiza la pérdida de voluntad del individuo, un sufrimiento sin sentido e inevitable y una vida ordinaria en la cual el sufrimiento es cotidiano y extingue la vida del prisionero.

<sup>45</sup> Como dice E. R. Curtius, “son los dos únicos mortales cuyo viaje a ultratumba Dante considera auténticos”. Ernst Robert Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, traducción de Margit Frenk y Antonio Alatorre, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1955, p. 514. En el caso de Pablo de Tarso, más que de un descenso a los infiernos, la fuente originaria novotestamentaria nos habla de una ascensión a los cielos (Segunda carta a los corintios, 12). Pero la imaginación popular también le atribuyó un descenso a los infiernos.

<sup>46</sup> Falconer señala cinco cronotopos temporales en la obra de Primo Levi: los umbrales que cruzan el infierno, Auschwitz como educación, el juicio en el infierno, el mundo visionario y el viaje por mar y el naufragio. Rachel Falconer, *Hell in Contemporary Literature: Western Descent Narratives since 1945*, *op. cit.*, en concreto el capítulo 3: “Auschwitz as Hell”, pp. 63-88.

ya que el hombre es un ser sujeto a cambios, “es transmutable de toda guisa”<sup>47</sup> (Purg. V, 97-99). La metamorfosis del hombre en la obra de Dante se compara con la de los insectos. El hombre es gusano o larva en este mundo, crisálida en el otro (especialmente en el Purgatorio) y ser completo o *imago* una vez resucitado y transformada en inmortal su carne. Los personajes de Levi, tanto prisioneros como opresores, también esperan una transformación tanto al ingresar en el Lager, como una vez fuera de él. *Si esto es un hombre* es, pues, la pregunta ante la larva que es todo hombre.<sup>48</sup>

Los diversos personajes que analiza Levi son personajes que vivieron con él en el Lager, pero que también adquieren el carácter de *figuras*, siguiendo el sentido alegórico que para Dante tenían muchos personajes y sucesos de la antigüedad: un suceso o personaje histórico que adquiere dimensiones que van más allá de ella y que alcanza su “consumación” en aquella realidad histórica o personaje al que apunta, como el *týpos* desarrollado en el Nuevo Testamento.<sup>49</sup> Por tanto, lo que Levi destaca de las situaciones y los personajes no es tanto su vida entera, sino los actos y los gestos reales, que son también figuras simbólicas en un análisis no sólo retrospectivo, sino también prospectivo, como advertencia, desvelando posibilidades futuras.

## 5. LA DESHUMANIZACIÓN DEL HOMBRE

En el capítulo “Al fondo”, Levi habla de la experiencia de deshumanización que iba a tener lugar en el Lager. Y la expresa como ir al fondo, “hacia abajo”, como decía Dante (Inf., XXXII, 117, XVIII, 25). Esa deshumanización se produce en lo físico, pero

---

<sup>47</sup> Citado por Ángel Crespo, *Dante y su obra*, El Acanalado, Barcelona, 1999.

<sup>48</sup> En Purg. X: 121-129, Virgilio le dice a Dante que los cristianos son orgullosos, y que no ven que son larvas hechas para formar la mariposa angélica que mira de frente a Dios. Por ello pregunta Virgilio de qué se enorgullecen si son como insectos mal hechos, como gusanos de forma defectuosa. El carácter de larva abate el orgullo humano. La fuente casi segura de esta imagen es agustiniana (*Tratado sobre el Evangelio de Juan I*, 13) y paulina (1ª Carta a los corintios, 15). Véase Crespo, *op. cit.*, pp. 130-133.

<sup>49</sup> Desde San Jerónimo, se distinguían cuatro sentidos en la lectura de un texto: el literal, el alegórico, el moral y el anagógico. Dante, en el *Convite* (II, 1-13), toma esta distinción. Véase la edición de Giorgio Inglese al *Convivio*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2007 [1993], 5ª ed. En la *Carta XIII*, a Cangrande Della Scala, Dante reduce los tres últimos sentidos al alegórico. No hemos de entender “alegoría” como mera fabulación o como pérdida de todo sentido histórico. Véase Crespo, *op. cit.*, p. 107-111, quien incluye el fragmento clave de la carta. Sobre la *figura*, véase Erich Auerbach, *Figura*, traducción de Yolanda García Hernández y Julio A. Pardos, Trotta, Madrid, 1998 [1967].

también en lo moral, que es lo que está realmente en peligro, pues cuando se consigue lo segundo se puede matar impunemente y lentamente al prisionero.

El transporte desde Italia hasta Auschwitz en tren es un verdadero proceso de aprendizaje. Ya de entrada, la primera enseñanza es que lo más importante es luchar por uno mismo. Esta es la *scelta* que el fascismo no le había enseñado a Levi, y que debe tomar el individuo en solitario, no ya como colectivo, como en su breve período en la Resistencia. El aprendizaje le llevará a saber que en el Lager el primer deber del hombre es luchar por sus intereses con los medios adecuados y que quien se equivoca la paga.<sup>50</sup>

### 5.1. El viaje en tren

El viaje en tren es el inicio de la “justicia” que lo conduce a Auschwitz. Dijo Agnes Heller que “una estación de ferrocarril sirve como metáfora del Holocausto: la estación de ferrocarril de Auschwitz”,<sup>51</sup> y podría valer para todo el siglo como imagen del mal. Pero existía también todo un campo abonado en el imaginario popular sobre la relación del tren con el judío. Si algunos futuristas italianos, como Marinetti, destacaban la velocidad del automóvil, para otros el tren era uno de los símbolos de degeneración, del nerviosismo de los tiempos, que desfiguraba las cosas, al punto que Victor Hugo dijo que las flores ya no eran flores, sino puntos de color.<sup>52</sup> Esta sensación de pérdida de control, de nerviosismo, era la imagen en movimiento del mal de la época, la histeria, que Charcot consideraba que era más frecuente entre los judíos que entre otros grupos, llegando casi a identificar la histeria y el judío.<sup>53</sup>

El tren era también la imagen de la vida burguesa. Autobiografías como las de S. Zweig en *El mundo de ayer*, o de Sandor Marai en *Confesiones de un burgués* o en

---

<sup>50</sup> Los cinco primeros párrafos de este capítulo fueron añadidos en la edición de 1958. Así, los detalles respecto a su detención en Italia no estaban en la edición original. Véase la edición de *Si esto es un hombre* por Alberto Cavaglion, *op. cit.*, p. 11, nota 1, quien opina que ese añadido tal vez se deba también a la influencia de la relectura de *La casa de los muertos* de Dostoievsky.

<sup>51</sup> Citado por Fernando Bárcena, *La esfinge muda: el aprendizaje del dolor después de Auschwitz*, Anthropos, Barcelona, 2001, p. 38.

<sup>52</sup> Véase George L. Mosse, *La cultura europea del siglo XIX*, traducción de José Manuel Álvarez Flórez, Ariel, Barcelona, 2006 [1988], p. 26.

<sup>53</sup> Enzo Traverso señala que el judío era visto como el prototipo del nerviosismo, de la histeria, la enfermedad epidémica de los tiempos modernos, y “tanto la antropología criminal, para clasificar los delincuentes y los obreros en huelga, como muchos estudiosos preocupados por encontrar una explicación científica del «carácter judío», emplearon los estudios de Charcot sobre la histeria”. Enzo Traverso, *La violencia nazi: una genealogía europea*, *op. cit.*, p.135. El énfasis es de Traverso.

¡Tierra, Tierra!, no pueden ser entendidas fuera de este medio de transporte.<sup>54</sup> Como apunta Karl Schlögel,<sup>55</sup> el tren, que formaba parte de los itinerarios de moda para viajar por Europa, y que era símbolo de la aceleración del tiempo (según Koselleck),<sup>56</sup> de lo moderno,<sup>57</sup> acabará transmutándose de un medio de movilización a uno de movilización de masas.

Primo Levi comentaba que el tren siempre era lo primero en los recuerdos del Lager: “No hay diario ni relato entre los muchos que hemos hecho, en donde no aparezca el tren, el vagón sellado, transformado de vehículo comercial en prisión ambulante o incluso en instrumento de muerte”.<sup>58</sup> Pero, para Levi, esto es sólo el comienzo de un espacio-tiempo que se caracteriza por una violencia gratuita que marca el futuro inmediato que espera. Levi recuerda que el Raskolnikov de *Crimen y Castigo* utilizaba la inocencia y el asesinato con una finalidad, aunque se amparara en la doctrina del superhombre. Los vagones con la gente viajando amontonada, sin apenas espacio para respirar, como animales, era una dura realidad, pero lo peor es que eran un símbolo del lugar al que se dirigían: el lugar donde querían convertirlos en aquello que pensaban sus verdugos que eran. En *Los hundidos y los salvados*, cuenta el autor que en una ocasión algunos pasajeros, aprovechando una parada, bajaron del tren para hacer sus necesidades de cuclillas en las vías mismas del tren. La gente que los veía comentaba que realmente debían ser como animales cuando se comportaban así de esta manera (previamente habían improvisado un lavabo dentro del mismo tren): “gente como esta merece el destino que tiene, basta ver cómo se comportan. No son *Menschen*, seres humanos, sino animales, cerdos; está claro como la luz del sol”.<sup>59</sup>

Los prisioneros son cosificados, recontados como “piezas”. Franz Stangl, en la entrevista con Gitta Sereny, afirmó que el no ver a los judíos como seres humanos, sino

---

<sup>54</sup> Véase Sandor Marai, *Confesiones de un burgués*, traducción de Judit Xantus, Salamandra, Barcelona, 2007; ¡Tierra, Tierra!, traducción de Judit Xantus, Salamandra, Barcelona, 2006; Zweig, Stefan, *El mundo de ayer*, traducción de J. Fontcuberta y A. Orzeszek, Acantilado, Barcelona, 2007.

<sup>55</sup> Véase Karl Schlögel, *En el espacio leemos el tiempo*, Siruela, Madrid, 2007, pp. 365 y ss.

<sup>56</sup> Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, traducción de Faustino Oncina Covas, Pre-Textos, València, 2003 [2000], pp. 60 y ss.

<sup>57</sup> “Moderno”, neologismo procedente del latín medieval de Casiodoro, derivado del adverbio de tiempo *modo*, tiene el significado de aquello sucedido “hace un instante” o “inmediatamente después”; es, por tanto, lo que se escapa constantemente. Éste es el sentido explicado por Enrique López Castellón, *Simbolismo y bohemia: la Francia de Baudelaire*, Akal, Madrid, 1999, p. 63.

<sup>58</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, traducción de Pilar Gómez Bedate, Muchnik editores, Barcelona, 1989, p. 93.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 96.

como carga, le facilitaba su labor.<sup>60</sup> Lo mismo encontramos en la biografía de Rudolf Höess: la deshumanización permitía así matar la piedad, la compasión. Era más fácil ejecutar la tarea, hacer bien la labor, según el ex comandante de Auschwitz.<sup>61</sup>

El lugar a donde se dirigen las víctimas es “ahí abajo”, el *giu* de Dante para referirse al infierno. Se abrían las puertas del vagón y tal como iban bajando se producía el momento terrible de la selección donde se juzgaba si uno podía o no trabajar. Más tarde, las selecciones fueron más arbitrarias. Y sólo disminuyeron al aproximarse el final de la guerra. En medio de esta vorágine de destrucción, Levi se fija y deja memoria de Emilia, una niña de tres años, dentro del “nosotros” (en contraste a la “masa oscura” que percibían los alemanes), y ante la llegada a la puerta de Auschwitz señalada por el Caronte alemán que les pide dinero.

## 5.2. La destrucción del hombre y la creación del prisionero

El proceso “hacia el fondo” sigue en el siguiente capítulo con la llegada al Lager. Las escenas de humillación y de deshumanización son presentadas como si de una obra de teatro absurda se tratara. El siguiente paso, descrito también magistralmente por Primo Levi, es el desnudarse, como si se tratara de una burla, de una gran *macchina* para reírse de ellos (expresión que probablemente sea un préstamo de la versión de Edipo de Cocteau: *La maquina infernal*). En el *Gorgias* y el *Fedón* de Platón los muertos ante el juicio han de comparecer desnudos, símbolo de no poder camuflarse, sin ornamentos, para mostrar lo que realmente ha sido una persona. Pero también la tradición bíblica tiene mucho que decir. El pecado de Adán y Eva les hace sentir desnudos: no pueden esconderse de sus actos. El mundo del Lager es un mundo en el que se invierte el orden: primero se produce la consecuencia, después el pecado original. El juicio es sobre aquello que se ha decidido previamente que uno sea.

Este proceso sigue en todos los detalles de la vida en el campo. Los zapatos eran hechos a propósito para dificultar el caminar y, especialmente, para sacar de la cabeza la tentación de escapar (algo realmente difícil). Además, los presos habían de escoger entre un montón, sin que hubiera una oferta lógica en función de las medidas de cada

---

<sup>60</sup> Stangl comenta esta impresión tras decir que años más tarde, huido en Brasil, recordó el pasado al parar el tren cerca de un matadero de animales. Véase Gitta Sereny, *op. cit.*, pp. 200-201, 232 y ss.

<sup>61</sup> Rudolf Höess, *Commandant of Auschwitz*, traducción de Constantine FitzGibbon y Joachim Neugroschel (éste último de la introducción de Primo Levi de 1985), Phoneix, London, 2000 [1951].

pie; por esto, la vida podía depender de escoger con suerte unos zapatos adecuados. A todo esto podríamos añadir el corte de los cabellos, las condiciones para dormir, etc. Más adelante, el autor enfatiza la reducción de hombre a animal en el acto de comer, expresado en el propio lenguaje: el Kapo les llama para comer rápido (el *fressen* de las bestias), sin sentarse a la mesa y compartir, como en el comer humano (*essen*). La perversión nazi llegaba al punto de relacionar el comer y el defecar. Muchas veces la escudilla donde se comía era también donde se defecaba.<sup>62</sup>

Les han quitado todo: ropa, zapatos, cabellos; también la posibilidad de hablar, de ser escuchados y entendidos. Incluso les querían quitar el nombre. Por esta razón, Primo Levi deja constancia de nombres como el de Emilia. Los recuerdos de la familia, de los amigos, acaban casi perdiéndose por las preocupaciones cotidianas. Es eso precisamente lo que sí poseen aquellos a los que se dirige Levi en el poema inicial de *Si esto es un hombre*. Para los prisioneros, esa pérdida constituye el paso previo a “perderse a sí mismo”, haciéndose así el autor, tal vez, eco de una expresión que aparecía en Papini y en la literatura de la crisis de “fin de siglo”.

Y aquí viene uno de los textos más impresionantes de Levi, cuando dice que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esa destrucción del hombre, algo que repetirá en el capítulo sobre las selecciones humanas. Es una infabilidad que recuerda, sin duda, las palabras de Dante en el último canto del Paraíso (XXXIII, 55-57) para expresar la visión de la gloria del Creador. Levi no puede expresar la demolición del hombre, que también está fuera del tiempo. Pero la infabilidad no lleva al silencio ni al poeta florentino ni al superviviente piomontés. Levi se rebelará, de manera especial, en el capítulo sobre la comunicación en *Los hundidos y los salvados*, contra las teorías de la incomunicación, de moda en la década de los 70 en Italia y que Levi ejemplifica en películas como *El Desierto rojo* de Antonioni.<sup>63</sup> Quedarse en ello sería perpetuar lo que pretendían los nazis al crear el Babel de Auschwitz, donde el no saber alemán te podía matar, y reducir así la expresión del hombre a necesidades fisiológicas.<sup>64</sup> También cabría incluir aquí la incomunicación que producen las obras de los que Levi califica

---

<sup>62</sup> Primo Levi, *Se questo è un uomo*, *op. cit.*, pp. 75-76. También vuelve sobre ello al hablar de la comunicación, en el capítulo cuarto de *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>63</sup> Véase el capítulo 4 de *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, pp. 77 y ss. Levi subraya que, sin embargo, en la propia película los personajes tienen la voluntad de comunicación, aunque hablen lenguas distintas.

<sup>64</sup> Levi expone la pretensión nazi de la confusión de lenguas, de la inutilidad del lenguaje, como medio de perpetuar las reacciones pavlovianas. Pero eso no es una condición ontológica que imposibilite la comunicación humana. Véase *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 82.

como “poetas oscuros”, como Celan, Trakl o el mismo Ezra Pound, o escritores como Kafka (aunque los admirara a todos, especialmente al primero de ellos)<sup>65</sup>. El superviviente quiere poner orden en el caos, no multiplicarlo con la escritura, aunque, como señala Cesare Cases, Levi simplifica demasiado al reducir la escritura de los poetas señalados a un pre-suicidio, o al estertor de la muerte.<sup>66</sup> Pero Primo Levi quiere enfatizar que, aunque hay que comunicar para liberarse de la angustia, como si del diván de Freud se tratara, hay que intentar hacerlo sin descargar toda la ansiedad sobre el otro, contagiándolo.<sup>67</sup> Por ello, a veces Levi guarda silencio sobre algunas cosas de las que cree que es mejor que no quede memoria, pero quiere dejar constancia de algunas de ellas, como la niña Emilia o el niño Hubrinek en *La tregua*, para que no caigan en el olvido, en una combinación entre el hablar y el callar.<sup>68</sup>

La descripción austera de Auschwitz, sin morbosidad ni pornografía de la violencia, quiere ser una señal al lector, no para que se ponga en el lugar de quien experimenta esos horrores, sino para que pueda entrever algo de esa experiencia, siendo consciente de que muchas cosas se le escaparán. Dice así Levi:

Entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua carece de palabras para expresar esta ofensa, la demolición de un hombre. En un momento, con intuición casi profética, la realidad es revelada: hemos llegado al fondo. Más abajo no se puede andar: condición humana más mísera no existe, y no es pensable.<sup>69</sup>

Por ello, el autor, el superviviente, se dirige a nosotros, y nos pide que nos imaginemos un hombre así:

Imaginad un hombre a quien, junto a las personas amadas, le es arrebatada la casa, sus costumbres, su ropa, todo en fin, literalmente todo cuanto posee: será un hombre vacío, reducido a sufrimiento y necesidad, privado de dignidad y discernimiento, porque sucede fácilmente, a quien ha perdido todo, de perderse a sí mismo; hasta el punto que se podrá

---

<sup>65</sup> Véase “Dello scrivere oscuro”, en Primo Levi, *L'altrui mestiere*, Einaudi, Torino, 1998, pp. 49-55.

<sup>66</sup> Véase Cesare Cases, “L'ordine delle cose e l'ordine delle parole”, en Ernesto Ferrero (ed.), *Primo Levi: Un'antologia della critica*, op. cit., pp. 5-33.

<sup>67</sup> “Perché si scrive?” en Primo Levi, *L'altrui mestiere*, op. cit., pp. 31-34.

<sup>68</sup> Véase, al respecto, el artículo de Robert S.C. Gordon: “Per un'etica comune: Le virtù quotidiane di Primo Levi”, en Enrico Mattioda, *Al di qua del bene e del male: La visione del mondo di Primo Levi*, FrancoAngeli, Milán, 2000, pp. 87-107.

<sup>69</sup> Primo Levi, *Se questo è un uomo*, op. cit., p. 23.



con corazón ligero decidir sobre su vida y su muerte fuera de todo sentido de afinidad humana; en el caso más afortunado, en base a un puro juicio de utilidad. Se comprenderá entonces el doble significado de la palabra “Campo de aniquilamiento”, y será claro que cosa entendemos expresar con esta frase: yacer al fondo.<sup>70</sup>

El carácter del hombre superfluo, necesario, sustituible, queda definitivamente creado cuando se efectúa el bautismo que supone el tatuaje de un número en el cuerpo (hecho que para los judíos estaba prohibido por la ley mosaica, como está escrito en Levítico 19:28, hecho que les diferenciaba de otros pueblos): el hombre llegado al Lager se ha convertido en un simple número, en un prisionero (*Häftling*). Ha perdido el nombre, algo que para un químico y para un judío revelaba la esencia de las cosas.<sup>71</sup> Gracias a la “ciencia de los números” de Auschwitz, el hombre crea un mundo de nuevos hombres, y el *Häftling* Primo Levi dice: “mi nombre es 174.517”.<sup>72</sup> En *Los hundidos y los salvados*, en el capítulo en que habla del lenguaje en el Lager, Levi comenta que cuando un Kapo contó cuarenta y dos hombres, en seguida un SS le rectificó: había contado cuarenta y dos hombres prisioneros.<sup>73</sup> El tatuaje se convierte en la manera bárbara de difuminar una señal distintiva de la identidad judía.

### 5.3. La creación del nuevo mundo como caos

Como hemos comentado anteriormente, Levi presenta toda la obra como si de una obra de teatro se tratara. Ello se muestra en diversas escenas marcadas por el abrir y cerrar puertas que lleva, en cada movimiento, a una nueva situación incomprensible. Esto es especialmente significativo en el capítulo “Al fondo”. Las escenas iniciales se desarrollan ante el estupor de la multitud que llega en tumulto y asustada. El proceso de deshumanización que hemos descrito es situado entre dos escenas relacionadas con la sed y con dos preguntas.

Los prisioneros, tras haber llegado y presenciar cómo los separan, en medio de la noche, son llevados a una habitación donde permanecen horas y horas. Están en una sala, con un grifo que gotea del cual no pueden beber, mientras el tiempo pasa “gota a

---

<sup>70</sup> Primo Levi, *ibíd.*, p. 23.

<sup>71</sup> Sobre la importancia de los nombres en Levi, véase Enrico Mattiotta, *L'ordine del mondo: Saggio su Primo Levi*, Liguori Editor, Napoli, 1998, pp. 21-35.

<sup>72</sup> Primo Levi, *Si això és un home*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>73</sup> Véase *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 80.

gota”. Dice Levi que ésta sería una imagen del infierno hoy. La otra escena se produce cuando el ya *Häftling* 174.517 quiere beber y es impedido. Ambas referencias enmarcan un universo distinto y cerrado, desprovisto de sentido y de posibilidad de comprensión, en que sólo hay interrogantes sin respuestas. La primera referencia a la sed está enmarcada por la pregunta del opresor: ¿quien habla alemán?, lengua que pocos conocían, lo cual podía llevar a la muerte al no poder orientarse ahí dentro. Como dice Levi, esta demanda no es la de compartir una lengua, sino la de obedecer o morir. Este es el sentido de la segunda escena, la que cierra el proceso de deshumanización, que está enmarcada por la respuesta que un prisionero le da a Levi al preguntar éste por qué no puede beber agua: “aquí no hay porqué”, sólo queda obedecer.

El aprendizaje en Auschwitz irá ligado en la obra al “aquí no hay porqué”. Al no querer admitir las cámaras de gas, Schmulek, un prisionero polaco, le dirá a otro compañero, en referencia a Levi, que “no quiere comprender”.<sup>74</sup> Por eso, los veteranos suelen ser los que hacen menos preguntas, simplemente responden con el “Jawohl” que implica la certeza de la obediencia. Cuando sea un veterano, también Levi llegará a la conclusión de que su sabiduría consiste en “no intentar comprender”.<sup>75</sup> Esta incompreensión, esta falta de razones, al contrario que en Dante, marca así la entrada en la “casa de los muertos”, la alusión más clara a la obra de Dostoievsky que recorre *Si esto es un hombre*.

Después de la iniciación del tatuaje, Levi pasará a describir la cartografía del Lager, es decir, el espacio-tiempo del campo de exterminio que no es ya el humano. La reflexión, el experimento mental al que es sometido el lector para preguntarse “si esto es un hombre”, viene acompañado por las indicaciones del narrador acerca de la desposesión de sí mismo, al afirmar que no siente el cuerpo como suyo, que padece el hambre crónica del Lager (distinta a cualquier hambre de fuera), que tiene los pies dañados, el vientre hinchado, etc. No en vano, otro escritor que pasó por los campos nazis, Piero Caleffi, titulaba su libro *Si fa presto a dire fame*. Si se siente sin cuerpo, es porque ya no hay distancia entre el individuo y su cuerpo: son la misma cosa, lo que Levinas denominó una “adherencia absoluta”.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Primo Levi, *Si això és un home*, op. cit., p. 63.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>76</sup> Emmanuel Levinas, en un escrito del 1934, acabado de llegar Hitler al poder, comenta que un rasgo distintivo de la cultura occidental ha sido considerar el alma como una realidad humana que está en lucha con el cuerpo. Pero esta lucha no es entre un yo y un no-yo, porque en el mismo dolor nos reconocemos

El cuerpo reducido a necesidad es intercambiable con cualquier otro; es un cuerpo vacío de propiedad, de identidad y diferenciación. Es el espacio puro. En este universo el tiempo ha desaparecido como sucesión temporal, no es el “entre” del tiempo de los hombres en que podemos situar los acontecimientos, como en la física aristotélica, ni tampoco el tiempo heideggeriano del proyecto humano. El capítulo prácticamente acaba diciendo que el pasado y el futuro se han borrado como en una esponja. El tiempo es siempre el mismo, como la gota del grifo que no cesa, igual e idéntica a sí misma, inmutable como un motor inmóvil. No es “pensable” condición humana más miserable. La muerte única y propia, como en los poemas de Rilke, o la posibilidad ineludible de Heidegger, no tiene lugar en el Lager. La muerte en serie, despersonalizada (“anónima” dice Levi), como cuerpos sin más, como *figuren*,<sup>77</sup> es el punto culminante del campo de exterminio.

#### 5.4. La coraza moral: la lección de Steinlauf y la pérdida de voluntad

¿Hay salida a este universo del caos? ¿Hay ventanas además de puertas? En el capítulo titulado “Iniciación”, añadido a la edición de 1957, Levi habla de la lucha contra esa deshumanización. Dice Levi que hasta en los lavabos había letreros con estereotipos para referirse al que cuida su aspecto físico y al que no lo hace. Steinlauf, hombre de disciplina prusiana, que luchó en la Gran Guerra con el ejército alemán, y murió en los momentos de la liberación por los rusos, le enseña a Levi la necesidad de lavarse por “dignidad y propiedad” (dice el texto original), como síntoma de vitalidad residual y como instrumento de supervivencia para así dar testimonio de Auschwitz. Hay que salvar “el esqueleto, el almacén, la forma de la civilización”<sup>78</sup>. Sólo queda la facultad de negar el consentimiento a ese proceso de deshumanización. Levi, sin

---

en el cuerpo. Lo que es propio del hitlerismo –la visión profética de Levinas es sorprendente– es que el cuerpo deja de ser un accidente para convertirse en una “adherencia absoluta”. El encadenamiento al cuerpo reduce el ser humano a necesidad, impide la capacidad de distanciarse de sí mismo. Véase, Emmanuel Levinas, “La filosofía del hitlerismo”, en M. Beltrán, J.M. Mardones, Reyes Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Riopiedras, Barcelona, 1998.

<sup>77</sup> Como ha remarcado V. Klemperer, eso eran los muertos para Himmler. Tomo la referencia de Joan-Carles Mèlich, *La ausencia del testimonio: ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*, Anthropos, Barcelona, 2001, p. 42, nota 21.

<sup>78</sup> *Se questo è un uomo*, op. cit., p. 35. Estamos también ante un eco del humanismo clásico, también de Dostoievsky y, tal vez, como sostiene Cavaglione, de su educación en el Liceo (especialmente con el *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico Della Mirandola, a cuyo estudio Eugenio Garin se dedicó en la postguerra). Primo Levi, *Se questo è un uomo*, edición de Alberto Cavaglione, op. cit., pp. 67-68, nota 9.

embargo, rechaza esa especie de ética sistemática cuando está en el Lager, aunque dice el narrador Levi que jamás olvidó el sentido de esas palabras, ni entonces ni ahora.

Las palabras de Steinlauf probablemente se refieren al letrero que había en las letrinas apelando al aseo, algo irónico en Auschwitz. La dignidad y la autonomía quedaban reducidas prácticamente a querer afirmar la voluntad propia al hacer las cosas por el deber, no por la orden del otro. Es como una pequeña chispa de esperanza que expresa el sentir del Levi no prisionero de Auschwitz. Pero en el Lager sirve de poco, es el mismo rigor frío de la disciplina germánica.

En los próximos capítulos, Levi enfatiza la pérdida de voluntad de la nueva criatura convertida en *Häftling*. Pero esto sólo es observable desde la distancia. En contraste a los capítulos anteriores, ahora el campo se ve desde las ventanas, no a través de las puertas que convertían lo que ocurría en una absurda obra de teatro. El capítulo “Ka-Be” (término para referirse a la enfermería) relata la estancia convaleciente de Levi allí, un lugar que sólo retenía a los judíos económicamente útiles.

El limbo o tregua que supone la enfermería permite la reflexión y la posibilidad de tomar distancia respecto a lo que ocurre en el campo. Desde dentro del Ka-Be, Levi oye la música infernal ejecutada para el trabajo de los hombres cuyas “almas están muertas”; se han convertido en seres sin voluntad, en “autómatas”. El contraste con la autonomía de la voluntad no puede ser más evidente. Levi compara la condición de este desfile de hombres con una máquina gris, que funciona como una unidad, y que es la prueba más concreta de la victoria de los nazis: como su compañero de trabajo el *Häftling* Null Achtzehn (“Cero dieciocho”), que habla y mira vacío por dentro, que obedece todas las órdenes, y que probablemente irá con la misma indiferencia total hacia la muerte, como los perros amansados de Jack London en *The Call of the Wild*.

El otro “afuera” es el de la ventana de los sueños, un tema que recorre toda la obra, y no sólo el capítulo titulado “Nuestros sueños”. Es una nueva manera de protegerse: “la coraza del sueño”, la “evasión nocturna”, “espalda contra espalda” del compañero (símbolo de incomunicación en Levi),<sup>79</sup> con quien sólo comparte las mismas pesadillas. En los sueños reaparece la vida del campo: uno se siente como si durmiera sobre las vías del tren, incorporando el silbido del tren de la fábrica, pues la fábrica sigue funcionando de noche. Este sueño nos lleva a otro sueño: el sueño en que está

---

<sup>79</sup> Véase respecto a este tema, Roberto Mauro, *Primo Levi. Il dialogo è interminabile*, Giuntina, Firenze, 2009.

relatando todas las cosas que le pasan en Auschwitz: está en la mesa con los suyos, pero no le escuchan. A ello se añade el sueño tantálico de una comida que nunca llega a consumir. Son sueños “sin tregua”, comenzando, apagándose y retornando. Sin duda, los sueños del Lager no son realizaciones de deseos, como sostenía Freud, sino, en todo caso, frustraciones de deseos. Sin embargo, las pesadillas son mejores que la realidad a la que despiertan cada día. Para realizar un deseo en el Lager, hay que inventarlo en vigilia. En el contexto de las selecciones y de la pronta liberación, Levi le explica a Kraus que ha soñado con que éste es escuchado por la familia de Levi, que lo acoge como huésped.<sup>80</sup>

## 6. MÁS ACÁ DEL BIEN Y DEL MAL

Según Ian Thomson, a Primo Levi, al marchar de Turín y ver desde lejos la famosa Mole Antonelliana (edificio destinado originariamente a ser una sinagoga y que actualmente es un museo de cine), le pareció estar despidiéndose del mundo común de los hombres.<sup>81</sup> Es más, lo que Levi encontró en el Lager era tan inesperado que le pareció que entraba en un mundo en que los valores morales tenían que ser colgados a la entrada. Allí no servían. La vida en el Lager implicaba que lo que fuera del Lager te podía costar la vida, allí te la daba; lo que fuera del *Lager* podía salvarte, dentro te podía matar. Así, la falta de piedad, el no rebelarse ante las injusticias cometidas contra uno mismo y contra los demás, el procurarse raciones extra de comida, el compartir entre unos pocos lo que también otros requerían para subsistir, etc., provocaba la negación de los valores básicos que sí valían fuera del campo. El caos de las normas sin sentido, la arbitrariedad que sólo los avezados podían adivinar, junto a la fuerza personal y la suerte, provocaba que muchos consiguieran salir adelante y otros no. Algunos, como decía Bruno Bettelheim, conseguían salvarse pensando que eso no le sucedía a uno mismo, sino a otro yo que no era el verdadero, el auténtico.<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> *Si això és un home, op. cit.*, pp. 155-159.

<sup>81</sup> Ian Thomson, *Primo Levi, op. cit.*, p. 151.

<sup>82</sup> Bruno Bettelheim, “Individual and Mass Behaviour in Extreme Situations”, en *Surviving*, Vintage Books, Random House, New York, 1980.

Tal vez por ello, y recordando irónicamente a Nietzsche (quien se enamoró de la misma torre de la que se despidió Primo Levi y la llamó *Ecce homo*, como el título de su obra que terminó en Turín), Levi tituló el capítulo en que hace este diagnóstico como “Más acá del bien y del mal” para referirse a esta situación de caos, previa a cualquier tipo de mundo moral posible para habitar los hombres. Los sentidos habituales del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, no pueden aplicarse dentro del Lager. Aun cuando Levi probablemente se refería a Nietzsche sólo en el título, no podemos dejar de comparar las palabras de Levi con las de *La genealogía de la moral*, en que Nietzsche entiende el mundo que para Levi es el de la normal “civiltà” como una excepción, fruto de la voluntad de poder.<sup>83</sup> Levi siempre opta por hablar más de “civilización” que de “cultura”, tomando partido por un término más universal que el segundo (más usado éste en las contraposiciones nacionalistas en Alemania en detrimento del primero).

Los que eran hábiles en saber cómo lidiar en estas situaciones, en que no valían las normas morales de fuera del Lager tenían más esperanzas de sobrevivir. La forma de habérselas con la vida o, mejor dicho, con la supervivencia, consistía en saber “organizarse” bien en ese caos, mediante el intercambio de mercancías, como en un sistema capitalista a pequeña escala.

Como han mostrado los extraordinarios análisis del judío alemán Victor Klemperer, “organizar” era una palabra común en la época nazi, no sólo dentro del Lager.<sup>84</sup> Tenía su uso popular, como documenta el mismo Klemperer: desde la reparación de un coche hasta conseguir el jabón de estraperlo en los días de Stalingrado. Pero como lenguaje del régimen pervertía la realidad. Dice Klemperer que, en un principio, hablar de “organizar” era una manera de oponerse al “sistema” racional de la pasada Constitución de Weimar. Lo orgánico, en contraposición, es lo que crece por sí solo, de manera inconsciente y natural, sin necesidad de un orden sistemático.

---

<sup>83</sup> “Hablar en sí de lo justo y lo injusto es algo que carece de todo sentido; en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no puede ser «naturalmente injusto» desde el momento en que la vida actúa esencialmente, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter. Hay que admitir incluso algo todavía más grave: que, desde el supremo punto de vista biológico, a las situaciones de derecho no les es lícito nunca ser más que situaciones de excepción, que constituyen restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida, la cual tiende hacia el poder [...] Un orden de derecho pensado como algo soberano y general [...] sería un principio hostil a la vida, un orden destructor y disgregador del hombre, un atentado al porvenir del hombre, un signo de cansancio, un camino tortuoso hacia la nada”. Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, II, 11, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1981, 6ª ed., pp. 86-87.

<sup>84</sup> Véase el extraordinario análisis de Victor Klemperer en su obra sobre el lenguaje en el nazismo: *The Language of the Third Reich*, traducción de Martin Brady, Continuum, London, New York, 2006 [1957].

Rosenberg, en *El mito del siglo XX*, hablaba del sistema político nazi como “organización”, como “totalidad orgánica”. Así, “organizar” venía a ser sinónimo de hacer que las cosas funcionaran en el cuerpo de la nación.

G. Aly, en *La utopía nazi*, ha estudiado también el “organizar” como forma esencial de la economía de exterminio del Tercer Reich. Aly considera que había una especie de intercambio de favores entre la dictadura y el pueblo con el botín de los países invadidos y de los judíos, lo que repercutía en la exención de impuestos, en subvenciones, beneficios, etc. El pueblo aceptó así los crímenes a gran escala sin sentirse nadie en particular responsable, sin un sentimiento de culpa posterior.<sup>85</sup>

Este uso externo del término se extendió rápidamente hasta llegar al “organizar” en los campos, pero relacionado con la supervivencia. En el contexto del Lager, esto se refería a una amplísima gama de transacciones y situaciones sociales, especialmente al mercado negro que, de forma más o menos amplia, constituía el fondo de la economía de la supervivencia, donde se podían comprar unos gramos más de pan, unos zapatos que calzaran bien, ropa, un cigarrillo o una simple cuchara; se podían obtener beneficios en el trabajo, en el alojamiento, en la enfermería e incluso en las selecciones; hasta llegar a “organizar” música, artículos de lujo y fiestas. El patrón de valor básico era la ración de pan, y por ello dice Levi que el intercambio de comida por mercancías hacía aumentar la salivación en los prisioneros, como en los perros de Pavlov.<sup>86</sup>

El organizar bienes se daba en almacenes y servicios centrales. En Birkenau, los bienes confiscados a los prisioneros y a las víctimas de las cámaras de gas se almacenaban, redistribuían y enviaban a Alemania para financiar la guerra y el exterminio. Otro lugar de comercio era el espacio que habitaban los *Sonderkommandos*, los colaboradores en las tareas funestas de la muerte en las cámaras de gas y posterior incineración de los cadáveres. Pero el lugar por excelencia de intercambio era las letrinas, el lugar del lumpenproletariado.<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> Véase G. Aly, *La utopía nazi: Cómo Hitler compró a los alemanes*, traducción de Juanmari Madariaga, Crítica, Barcelona, 2008 [2005].

<sup>86</sup> *Los hundidos y los salvados*, op. cit., p. 82.

<sup>87</sup> Simon Laks establece esa jerarquía del campo en función del organizar: hay organizadores medianos, grandes y pequeños. Simon Laks, *Melodías de Auschwitz*, traducción del polaco de Xavier Farré Vidal, Arena Libros, Madrid, 2008, [1979], 2ª ed., pp. 86 y ss. La presente edición incluye un prefacio de Pierre Vidal-Naquet de 1991.

La palabra “organizar” era una perversión cínica del lenguaje, molesta para un intelectual como Jean Améry.<sup>88</sup> Algunos presentan el organizar como una redistribución igualitaria de bienes, cuya base era tomar de los alemanes para que entrasen en el campo bienes que mejorasen la condición de los internos. Olga Lengyel dice que se establecía la distinción entre robar al enemigo y hacerlo a un prisionero, pero que esas fronteras no siempre eran respetadas.<sup>89</sup> Algunos también segmentaban la moralidad: no era lo mismo la “organización” entre los presos políticos que entre los comunes. Tampoco hay que olvidar que a veces en pequeños grupos se ejercía un intercambio de dones.

En este “organizar” también participaban los civiles de fuera del Lager e incluso los mandos, algo que contrasta con la decencia de la que se enorgullecía Himmler.<sup>90</sup> Los directores de la Buna, de la fábrica que producía caucho sintético y que pertenecía a la empresa I.G. Farben, castigaban el robo; los SS lo permitían, pero no fuera del Lager. A los civiles se les castigaba por comerciar con los de dentro del Lager, aplicándoles el castigo merecido, el *contrapasso*: se les desnudaba y les quitaban la ropa, se les desposeía temporalmente de todo aquello de lo cual a los judíos se les desposeía permanentemente desde su entrada en el Lager y que formaba parte de la pérdida de dignidad. En el caso de los judíos, sus pertenencias también entraban en el comercio, como algo ya propio del régimen: su propia dignidad era objeto de comercio. Esto se muestra en el valor equivalente entre el ofendido y el que ofende: en el interior del campo, cuando un *Häftling* roba a otro, son castigados tanto el infractor como el afectado. Por ello, se pregunta Levi, dirigiéndose de nuevo al lector, qué parte de nuestro mundo moral podría subsistir ahí dentro:

---

<sup>88</sup> “Al intelectual le hacían sufrir expresiones como [...] “organisieren” con que se aludía a la apropiación indebida de objetos”. Jean Améry, *Más allá de la culpa y de la expiación: Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, traducción de Enrique Ocaña, Valencia, Pre-Textos, 2004 [1977], 2ª ed., pp. 57-58.

<sup>89</sup> La autora distingue entre robar a los alemanes y robar en general. Era un acto de solidaridad social. Pero el término “organizar” fue también usado como excusa para cualquier robo, borrándose las diferencias sociales, de modo que “en Birkenau [...] sólo los seres humanos dotados con excepcional resistencia moral podían permanecer honestos y buenos”. Olga Lengyel, *Five Chimneys*, Academy Chicago Publishers, 1995 [1947], p.110.

<sup>90</sup> Aunque en los distintos campos de Auschwitz las relaciones y la forma de organizar presentaban diferencias, tenían como punto común la incrustación en las jerarquías del campo. Esta organización no sólo afectaba a los prisioneros, sino a todas las cadenas de mando, incluyendo los SS. Así, se produjo una investigación por parte de un juez especial de las SS, Konrad Morgen, que precipitó la caída del jefe de la Sección Política del campo, Maximilian Grabner, en otoño de 1943. Véase, al respecto, Paz Moreno Feliu, *op. cit.*, p. 147.



Querríamos ahora invitar al lector a reflexionar sobre qué sentido pueden tener en el Lager nuestras palabras “bien” y “mal”, “justo” e “injusto”; que juzgue cada uno, en base al cuadro que hemos delineado y a los ejemplos arriba expuestos, cuánto de nuestro común mundo moral puede resistir más acá del hilo espinado.<sup>91</sup>

## 7. LOS HUNDIDOS Y LOS SALVADOS

Levi se hace una pregunta nada inocente: ¿Debe quedar alguna memoria de esta condición humana excepcional? El Lager, como una gran experiencia biológica y social, ofrece datos de observación e interés para el estudio de la naturaleza humana. Pero Levi advierte que no se pueden sacar conclusiones y aplicarlas al ser humano en general fuera del Lager, oponiéndose a tesis como la de Hobbes sobre la condición del hombre previa a formar parte de la sociedad civil. Pero en la situación “extrema” los instintos sociales quedan reducidos al silencio: sólo vale la supervivencia.

Jugando con las palabras del Evangelio (Mateo 13:12), Levi dice que a quien tiene mucho, le será dado más; y a quien tiene poco, también eso le será quitado; para mostrar así que la salida del Lager pasa por aplicar la lección de mirar por uno mismo. En el Lager sólo hay dos categorías de hombres: los hundidos y los salvados. Las palabras de Levi no dejan de remitir a los debates sobre el nuevo hombre en el contexto del fin de siglo, del nihilismo y la degeneración, de la esperanza regeneradora de la Gran Guerra, en un marco cultural en el que los hombres eran clasificados binariamente: optimistas y pesimistas, degenerados y normales, el último y el nuevo hombre, etc. El “más acá del bien y del mal” no muestra lo que realmente el hombre es en el fondo, sino lo que el hombre tiene que hacer para seguir viviendo. Es más, el Lager muestra el resultado de todas las filosofías y políticas que buscaban un nuevo hombre: en mitad del siglo XX, el hombre ya sólo se entiende en términos de hundido o salvado. Así se establece la paradoja de que el hombre sólo perdiendo lo que le permite vivir con los otros como hombre puede seguir siendo, al menos en cuanto ser físico, hombre. Por ello, como dice el autor en la edición escolar de la obra, el término “salvado” es claramente irónico.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> *Se questo è un uomo, op. cit.*, p. 78.

<sup>92</sup> Véase la edición de Cavaglion de *Se questo è un uomo, op. cit.*, p. 150, nota 12.

Los términos que definen esa dualidad remiten a Dante. El término “hundido” lo encontramos en la primera parte de la obra, en el círculo de los adivinos (Infierno 20,3). Allí, los hombres andan hacia atrás, y la piedad está muerta para ellos. Los adivinos son los que cierran la historia de cada hombre, la ven ya como terminada. Levi señala en este capítulo a los hundidos como los que ya están muertos en vida, es decir, sin historia o, en otras palabras, con la historia ya acabada, igual a la de los otros hundidos intercambiables. El término “salvados” aparece también en el Infierno (IV, 63), en el capítulo del limbo, donde el poeta pregunta respecto a los personajes salvados del Antiguo Testamento como, por ejemplo, los patriarcas: si éstos salieron de ese lugar por sus méritos o por los de otro (849,50). Esta duda permitirá en *Los hundidos y los salvados* transitar de la dualidad hundidos/salvados a la de afortunados/desafortunados (o ponerlas en relación directa), al negar mérito alguno a la salvación física.

La imaginería bíblica la sigue desarrollando Levi al decir que el camino de perdición es amplio y sólo uno; los caminos de la salvación son muchos, difíciles e impensados. Levi destaca dos vías principales para pertenecer a los salvados: la de los prominentes, los que ostentan algún privilegio, y la de quienes, no favorecidos por el destino, siguen la vía de la lucha diaria por sobrevivir.<sup>93</sup> Entre los prominentes hay diversos tipos de cargos, pero Levi se centra en los prominentes judíos como un producto típico del Lager, como si en ellos culminará “la tradición y educación de hostilidad hacia el extranjero, para hacer monstruos de la insociabilidad y de la insensibilidad”.<sup>94</sup> Para el segundo recurso, había tantos caminos como caracteres humanos. Hay los que luchaban matando la piedad, la dignidad y toda luz de la conciencia: “sobrevivir sin haber renunciado a nada del propio mundo moral, fuera de grandes y directas intervenciones de la fortuna, sólo fue concedido a unos pocos: de la medida de los santos y los mártires”.<sup>95</sup>

---

<sup>93</sup> Dice Levi que en este proceso de selección natural, a partir de las estadísticas de 1944, se llega a la conclusión de que sobreviven: 1) Médicos, cocineros, amigos de alguna autoridad, etc. 2) Individuos especialmente despiadados, fuertes e inhumanos con cargos como los Kapos, etc. 3) Los que, sin tener funciones especiales, sabían organizar. Véase Primo Levi, *Si això és un home*, op. cit., p. 108.

<sup>94</sup> *Si això és un home*, ibíd., p. 110.

<sup>95</sup> Primo Levi, *Se questo è un uomo*, op. cit., pp. 83-84.

## 8. EL MUSULMÁN

Fuera de estas posibilidades comentadas, sólo queda convertirse en un *musulmán*: un ser que parece un cadáver ambulante, moviéndose sin voluntad, casi sin conciencia. La imagen del *musulmán*, tal como la describe Levi, recuerda a los hundidos de Dante. Pero el origen del término es incierto. Parece que se originó en Auschwitz y de allí pasó a otros campos. Algunos estudiosos del tema consideran que tal vez sea por el fatalismo, la aceptación del destino; otros por el parecido con la posición del musulmán en las oraciones, con su cuerpo balanceándose.<sup>96</sup>

Reye Mate explica el proceso que lleva a ese estado, a partir de los estudios de Zdzislaw Ryn y Stanislaw Klodzinski. Éstos distinguen una primera fase de adelgazamiento general, con astenia muscular y pérdida progresiva de energía. Una vez se ha perdido un tercio del peso, el aspecto físico cambia radicalmente, siendo visible en la cara y en la piel, que queda a merced de cualquier infección. En este momento, el enfermo se hace indiferente a la vida y a la muerte. Llegados a este punto de abandono, el *musulmán* “no poseía ya un resquicio de conciencia donde bien y mal, nobleza y vulgaridad, espiritualidad y no espiritualidad se pudieran confrontar. Era un cadáver ambulante, un haz de funciones físicas en su agonía”.<sup>97</sup> Sofsky habla de ellos como un tercer reino de “muertos en vida”.<sup>98</sup>

Cuando podían, estos cadáveres ambulantes se retiraban a las letrinas, aquejados de constante diarrea. Muchos permanecían en su propio excremento. Llegaban a tener que mover los pies con las manos. No eran dueños de su cuerpo, ni de su alma. Perdían su memoria y su capacidad de concentrarse, así como la anticipación del futuro. La mirada se dirigía sólo a lo que tenían delante. Eran presencia sin rostro. Levi habla de

---

<sup>96</sup> A veces el nombre era otro: *Gamel* (“escudilla”), por referencia a que la comida era su único interés en Majdanek, *Krteiner* (“cretinos”) en Dachau, *Krüppel* (“lisiado en función de su inmovilidad”) en Stutthof, *Schwimmer* (“que se mantienen a flote haciéndose el muerto”) en Mathausen, *Müde scheichs* (“entontecidos”) en Buchenwald, *Schmuckstücke* (“alajitas”) en el campo de mujeres de Ravenbrück. Véase, al respecto Wolfgang Sofsky, *The Order of Terror: The Concentration Camp*, traducido por William Templer, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1997 [1993], p. 329; Daniel Feierstein, *El genocidio como práctica social*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2007, p. 365; y Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, traducción de Antonio Gimeno Cuspina, Pre-Textos, Valencia, 2000 [1999], pp. 44-46.

<sup>97</sup> Reyes Mate, “Primo Levi, el testigo. Una semblanza en el XX aniversario de su desaparición”, en Eduardo Madina, Reyes Mate, Juan Mayorga, Miguel Rubio, José A. Zamora, *El perdón virtud política: en torno a Primo Levi*, Anthropos, Barcelona, 2007, p. 17.

<sup>98</sup> Wolfgang Sofsky, *op. cit.*, p. 200.

ellos como seres que caminaban y se fatigaban en silencio, sin fuerzas siquiera para quitarse la vida.<sup>99</sup> Constituían el “nervio del campo”,<sup>100</sup> la masa anónima renovada constantemente e idénticamente, los no-hombres, que Levi no sabe si llamar vivos o muertos, porque no pueden comprender su muerte. No tienen historia, porque todos tienen la misma.

Pero la figura del *musulmán* tiene sus precedentes. Omer Bartov ha destacado el papel de la Gran Guerra como condición de posibilidad de la Segunda Guerra Mundial y de la política nazi de exterminio, y considera que la figura del *musulmán* encuentra su precedente en los hombres deshumanizados de las trincheras, así como en el anonimato del soldado desconocido.<sup>101</sup> Los que volvieron destruidos psicológicamente, se encontraron con una gran incompreensión y con una gran dificultad para explicar y narrar lo sucedido. A pesar de los distintos nombres, se trataba de un fenómeno común a los contendientes. En Inglaterra, se denominó a ese estado *shell shock*; en Francia, “histeria de guerra” (también *commotion par obus*), término que implicaba una dimensión más física, de herida; y, en Alemania, *Kriegneurosen*. El término inglés *shell*, que se popularizó rápidamente, alude a uno de los posibles sentidos que tiene, al menos en Levi, el cadáver ambulante: el del “hombre caparazón”, u “hombre concha”.<sup>102</sup>

El tratamiento de estos casos iba ligado a una concepción de la salud de la nación y su deterioro, entre cuyas causas aparece la debilidad de la voluntad y el judío. Esto se dio especialmente en Alemania, donde se desarrolló toda una medicalización de la sociedad y de la guerra. En el discurso psiquiátrico, la piedad y la disciplina eran

---

<sup>99</sup> Améry escribió también sobre el suicidio, y comparó la alternativa entre el suicidio o continuar viviendo por no tener valor para suicidarse con la situación del *musulmán* que no podía ni siquiera echarse contra las alambradas para morir. Jean Améry, *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*, traducción de Marisa Siguán Boehmer y Eduardo Aznar Anglés, Pre-Textos, Valencia, 1999 [1976], pp. 87- 88 y 151-152.

<sup>100</sup> *Se questo è un uomo, op. cit.*, pp. 108-109.

<sup>101</sup> Véase Omer Bartov, *Mirrors of Destruction: War, Genocide and Modern Identity, op. cit.*

<sup>102</sup> Charles Myers fue el primero en usar el término de forma más oficial, aunque el término ya era usado popularmente. Véase Fiona Reid, *Broken Man: Shell Shock, Treatment and Recovery in Britain 1914-30*, Continuum International Publishing Group, London - New York, 2011, p. 26. Para el trato de estas reacciones de los soldados en Alemania, Paul Lerner, *Hysterical Man: War, Psychiatry, and the Politics of Trauma in Germany, 1890-1930*, Cornell University Press, New York – London, 2003. Para el caso de Italia, Antonio Gibelli, *L'officina della guerra: La Grande Guerra e le trasformazioni del mondo mentale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, 3ª ed. Los textos del congreso de psicología realizado en Budapest, en 1918, sobre este tema, están recogidos en Sigmund Freud, Sandor Ferenczi, Karl Abraham, *Sur les névroses de guerre*, traducción del alemán de Olivier Mannoni, Ilse Barande, Judith Dupont & Myriam Viliker, Payot & Rivages, Paris, 2010.

tratadas como opuestas, incluso en términos de género: la primera era algo femenino, mientras que la disciplina era algo masculino. Algunos autores, como Gaupp, etiquetaron como “mentalmente y moralmente inferiores” a los hombres que carecían de la voluntad de recuperarse y que resistían la intervención médica. En la cura se trataba siempre el tema de la voluntad: uno de los métodos más usados, el del shock eléctrico, o “cura de Kaufmann”, consistía en un “conflicto de voluntades” entre el doctor y el paciente hasta que se impusiera la del primero.<sup>103</sup> Para muchos, la cura de numerosos pacientes durante este tiempo constituía la prueba de la falacia de la neurosis de guerra que era muestra de una perturbación social.<sup>104</sup>

Por ello, no debemos sorprendernos ante las palabras de Stangl, en sus memorias con Gitta Sereny, respecto a la impotencia de quienes morían en Treblinka, aquellos que veía como “carga”. No menciona a los *musulmanes*, pero el tipo de hombre sin voluntad es el mismo. Decía Stangl que eran “gente con la que no había terreno común, no había posibilidad de comunicación –así es como nace el desprecio”.<sup>105</sup> De ahí la comparación con los “lemmings”, los roedores que se precipitan al mar y mueren por la falta de voluntad de vivir, por haber perdido la chispa de la vida.<sup>106</sup>

El *musulmán* representa, como decía el mismo Levi, la obediencia absoluta, como si fuera un cadáver.<sup>107</sup> Levi liga la obediencia cadavérica con el hombre tecnológico y científico que se ha divorciado de la moral. En *Defecto de forma*, en un relato titulado “Nuestras bonitas fichas”, un centro administra y planifica la realidad mediante unas fichas. Casualmente aparece una titulada “Hombre”, y en ella se

---

<sup>103</sup> Había que hacer ver que la cura era inevitable, por tanto se trataba de imponer la voluntad médica a la del paciente. Se trataba de un “contra-trauma”, y lo decisivo era el impacto psicológico de todo el proceso. Véase Paul Lerner, *op. cit.*, pp. 102 y ss.

<sup>104</sup> Muchos médicos asociaron así los revolucionarios y los neuróticos, condenando a ambos como no patriotas. Se hicieron clasificaciones de las características de los revolucionarios. Se citaban los precedentes de las comunas de París o de la revolución rusa de 1905. Karl Bonhoeffer, el padre del conocido teólogo abatido por el nazismo, denunció la revolución no sólo como revolución del proletariado, sino también como revolución de los psicópatas. Posteriormente se rebelaría contra el rumbo que tomaron las cosas con los programas de eutanasia. Véase Paul Lerner, *op. cit.*, pp. 194 y ss.

<sup>105</sup> Gitta Sereny, *Into that Darkness*, *op. cit.*, pp. 232-233.

<sup>106</sup> Primo Levi también habla de los lemmings como símbolo de la voluntad de no vivir. En un relato, en *Defecto de forma*, que se titula “Hacia occidente”, el escritor habla de los lemmings y también de un pueblo del Amazonas, los Arunde, que tampoco tiene la voluntad de vivir siempre. La descripción de los lemmings recuerda a la de los reclusos. Habla de ellos como un “hormigueo gris” o “marea gris”. Primo Levi, *Cuentos completos*, *op. cit.*, pp. 210-219.

<sup>107</sup> La “obediencia cadavérica” es una expresión que se atribuye al ejército prusiano. Pero Michael Burleigh nos comenta su origen en la orden teutónica de los caballeros. Michael Burleigh, *Ethics and Extermination*, Cambridge U.P., Cambridge, 1997, p. 23.

comentan las características de lo que cabe entender bajo tal nombre. Entre los diversos exámenes y pruebas que han de superar los hombres destaca el “test de docilidad”, un test que no es necesario repetir, pues “tal propiedad tiende a aumentar espontáneamente con el tiempo”,<sup>108</sup> a diferencia de las que por la edad se van suspendiendo. Esto es la “obediencia cadavérica”. Levi acaba el relato diciendo que el sistema perdura, sigue vigente en todas las innumerables ramas del trabajo humano, donde se tiene en cuenta “la normalización, la unificación, la programación, la estandarización y la racionalización de la producción”.<sup>109</sup>

En otra historia de *Defecto de forma*, titulada “El siervo”,<sup>110</sup> Levi nos habla del rabino Arie, del gueto de Praga, quien se propone crear un hombre, pero no un segundo Adán, sino un siervo. Quería que fuera fuerte como él, para que cuando él no estuviera defendiera a los judíos. Así creó un golem, mezcla de materia en una apariencia humana y bestial. No le dio mente ni sangre para que no tuviera voluntad, pero sí valor y fuerza. Un día la criatura desobedeció al rabino y empezó a destrozar cosas hasta que ella misma murió. La locura fue desatada por dos órdenes contradictorias: el descansar en sábado y el servir como un cadáver. En esta historia, Levi contrasta el primer hombre, Adán, con el hombre tecnológico, que cuando quiere dejar de serlo ya es demasiado tarde y acaba destruyéndose a sí mismo. Es el hombre que ejemplifica el “malestar de la cultura”, el hombre que vive el conflicto entre la servidumbre y la realización humana.

De estas historias concluimos que, para Primo Levi, el *musulmán*, como resultado de la obediencia cadavérica, es el ideal que persigue la organización y planificación racional que en Auschwitz es llevada al extremo. De ahí que el *musulmán*, no sólo sea la imagen del Lager, sino también de “todo el mal de nuestro tiempo”.<sup>111</sup>

---

<sup>108</sup> Primo Levi, *Cuentos completos, op. cit.*, p. 300.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>110</sup> En Primo Levi, *Cuentos completos, op. cit.*, pp. 241-257.

<sup>111</sup> *Si això és un home, op. cit.*, p. 109.

## 9. EL ENIGMA SOBRE EL HOMBRE

¿Queda algo todavía del hombre en Auschwitz? Levi se aproxima a esta pregunta en toda la obra, pero hay cuatro momentos culminantes que pretenden responder al interrogante planteado.

### 9.1. Edipo en Auschwitz

Las dos primeras aproximaciones importantes están ilustradas con dos figuras de la literatura clásica: Edipo y Ulises. El capítulo “Examen de química” trata del ingreso de Primo Levi en el laboratorio que fabricaba caucho, en el *Kommando* químico, que se convierte así en su camino de salvación, poco antes de ser liberado. En este laboratorio, Levi ingresa mediante un examen, algo que forma otro de los cronotopos a que apunta Falconer.<sup>112</sup> El Dr. Pannwitz alza los ojos y lo mira. No era una mirada entre hombre y hombre, sino una mirada intercambiada a través de los cristales de un acuario (ya al llegar al Lager, Levi describe así este lugar de experimentación sobre el hombre), entre personas que viven en dos medios diferentes. Levi analiza la situación como si se tratara de una situación zoológica: son miembros de dos especies distintas. Pannwitz ve a Levi como perteneciente a un género al que hay que exterminar, pero en el que todavía puede haber algo utilizable.

El privilegiado Levi se siente como Edipo delante de la esfinge. Pero es Pannwitz quien parece detentar con su poder la respuesta a quién es realmente hombre en las condiciones del laboratorio de Auschwitz. Después del examen, Pannwitz escribe el destino de Levi sobre la página blanca. Y el Kapo Alex que, en contraposición al Edipo de pies llagados, tiene los pies ligeros como los diablos de las Malasbolsas de Dante, representando así al hombre bruto, se limpia la mano grasienta en la espalda de Levi.

Pero el escritor también emite su veredicto. Se pregunta, en voz alta, dirigiéndose indirectamente al lector, qué debería ser ese hombre, Pannwitz, fuera del

---

<sup>112</sup> Levi ya contó el examen humillante al entrar en la enfermería. Dice Levi que nunca en su vida había sufrido una afrenta más atroz que ésta. Primo Levi, *Si això és un home*, op. cit., p. 58. Estas experiencias le recordarían un examen, en época de estudiante, en el que fue relegado a la última posición por ser judío. Véase, al respecto, Ian Thomson, *Primo Levi*, op. cit., pp. 96 y ss.

Lager, fuera del laboratorio y de la conciencia indogermánica, una vez acabada la guerra. Si pudiera explicar la naturaleza de aquella mirada, también explicaría la esencia de la gran locura del tercer Reich. Y el gesto del Kapo le sirve como figura, para juzgarlo a él, y a los que fueron como él, grandes y pequeños en Auschwitz y en todas partes. Esto último, sin duda, nos pone en la pista de que la pregunta por el hombre desembocará en el análisis de la zona gris.

## 9.2. El linaje del hombre: el canto de Ulises

“El Canto de Ulises” es, sin duda, uno de los capítulos más conocidos de Primo Levi. El italiano, mientras transportaba la sopa en el barracón, le recita al joven Jean Samuel, apodado por Primo como “Pikolo”, fragmentos de la *Divina Comedia*, explicándole algunas de sus claves, como el *contrapasso*, siguiendo una práctica escolar.<sup>113</sup> Era un modo de compartir una tradición cultural, una experiencia de humanidad en el Lager, episodio que también tiene ecos de Dostoievsky en *Memorias de la casa muerta*.<sup>114</sup> Entre los textos del poeta florentino que Levi quiere recordar se encuentra la historia de Ulises tal como es contada en el capítulo XXVI del Infierno. Ulises pertenece al círculo de quienes han tenido la *hybris* de traspasar los límites. Pero Ulises, para Levi, como en el Renacimiento, es motivo de admiración por su atrevimiento a explorar lo ignoto.

El poema llama a considerar, a examinar (estamos en el mismo cronotopo que en el caso de Edipo), el linaje humano, a no ser como las bestias: “Considerad vuestra simiente/ no fuisteis hechos para vivir como brutos, sino para seguir la virtud y el conocimiento”.<sup>115</sup> Al recitar se olvidan de quiénes son ellos mismos allí y dónde están;

---

<sup>113</sup> Dice Thomson que Levi tuvo que memorizar textos de la *Divina Comedia*. Era un ejercicio escolar en que los chicos debían mostrar su conocimiento de Dante al decir uno una parte y otro tener que continuarla. Ian Thomson, “The Genesis of *If this is a man*”, *op. cit.*, p. 49.

<sup>114</sup> Un reo aprende a leer y a escribir en ruso gracias a la lectura de la Biblia del protagonista, su maestro. El narrador destaca los recuerdos de la lectura del Sermón del Monte y el efecto que produce en Alí, quien de hecho era musulmán. Al salir de la prisión, Alí le dice a su mentor: “Me has hecho un hombre”. Fiodor Dostoievsky, *Memorias de la casa muerta*, traducción de Jesús García Gabaldón y Fernando Otero Macías, Alba Editorial, Barcelona, 2007, 2ª ed., p. 93.

<sup>115</sup> *Se questo è un uomo*, *op. cit.*, p. 102.



necesitan perderse a sí mismos para sobrevivir.<sup>116</sup> Es también una forma de luchar contra la brutalidad, como la del Kapo Alex.

El llamado a “considerar” constituye un llamado a la capacidad de distanciarse del Lager gracias a la cultura que no traza fronteras, mediante la curiosidad científica que le permitió a Levi ver el Lager como un objeto de reflexión. También Jean Samuel, Pikolo, interpretó así las palabras de Dante, haciéndolas suyas para no perder su humanidad.<sup>117</sup> Quizá no sea una casualidad que Jean Samuel fuera un judío askenazí, alsaciano, punto de debate ya desde la Emancipación entre el judío sefardita y el oriental, en una región motivo de disputa entre Francia y Alemania. En 1986, Levi comentó a Daniella Amsallem que este capítulo “era un modo de celebrar la fuerza y la audacia intelectual judía víctima de la barbarie nazi”,<sup>118</sup> la cual se centró de manera especial en el judío oriental.

Pero Jean es también, sin duda, un representante del hombre al que se dirige el apóstrofe. De hecho, antes de dar la versión definitiva para ser publicada, según Thomson, Levi había pensado en Jean como un patriarca, como “José en Egipto”, pero fue cambiado para darle una dimensión más universal. Así, como sostiene Baldasso, la ilusión de la reciprocidad de este *éthos* compartido entre Jean Samuel y Primo Levi va más allá, y se dirige al lector, en un nuevo apóstrofe: “el Ulises leviano no sólo es distinto del Ulises dantiano, también es un relato de reversión de la condición humana dentro del enorme experimento biológico y social creado en Auschwitz”.<sup>119</sup> Y supera

---

<sup>116</sup> Dice el autor: “Por un momento he olvidado quien soy y dónde estoy”. *Ibid.* Esto le permitía religarse con el hombre anterior a Auschwitz, dice en *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 119.

<sup>117</sup> Dice Jean Samuel que a él le sirvieron las matemáticas para preservar en su dignidad. Quería seguir el consejo de Dante, perseguir la virtud y la ciencia. Quería “reflexionar para conjurar el embrutecimiento, para resistir también, porque reflexionar estaba prohibido”. Jean Samuel, Marc Dreyfus, *Me llamaba Pikolo*, traducción de Horacio Vázquez Rial, Plataforma, Barcelona, 2009 [2007], p. 42. Sobre el relato de su encuentro con Levi y las divergencias de la memoria entre uno y otro, véase en la misma obra pp. 38-40 y 144-145. La edición de esta obra incluye correspondencia entre Primo Levi y Jean Samuel.

<sup>118</sup> Sophie Nezri-Dufour, *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Giuntina, Firenze, 2002, p. 197.

<sup>119</sup> Véase Baldasso, *Weightless Flight. Primo Levi and the “Break of Civilization”*. En [nemias.org/publication/archives/2010/v32a4-baldasso.pdf](http://nemias.org/publication/archives/2010/v32a4-baldasso.pdf). Consultado en febrero del 2012.

también las concepciones de la figura de Ulises de D'Annunzio<sup>120</sup> o del mismo Mussolini,<sup>121</sup> quienes ensalzaban el hombre que es *vir*, fuerza.

### 9.3. El último hombre

En el penúltimo capítulo del libro, Primo Levi nos explica una historia con dos partes que se unen al final. La primera parte comienza con la historia de cómo Primo y Alberto “organizan” un artilugio para poder abarcar más comida, lo cual les da prestigio. La segunda parte de la historia es la del ajusticiamiento, por rebelión, de un miembro de los *Sonderkommandos*. Éste grita que él es el último ya, tal vez animando así a los presos asistentes a la ejecución a no desfallecer, escena que provoca la vergüenza de Alberto y de Primo. Son dos historias de gloria bien distintas: la de quien organiza bien y la de quien muere luchando.

En la ejecución, un alemán se dirige a los asistentes con una pregunta que remite de nuevo a los dos hechos que enmarcaban la entrada en el infierno: pregunta en alemán si han entendido que aquí “no hay por qué”. Dice Levi que “nadie y todos responden”. La historia de Ulises parece haber dado un giro. Del desbordante apóstrofe a considerar la descendencia del hombre se pasa a la confusión entre individuo y masa, como si la resignación tomara forma por sí misma, tomara voz colectivamente. Ulises es ahora convertido en “nadie”, no como recurso para huir, sino como resultado de su asimilación, de la victoria del Polifemo que lo oprime.<sup>122</sup>

El grito del ajusticiado traspasa las barreras de la inercia y la remisión, y golpea el centro vivo del hombre en cada uno de ellos. Se alza entre ellos, “rebaño abyecto”, una señal de asentimiento. Pero no pasa nada. Sólo les queda la vergüenza, la vergüenza de Edipo que se extiende a todos por no ser capaces de resistir. Los alemanes han conseguido completar así su obra, no sólo mediante la destrucción, sino también por la

---

<sup>120</sup> En su poema “Ulises”, el poeta concluía: “Hombre, nunca he creído en ninguna virtud/ excepto el latido imparable de un corazón fuerte/ Sólo fui fiel a mí mismo/ a mis propios designios”. Citado por Jonathan Drunker, *Primo Levi and Humanism after Auschwitz*, Palgrave Macmillan, New York, 2009, p. 57.

<sup>121</sup> También Mussolini hablaba en términos de aventura, de probar los límites al conquistar: “fundar una ciudad, descubrir una colonia, fundar un imperio, son las maravillas del espíritu humano”. Citado por Drunker, *ibíd.*, p. 158.

<sup>122</sup> No en vano, esta historia de Homero fue escogida por Levi en su antología literaria *La búsqueda de las raíces*, El Aleph, 2004 [1981,1997], pp. 57-61. Pero Levi enfatizó, en esta selección, el momento en que Odiseo le revela al cíclope que él, “nadie”, le ha vencido, aludiendo probablemente a una suerte de venganza contra los nazis porque los judíos no fueron plenamente destruidos.

creación de un nuevo hombre. El último hombre, contrariamente a Nietzsche, no es el del rebaño, sino el ajusticiado. El rebaño, por el contrario, es el nuevo hombre del totalitarismo. Por ello, dice Levi, “destruir el hombre es difícil, casi tanto como crearlo”.<sup>123</sup>

Levi y Alberto no pueden mirarse al llegar al barracón. Han sabido adaptarse, han subido su recipiente “organizado” a la litera. Ahora les oprime la vergüenza. Todos ellos se sienten “dignos ahora de la muerte que les espera”.<sup>124</sup>

#### 9.4. La recreación del hombre

El último capítulo de *Si esto es un hombre*, “Historia de 10 días”, el cual Levi escribió en primer lugar, data de febrero de 1945. La llegada de los rusos es inminente. Los alemanes, antes de la huida, hicieron listas, y conservaron sus manías de clasificaciones nacionales hasta el final, llevándose con ellos a los judíos sanos. Levi, si hubiera seguido el instinto del rebaño, también hubiera marchado y, como la gran mayoría de los que lo hicieron, tal vez hubiera perecido, como su amigo Alberto. En este capítulo se cierra el último acto de la obra, y vuelve la imagen de la ventana, desde la que se ve lo que queda de Auschwitz: la brecha en la alambrada, pero también lo que está ahí como resto: los cadáveres que sobresalen de las fosas. Empiezan 10 días fuera del mundo y del tiempo.

El último rastro de civilización había desaparecido alrededor y dentro de ellos. La obra de animalización emprendida por los alemanes triunfantes había sido completada por los alemanes derrotados. Levi dice esto porque es hombre quien mata, quien sufre o comete injusticias, pero no quien comparte su cama con un muerto, quien espera a que muera un compañero para quedarse con un trozo de pan. “No es humana la experiencia de quien ha vivido días en los que el hombre ha sido una cosa a los ojos del hombre.”<sup>125</sup>

Pero también vuelven a ser hombres, no los productos del Lager. Dice Levi que entonces, al dar gracias por el pan compartido y no tener que luchar por él, se ve que el

---

<sup>123</sup> *Si això és un home, op. cit.*, p. 176.

<sup>124</sup> *Ibid.* Jean Samuel, en cambio, dice que él no sentía vergüenza en las ejecuciones, había que sobrevivir, no se podía llorar. Levi, por su parte, enfatiza ese contraste entre la organización adaptativa y la ejecución. Véase Jean Samuel, *op. cit.*, p. 50.

<sup>125</sup> *Si això és un home, op. cit.*, p. 202.

Lager ha muerto. Ese es el primer gesto humano que hubo entre ellos. Los supervivientes pudieron así empezar a convertirse lentamente en hombres. Y en su labor de ayuda mutua, Levi sentía haber hecho algo útil por primera vez, “como Dios el primer día de la creación”.<sup>126</sup> Gracias a la amistad, Primo y otros han permanecido inmunes en medio de la vorágine de destrucción de los últimos días. Y entre los que quedan, destaca la figura de Charles. En contraste a Henri, experto en organizar, de quien no quería volver a saber nada porque trataba a los otros como cosas, al final Levi habla del deseo de seguir viendo al “hombre Charles”.<sup>127</sup> Así termina el libro.

El próximo libro sobre el Lager, *La tregua*, es la historia de la vuelta a casa, pero no es una simple supervivencia heroica. El comienzo de la obra liga con la escena de devastación con que terminaba *Si esto es un hombre*. Los jinetes rusos, apocalípticos, que llegan a Auschwitz, sienten vergüenza como la que sentían los prisioneros en las ejecuciones y la que sufría el justo por no poder hacer nada. El mal de Auschwitz es irrevocable, es un mal que ensucia a los liberados que, ahora, en las primeras páginas de *La Tregua*, más que salvados, son también hundidos, porque ese mal “destroza el alma y el cuerpo”. El “más acá del bien y del mal” permanece en la memoria. Y el mundo que renace ya no puede serlo como si nada hubiera pasado: es lo que podemos denominar el mundo del “después” del “más acá del bien y del mal”.

Lo que vive el superviviente Ulises mientras regresa a casa es una nueva especie de Ka-Be, de limbo, tras la liberación, con la guerra mundial todavía inconclusa y la amenaza de una nueva guerra planetaria que sólo llegó a ser “guerra fría”. La herida de Auschwitz a veces da descanso, pero otras reaparece. De esto da cuenta el sueño que concluye *La Tregua*, y que revierte precisamente el sueño del limbo del Ka-Be de volver a casa y no ser escuchado, como ya hizo en el sueño inventado para Kraus: Levi está con los suyos en la mesa. Pero es un sueño dentro de otro sueño: sigue en el Lager:

Es un sueño que está dentro otro sueño, distinto en los detalles, idéntico en la sustancia. Estoy a la mesa con mi familia, o con mis amigos, o trabajando, o en una campiña verde: en un ambiente plácido y distendido, aparentemente lejos de toda tensión y todo dolor; y, sin

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>127</sup> Según Thomson, la conclusión del capítulo recuerda el final de *Les Faux-Monnayeurs*, de André Gide: “Tengo mucha curiosidad en encontrar a Caloub”. Ian Thomson, “The Genesis of *If this is a man*”, *op. cit.*, p. 47.

embargo, experimento una angustia sutil y profunda, la sensación definida de una amenaza que se aproxima.

Y, efectivamente, al ir avanzando el sueño, poco a poco o brutalmente, cada vez de manera diferente, todo cae y se deshace a mí alrededor, el decorado, las paredes, la gente; y la angustia se hace cada vez más intensa y más precisa. Todo se ha vuelto un caos: estoy solo en el centro de un nada gris y turbia, y precisamente sé lo que quiere decir, y también sé que lo he sabido siempre: estoy otra vez en el Lager y nada de lo que había fuera del Lager era verdad. El resto era una vacación breve, un engaño de los sentidos, un sueño: la familia, la naturaleza, las flores, la casa. Ahora este sueño interior al otro, el sueño de paz, se ha acabado, y en el sueño exterior, que prosigue gélido, oigo sonar una voz, muy conocida; una sola palabra, que no es imperiosa sino breve y dicha en voz baja. Es la orden del amanecer en Auschwitz, una palabra extranjera, temida y esperada: a levantarse, “Wstawać”.<sup>128</sup>

Ulises no acaba de encontrar nunca la patria del hombre, lo que queda del linaje humano, a pesar de la liberación. Tras *La tregua*, el autor dijo que no escribiría más sobre Auschwitz, pero nunca dejó de hacerlo. Y, tras la liberación, descubrió que en Edipo también se encontraba el alemán corriente del totalitarismo nazi. En *La Tregua*, los alemanes que huyen ante la inminente caída son presentados en los mismos términos en que ellos vieron a los judíos: como subhombres, harapientos, que se arrastran por un trozo de pan. El dilema de “si esto es un hombre” sólo puede responderse dirigiéndose también al verdugo. Levi, años más tarde, en entrevistas para la televisión alemana y para la italiana, sigue hablando de la necesidad de comprender y de juzgar, usando como ejemplo la figura de Ulises.<sup>129</sup> Y en el prefacio a la obra de Hermann Langbein, *Uomini ad Auschwitz*, Levi justificó la obra del ex deportado Langbein por haberse éste sentido interrogado sobre su humanidad, como Edipo, en el juicio a uno de sus antiguos opresores, el “omnipotente Klehr”<sup>130</sup>. En el próximo capítulo, abordaremos cómo Primo Levi busca comprender, pasar cuentas con sus antiguos opresores, como Pannwitz, y, al mismo tiempo, buscar la respuesta al enigma del hombre después de Auschwitz.

---

<sup>128</sup> Primo Levi, *La tregua*, Muchnik Editores, traducción de Pilar Gómez Bedate, Barcelona, 1995 [1963], 2ª ed., pp. 210-211. La cursiva y las comillas son de Levi. Sobre los sueños en la obra de Levi, véase Marco Belpoliti, “Se questo è un sogno: Sogni, incubi e risvegli nell’opera di Primo Levi”, en Enrico Mattioda, *Al di qua del bene e del male, op. cit.*, pp. 59-74. *La Tregua* fue llevada al cine en 1997, con el mismo título, por Francesco Rosi.

<sup>129</sup> Véase, al respecto, Ian Thomson, *Primo Levi, op. cit.*, p. 365.

<sup>130</sup> Prefacio de Primo Levi a Hermann Langbein, *Uomini ad Auschwitz: Storia del più famigerato campo di sterminio nazista*, traducción de Daniela Ambroset Mursia, Milano, 1984 [1972], p. 5. Klehr fue considerado cruel y responsable de muchas muertes por inyección. Langbein declaró contra él en el Juicio de Auschwitz. Véase Rebecca Witmann, *Beyond Justice: The Auschwitz Trial*, Harvard University Press, Massachusetts-London, 2005. La descripción del “omnipotente Klehr” recuerda al “dios” del recitado de Dante en Levi al que se enfrenta Ulises (una probable referencia a Hitler).

## CAPÍTULO II. EL EMPEÑO EN COMPRENDER: EN CAMINO HACIA LA “ZONA GRIS”

Decía Levi en *Si esto es un hombre* que la premisa básica en el Lager era que allí no había porqué. En el apéndice a la edición de *Si esto es un hombre* añadida en el año 1976, dice el autor que “si comprender es imposible, conocerlo se necesario”.<sup>1</sup> Dice Primo Levi que lo que no podemos es “comprender”, en el sentido de excusar o hacer de los motivos un eximente de responsabilidad. No podemos, siguiendo el sentido etimológico, “contener” personajes como Hitler, Himmler, Goebbels o Eichmann. Eran humanos, pero sus palabras eran “contrahumanas” y tal vez por ello es mejor que no sean comprensibles. Auschwitz no nace del odio humano, no tiene nada que ver con la guerra, porque “la guerra es un hecho triste que siempre ha existido. Es despreciable, pero está en nosotros, es un arquetipo, su semilla está presente en el crimen de Caín, en todo conflicto entre individuales”.<sup>2</sup> Por ello, no podemos comprender Auschwitz, ni a estos personajes; en un mundo que ha convertido en inmoral el mandamiento de “no matarás”, “el esfuerzo por comprenderlos se nos muestra vano y estéril”.<sup>3</sup> Por ello, “tal vez lo que pasó no se puede comprender, tal vez *no se debe* comprender, porque comprender es casi justificar”.<sup>4</sup>

A pesar de estas precauciones, Levi intentó, aun sin llegar a la justificación, atisbar algo de lo que había en sus antiguos verdugos en tanto seres humanos, para intentar comprender cómo fue posible Auschwitz. No encontró a Pannwitz, que sería la figura más cercana a un gran criminal que conoció Levi, pero sí a figuras más humanas y, por tanto, más cercanas a la comprensión, como otro alemán del laboratorio de Auschwitz, Meyer. También, de modo indirecto, conoció al médico Wirths, a través de la obra de Hermann Langbein y de un documental televisivo. Ambos encuentros son puntos fundamentales en la carrera hacia la tematización de lo que Levi denominará “zona gris”.

---

<sup>1</sup> Es una frase del apéndice a *Se questo è un uomo*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>2</sup> “Preface to L. Poliakov’s *Auschwitz*”, en Primo Levi, *The Black Hole of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>3</sup> *Ibíd.*

<sup>4</sup> *Se questo è un uomo*, *op. cit.*, p. 175. La cursiva es de Levi.

## 1. COMPRENDER NO ES PERDONAR

### 1.1. El doctor Meyer y la reelaboración del pasado

En la Alemania de la postguerra, con la Ley Básica de la nueva República y las sucesivas amnistías, se tendía a borrar el pasado. Muchos de los señalados por su pasado se declaraban a sí mismos compañeros de viaje (*mitläufer*), y así han sido descritos los procesos de desnazificación como *fellow-traveler factories*. Las políticas de amnistía y de atenuación del pasado seguían varios principios fundamentales. En primer lugar, los actos criminales se circunscribían a una pequeña banda de fanáticos. Konrad Adenauer y otros políticos usaron términos como *Hitlerismus*, *Hitlerregime*, *Hitlerstaat* y *Hitlerfaschismus* para exonerar a la mayoría de alemanes y cargar casi todas las culpas en Hitler y su círculo más íntimo.<sup>5</sup> En segundo lugar, se describió a los alemanes corrientes como víctimas, primero del régimen nazi, después de las represalias de los vencedores del conflicto armado. Paul Löbe, del Partido Social Demócrata, en el primer discurso como presidente del Bundestag, en la primera sesión parlamentaria en 1949, dijo que “los críticos de fuera no deben olvidar una cosa: el pueblo alemán sufrió bajo un doble azote. Éste gimió bajo las pisadas de los tiranos alemanes y bajo los actos de guerra y retribución que los poderes extranjeros hicieron para vencer al régimen nazi”.<sup>6</sup> Otra forma de escapar al pasado consistía en el uso de expresiones vagas y de construcciones pasivas para referirse al pasado nazi, como “crímenes cometidos en nombre de Alemania”. Por último, los políticos argumentaban que, dado que los principales líderes del movimiento nazi estaban muertos o en prisión o en el exilio, no había peligro para la nacida democracia. Adenauer llegó a decir que era impensable que hubiera todavía gente en Alemania que persiguiera o despreciara a los judíos sólo por ser judíos, aunque las cosas no fueran realmente así.<sup>7</sup>

El contacto de Levi con uno de sus antiguos opresores, Ferdinand Meyer, se enmarca en este contexto de querer superar el pasado. Meyer era uno de los empleados

---

<sup>5</sup> Véase David Art, *The Politics of the Nazi Past in Germany and Austria*, Cambridge University Press, New York, 2006, p. 54.

<sup>6</sup> Citado por David Art, *ibíd.*, p. 54.

<sup>7</sup> Como muestra David Art, los datos de encuestas no iban en esa dirección: en 1952, un 37% de los alemanes opinaba que les iría mejor sin los judíos, sólo un 20 % estaba en desacuerdo. Y, en 1953, el 55 % de los alemanes estaba en desacuerdo con que se pudiera reprochar las acciones de los soldados alemanes en los territorios ocupados. Véase David Art, *ibíd.*, pp. 51-56.

que estaban cerca del jefe del *Kommando* de química en Auschwitz: el doctor Pannwitz. A partir de la biografía de Thomson y de Anissimov podemos reconstruir lo esencial de Meyer y su relación con Primo Levi.<sup>8</sup> De joven había estado en la asociación de los estudiantes nacional-socialistas, luego integrada en las SA, de donde salió. En el estallido de la guerra, era un “simple particular”, y sirvió en una unidad anti-aérea en Duisburgo. En mayo de 1944, con 36 años, fue destinado a Auschwitz, transferido desde la BASF. Consiguió evadirse de los rusos, a los que temía en gran manera. No tenía un pase como sí lo tenía Pannwitz, quien pudo regresar seguro. Finalmente, fue llevado por los americanos desde Leipzig a un campo de tránsito en Hersfeld. Ante un oficial americano que sabía que había estado en Auschwitz, Meyer dijo que podía justificarse delante de Dios y de los hombres en cualquier momento.

Fue por mediación de Hety Schmitt-Maas que Meyer y Levi entraron en contacto. Hety, alemana, se dirigió a Levi por carta, por primera vez, el 18 de octubre de 1966, expresando su acuerdo con Levi en que a éste le costara entender a los alemanes, porque ellos mismos, según Hety, no se entendían. Levi le respondió que el problema era que quienes deberían sentirse culpables no se sentían así, y que quienes eran inocentes, en cambio, se sentían culpables.<sup>9</sup> Y, en carta del 10 de diciembre de 1966, Levi le preguntó por otros que trataba en el laboratorio, como Pannwitz o Meyer.

Fue el 12 de marzo de 1967 cuando Meyer escribió la primera carta a Levi, en la cual le decía que sería bueno que se vieran, para así “superar el terrible pasado”. Levi le respondió diciendo que recordaba sus buenas actitudes, pero que no le escribía fácilmente, pues era la primera vez que se comunicaba con alguien que, voluntariamente o no, había estado en el otro lado del espinado, aunque sí sería bueno “superar” el pasado. Le preguntó si creía que su juicio sobre Pannwitz era correcto, en qué

---

<sup>8</sup> Véase Ian Thomson, *Primo Levi*, *op. cit.*; Myriam Anissimov, *Primo Levi: Tragedy of an Optimist*, traducción del francés de Steve Cox, Aurum Press, London, 1999 [1996]. En ambos libros podemos ir siguiendo a intervalos la relación entre Primo Levi y Meyer. Y de manera especial, sobre la correspondencia entre Primo Levi y Hety Schmitt-Maas, remito al artículo de Ian Thomson, “Primo Levi’s Correspondence with Hety Schmitt-Maas”, en Stanislaw G. Pugliese (ed.), *Answering Auschwitz: Primo Levi’s Science and Humanism after the Fall*, Fordham University Press, New York, 2011, pp. 212-216. Parte de la correspondencia de Hety con Levi se encuentra en una antología de cartas recibidas por el autor en el capítulo “Cartas de alemanes” de *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, pp. 143-171.

<sup>9</sup> Para la respuesta de Levi, Ian Thomson, *Primo Levi*, *op. cit.*, p. 320. El deseo de comprender por parte de Hety surgió de la extraña actitud de Heidebnroek, un colega de su exmarido en la I.G. Farben, trasladado a Auschwitz, y que era el típico alemán que había cerrado los ojos. Detrás del personaje de Mertens, en el relato “Auschwitz, ciudad tranquila”, es reconocible Heidebnroek (en *Última Navidad de guerra*, traducción de Miguel Izquierdo, en *Cuentos completos*, *op. cit.* pp. 823-827). Véase, al respecto, Thompson, *Primo Levi*, *op. cit.*, p. 405.



circunstancias la I.G. Farben había tomado prisioneros judíos para Auschwitz y, por último, si Meyer sabía lo que sucedía en Birkenau.

Meyer le respondió el 5 de abril diciendo a Levi que su misión era dar testimonio de los “crímenes de los que los hombres son capaces”, y que allí “eran realmente *Menschen* en el corazón de las tinieblas”.<sup>10</sup> Dice que en aquel entonces no sabía dónde estaba Auschwitz ni lo que sucedía allí. Pensaba que la orden de no mostrar piedad con los judíos era una forma de camuflaje.<sup>11</sup> Cuando Meyer habla de lo que sucedió allí emplea el “nosotros”: “no fuimos más sabios ni más profundos en Auschwitz”, integrando a él y a Levi al hablar de la dignidad humana.

Levi respondió el 13 de mayo de 1967, invitando a Meyer, aunque de una forma indirecta, a examinar su propio pasado, mostrando la necesidad de que todo hombre “decente” lo haga.<sup>12</sup> Levi afirmó que no buscaba venganza, pero que no podía amar al enemigo, no podía perdonar. En cualquier caso, Meyer debería dar el paso de arrepentirse.<sup>13</sup> Decía Levi que si Meyer, como éste afirmaba, era el responsable de la selección de los tres judíos para el laboratorio y no Pannwitz, entonces eran *Mit-Menschen*. Pero parece que Meyer exageraba su papel, ya que el examen ciertamente lo hizo Pannwitz.

En septiembre de 1967, al regresar a Turín, tras un viaje profesional a Alemania, donde aprovechó la ocasión para conocer personalmente a Hety, Levi recibió una llamada ansiosa de Meyer. Levi no lo sabía, pero Meyer se estaba muriendo y quería verse con él. Pero éste no aceptó el encuentro, pues antes su correspondencia tenía que madurar.<sup>14</sup> Meyer murió en diciembre de ese año, antes de cumplir los 60 años. Esto entristeció a Levi, quien vio en Meyer la típica competencia alemana en el trabajo que le hacía ser ciego a lo demás, pero no era propiamente un hombre infame. En su versión de “Vanadio”, dice Levi que Meyer no era el antagonista ideal. En el paso de lo universal a lo particular, un oponente exento de perfil, un hombre que había salido de la crisálida,

---

<sup>10</sup> Ian Thomson, *Primo Levi*, *op. cit.*, p. 327.

<sup>11</sup> La historia de Meyer es recogida en “Vanadio” (relato de *El sistema periódico*, en *Cuentos completos*, *op. cit.*, pp. 566-578). Dice Levi que Meyer consideraba que aquellos edificios estaban hechos para proteger a los judíos (p. 575).

<sup>12</sup> Dice Annisimov que esto lo hace con una sutil ironía, pues la palabra *Mensch* en yiddish tiene un componente añadido al alemán, de “ser humano decente”, alguien que merece ese nombre. Véase Myriam Annisimov, *op. cit.*, p. 288.

<sup>13</sup> Véase Ian Thomson, *Primo Levi*, *op. cit.*, p. 288.

<sup>14</sup> Véase *ibid.*, p. 335.

un ser larvario, “se te configura delante poco a poco o de golpe, y se convierte en el *Mit-Mensch*, el co-hombre”.<sup>15</sup> El rostro se convierte en “aquel rostro”. No era ni “infame ni heroico”. En lugar de encontrar una figura típica del nazi, el superviviente se encuentra con un “ejemplar típicamente gris”, “uno de los escasos no tuertos en el país de los ciegos”.<sup>16</sup>

El antiguo Meyer se desvela cuando está próxima la muerte. El carácter larvario de Meyer remite a la mariposa que, para Levi, es un símbolo, mal descifrado, del hombre. Las mariposas son criaturas ambiguas,<sup>17</sup> que se muestran cómo son cuando abandonan el cuerpo de la larva y sólo ofrecen el alma, produciendo una mutación que implica una muerte y un renacimiento,<sup>18</sup> por lo que su vuelo es anuncio de una muerte.<sup>19</sup> Müller no era un héroe, era más bien un hombre gris<sup>20</sup> que se sentía consternado por su participación en el genocidio, tal vez arrastrado por el sistema, y que había desplegado toda una gama de mecanismos de defensa, para negarse a sí mismo su pasado, y que extendía el mal de Auschwitz al mal del hombre, al pecado original y a consideraciones similares.<sup>21</sup> Al aproximarse su muerte, intentaba despojarse de su pasado y renacer torpemente a una nueva vida a través del encuentro con el otro. Se da así la paradoja de que las víctimas eran, en ocasiones, las que restablecían la humanidad de los verdugos,

---

<sup>15</sup> Primo Levi, “Vanadio”, *op. cit.*, p. 571.

<sup>16</sup> Primo Levi, *ibíd.*, p. 576.

<sup>17</sup> Eran “insectos defectuosos”, según Dante. Véase Primo Levi, “Las mariposas”, en *El oficio ajeno*, traducción de Antoni Vilalta, El Aleph Editores, Barcelona, 2011 [1985], pp. 134 y ss.

<sup>18</sup> También cuando habla de la pretensión nazi de transformar el hombre mediante la ciencia se sirve de esta ilustración, como es el caso del relato “Mariposa angelical”, donde Levi sostiene que, para el nazismo, el objetivo es la transformación del ser humano que es un ser larvario. El relato pertenece a *Historias naturales*, traducción de Carmen Martín Gaité, en *Cuentos completos*, *op. cit.*, pp. 59-66. Levi presentaba una historia que nos habla de un proyecto de unos científicos en Berlín. Pero en lugar de superhombres quedan convertidos en pájaros. La metamorfosis perseguida por el nazismo se convierte en una regresión.

<sup>19</sup> Levi hace referencia a Hermann Hesse, quien en la última página de su diario habla de la “visión furtiva de una mariposa”, lo que “tiene el sabor de un sereno presagio de muerte”. *El oficio ajeno*, *op. cit.*, pp. 135-136.

<sup>20</sup> En junio de ese año, Hety se encontró con Meyer por primera vez. Langbein quería entrevistarle para su libro *Uomini ad Auschwitz*. Le causó una buena impresión, aunque a Langbein le pareció “una raquítica criatura gris”. Pero Levi le escribió el 17 de junio y le dijo que “de un hombre tal no puede esperarse que reaccionara heroicamente, ni que cometiera sabotaje; después de todo, no todo el mundo ha nacido héroe.” Ian Thomson, *Primo Levi*, *op. cit.*, pp. 330-331.

<sup>21</sup> En *Deber de memoria*, ya en los años 80, en una larga entrevista con Anna Bravo y Federico Cereja, Levi dice, a propósito de la muerte de Müller: “sentí que resulta bastante estúpido hablar de alemanes malos: lo diabólico era el sistema; el sistema era capaz de arrastrar a todo el mundo a través de la crueldad y de la injusticia, tanto a los buenos como a los malos. Era muy difícil salir de eso. Había que ser un héroe”. Primo Levi, *Deber de memoria*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006, pp. 53-54. En Londres, en 1986, en un encuentro con la familia de un prisionero de Auschwitz, Goldbaum, Levi habla de Meyer como de un “ambiguo carácter gris”. Véase Ian Thomson, *Primo Levi*, *op. cit.*, p. 496.

pues las víctimas sólo podían ser de nuevo hombres al juzgar, si lo que juzgaban era también un hombre. Tal vez por ello, en el relato de *El sistema periódico*, la relación con Meyer empieza al recordar su nombre por una cuestión laboral; el nombre era aquello que era cambiado por un número en el Lager. Asumía así la víctima el enigma de la esfinge, no solo respecto a sí mismo, sino también respecto a los verdugos.

Pero la figura de la mariposa también puede servirnos para entender la transformación del personaje en “Vanadio”, donde Meyer (Müller en el relato) parece menos gris y más conforme al estereotipo nazi, ya que en la *Divina Comedia* la transformación que da lugar a la mariposa se encuentra en el primer círculo del Purgatorio (X, 121-129), el de la soberbia, en el que están los que ponen su mira en los pasos que vuelven hacia atrás, lo cual implica una regresión.<sup>22</sup> Así, como Levi le dijo a Hety, el relato ponía de manifiesto los aspectos redentores que buscaba Meyer, como un hombre prototípico del burgués alemán, hecho sin “osamenta” por el régimen alemán. La conversión de Meyer en figura o tipo del nazi ciego en “Vanadio” parece responder así a la intención de retratar la *hybris* nazi, algo que Levi pretendía con Pannwitz, pero que sólo le fue ofrecido a través de Meyer. Levi descubre el gris abundante de los hombres del otro lado, pero sin olvidar los que se situaban más allá de ese carácter gris.

## **1.2. La polémica con Jean Améry: la moral de la historia y la moral de la memoria**

A Jean Améry (que entró en correspondencia con Primo Levi a través de Hety), le pareció que Levi era un “perdonador”. Para Améry, no era la víctima quien debía comprender, sino en todo caso el verdugo.<sup>23</sup> La pretensión de Meyer le parecía a Améry algo característico del intento de superación del pasado por parte de los nazis y de la población alemana en general. En carta del 29 de junio de 1967, Meyer censuraba a Améry (“ha fallado en su comprensión”) y elogiaba al historiador Hermann Langbein, quien pedía una abstención de juzgar a muchos hombres de los campos, incluyendo a los verdugos.

---

<sup>22</sup> Las buenas obras de Meyer no le sirvieron para ser incluido en el testimonio de Levi en *Si esto es un hombre*, pues, como dice Thomson, “en una investigación judicial marcada por la indignación, los actos menores de caridad alemana serían una distracción”. Ian Thomson, *Primo Levi, op. cit.*, p. 272. Cuando *Die Zeit* publicó la historia, la mujer de Meyer quiso demandar a Levi, pero finalmente su hijo le hizo desistir de ello. Véase Ian Thompson, *Primo Levi, op. cit.*, pp. 377-378.

<sup>23</sup> Véase, al respecto, Irène Heidelberg-Leonard, *The Philosopher of Auschwitz: Jean Améry and Living with the Holocaust*, I.B. Tauris, London-New York, 2010, pp. 65-72.

Jean Améry, de nombre originario Hans Mayer, nació en Viena en 1912 y se suicidó en 1978 en Salzburgo.<sup>24</sup> Después de una niñez y primera adolescencia, seducido por la literatura regional que reflejaba la atracción por la magia del bosque en una nebulosa prefascista, Hans Mayer abandonó esta atmósfera por el descubrimiento de la filosofía neopositivista que le alejó de corrientes irracionalistas. Se une a los movimientos obreros revolucionarios de Austria en 1934. Después de varias detenciones, internamientos y fugas es detenido en 1943 y transferido al campo de acogida de la fortaleza de Breendonk en Amberes, bajo la administración de las SS, dónde pasará tres meses incomunicado y dónde será fuertemente torturado hasta dislocar sus brazos. Después de ser identificado como judío, es enviado el enero siguiente a Auschwitz, al campo de Monowitz, dónde coincidirá, sin saberlo entonces, con Primo Levi. Tras varias evacuaciones de los campos, con las famosas marchas de la muerte incluidas, llega finalmente a Berger-Belsen donde es liberado. Posteriormente, en los años 50, adopta el nombre de escritor con el que se hará famoso: Jean Améry.

*Más allá de la culpa y la expiación* es un compendio de varios escritos. En un principio, la obra se anuncia como *Resentimientos: Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, pero poco después se verá modificada la primera parte del título con el actual *Más allá de la culpa y la expiación*, y lo que era la segunda parte quedaría convertida en subtítulo. “Schuld und Sühne” es una referencia explícita a la obra de Dostoievsky: *Crimen y castigo*, y, como dice Enrique Ocaña, Améry carga “contra una interpretación expiatoria del sufrimiento y de la muerte de las víctimas”.<sup>25</sup> Los crímenes nazis no son los de un Raskolnikov que acaba encontrando perdón en el Evangelio, puesto que no obedecen al “todo está permitido” nihilista del escritor ruso, sino al “todo es posible” de Auschwitz. Lo contrario supondría que, en cierto modo, el padecimiento de los judíos fue fruto de una culpa, como la usura de la víctima del protagonista de *Crimen y Castigo*: es decir, se estaría interiorizando la violencia, adoptando el punto de vista del verdugo: algo habría en la víctima que provocaría el crimen.

El subtítulo en alemán, *Bewältigungsversuche eines Überwältigten* (“Tentativas de superación de una víctima de la violencia”), tiene connotaciones de intentar superar

---

<sup>24</sup> Buena parte de lo que sigue, más ampliado, en el capítulo dedicado a Jean Améry, en nuestro *Holocausto y filosofía: Educar contra la barbarie*, op. cit., pp. 119-129.

<sup>25</sup> Enrique Ocaña, en la introducción a Jean Améry, *Más allá de la culpa y la expiación: Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, op. cit., p. 28. Ocaña señala que el sentido original del título en ruso más bien equivaldría al de “Trasgresión y expiación”.

con violencia el hecho mismo de haber estado violentado, derrumbado. Es una ironía, puesto que el verbo “bewältigen” tenía el sentido de violentar.<sup>26</sup> Se trata, entonces, del intento de levantarse, pero no desde la amnesia del verdugo, sino desde el resentimiento de la víctima.

Para Améry, la tortura no es accidental al tercer Reich, sino que es esencial. Dice Améry que con el primer golpe se rompía la confianza en el mundo: “torturaban sobre todo porque eran verdugos”.<sup>27</sup> Se producía toda una lección de etimología, dice Améry irónicamente, puesto que “tortura” proviene del latín *torquere* que quiere decir “luxar”, “contraer”, “dislocar”. Améry vivió el mal en el encuentro con la presencia corpórea y personal, no anónima, del verdugo. Es esto lo que hace que la víctima vea siempre el sadismo y el deseo de soberanía como la esencia del nazismo. Améry critica la tesis de la banalidad del mal, ya que lo que supera lo imaginable no es en ningún caso banal: este concepto es abstracto para Améry, ya que tapa el rostro del verdugo.<sup>28</sup>

Améry dirige sus ataques contra aquellas filosofías que han alimentado la semilla de la tortura como sistema de eliminación del enemigo, como el Nietzsche de *La genealogía de la moral* con su crítica de la moral del resentimiento, la exaltación de la alegría festiva de la crueldad y de la fusión del monstruo y del subhombre, lo que para Améry anticipaba algunas teorías antropológicas modernas.<sup>29</sup> El resentimiento de la

---

<sup>26</sup> A partir del siglo XIX, tiene un significado etimológico de dominar “un trabajo” y en sentido figurado de superar o elaborar una pérdida o contradicción mediante algún tipo de proceso compensatorio. Esa es la expresión que usaron precisamente los Mitscherlich en *La incapacidad de sentir duelo* para referirse a los crímenes ocurridos durante el Tercer Reich. El propio Améry conocía esta obra y escribió un artículo sobre los autores. *Vergangenheitsbewältigung* era expresado en un principio con ironía, para referirse a esa búsqueda interna sin demasiado fruto y un poco autocomplaciente. Después fue tomado más en serio en la opinión pública, y se impuso a otros términos similares y alternativos como *Aubaibertung* (parecido al *working through*, al intento de superar) o *Trauerarbeit* (semejante al *mourning work*, quedarse en la nostalgia y el lamento), siendo usado tanto para rechazar cualquier vínculo entre nazismo y la República como para mostrar la necesidad de reflexionar sobre el legado del primero en la política y sociedad alemana. Véase, Wulf Kansteiner, “Losing the War, Winning the memory Battle: The Legacy of Nazism, World War II, and the Holocaust in the Federal Republic of Germany”, en Richard Ned Lebow, Wulf Kansteiner, Claudio Fogu (editors), *The Politics of Memory in Postwar Europe*, Duke University Press, Durham and London, 2006, pp.102-146.

<sup>27</sup> Jean Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, op. cit., p. 95.

<sup>28</sup> Améry quiere combatir la idea de que los torturadores fueran hombres banales, en el sentido de ordinarios, no sádicos, simples burócratas que no pensaban. Dice Améry que los hombres de la Gestapo tenían rostros comunes, del montón, pero esos rostros se transformaban finalmente en rostros de la Gestapo; y el mal se sobreponía y superaba la banalidad. Y dice Améry: “No existe pues la «banalidad del mal», y Hannah Arendt, que se refirió a ello en su libro sobre Eichmann, conocía al enemigo del hombre sólo de oídas y lo observaba sólo a través de la jaula de cristal”. *Ibid.*, p. 87. Améry se niega a negar el aspecto más malévolo del nazismo. Se niega a sacar el rostro de quien convierte los enseres de tortura en una prolongación de sí mismo (en clara referencia irónica a Heidegger).

<sup>29</sup> Jean Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, *ibid.*, p. 147. Probablemente, Améry tenga en cuenta, como dice Ocaña en nota a pie de página, las teorías del Colegio de Sociología, que partían de las teorías

víctima, que desearía desencaminar lo ya andado y borrar el pasado, es la prueba de fuego de todas estas ideas nietzscheanas que tanto predicamento han tenido, especialmente la del *amor fati* y la del eterno retorno.

Améry también se dirige contra las teorías psicológicas que pretenden tratar el resentimiento como un síndrome, es decir, como algo anormal, enfermizo. Améry se revela especialmente contra la apuesta por el olvido para poder seguir adelante en aras del futuro, del progreso, postura que conduce a la pretensión de colocar el conflicto en el sí de la víctima. Améry tiene en mente aquellas voces que piden que se perdone, que incluso se olvide, que el sufrimiento se retire de la escena pública, que las víctimas asuman el padecimiento como los verdugos la culpa. Pero “las montañas de cadáveres que nos separan no se pueden aplanar [...] mediante un proceso de interiorización, sino, por el contrario, mediante la actualización, o dicho con mayor exactitud, la resolución del conflicto irresuelto en el campo de la acción de la praxis histórica”.<sup>30</sup>

El autor, bien conocedor de la tradición neopositivista, se niega a que los crímenes queden sólo convertidos en hechos, en una segunda naturaleza fosilizada con el paso del tiempo. Por eso, dice que “el hombre moral exige la suspensión del tiempo”,<sup>31</sup> afirmando el resentimiento como “personal protesta contra la cicatrización del tiempo como proceso natural y hostil a la moral”,<sup>32</sup> y deseando que su resentimiento “desempeñe una función histórica”.<sup>33</sup> Esto es lo que significa la “moralización de la historia”. Ello se traduce en que en la historia de la nación alemana se haga memoria de Beethoven y Goethe, pero también de Hitler y todos quienes le apoyaron.

Para ampliar la perspectiva sobre el debate entre Levi y Améry, aportamos la referencia a un debate sobre el perdón que se organizó en los años 60, a propósito de una historia que cuenta Simon Wiesenthal. Un joven nazi, en el lecho de la muerte, le pide a Wiesenthal que le escuche y que en nombre de los judíos asesinados le perdone, refiriéndose a sus actos como “fechorías”. Wiesenthal guardó silencio. La comunicación

---

de Durkheim y de Mauss, y que tenían como uno de sus objetivos comprender fenómenos como la guerra o el nazismo, haciendo estudios comparativos de carácter etnográfico con sociedades arcaicas. Véase Denis Holler (ed.), *El colegio de sociología*, traducción de Mauro Armiño, Taurus, Madrid, 1982 [1979].

<sup>30</sup> Jean Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, *op. cit.*, pp. 149-150.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p.153.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 160.

<sup>33</sup> *Ibíd.*

de esta historia dio lugar a toda una gama de opiniones sobre si Wiesenthal hizo o no hizo lo correcto, desde Herbert Marcuse al Dalai Lama.<sup>34</sup>

En respuesta a la demanda de Wiesenthal, Améry dice que hay que distinguir entre el perdón político y el moral. El perdón moral es un asunto personal, al que no está dispuesto a llegar pero que, en cualquier caso, no le interesa. Lo que le importa son los hechos políticos. Y ahí el perdón no entra, no tiene nada que ver. Y desde un punto de vista político, el caso concreto que se plantea es irrelevante. Como lo que sucedió no debería haber sucedido, de lo que se trata es de que se haga justicia con los criminales que participaron en los crímenes de manera más o menos directa.

La respuesta de Primo Levi es más corta y apela más a la psicología del SS. Levi aprueba que Wiesenthal rechazara perdonarle. Entiende su actitud, por cuanto si el SS le pedía perdón lo hacía tomándole como representante de los judíos, y Wiesenthal no podía asumir esa responsabilidad. Por otro lado, la actitud del SS ante la muerte, rogando como un niño pequeño, parece una prolongación más de la ideología himmleriana de ver en los judíos unos seres anormales. Por eso se podía descargar en ellos la angustia, es decir, incluirlos en el relato del verdugo.<sup>35</sup>

Teniendo ahora a la vista todos los elementos, podemos profundizar en el debate entre Jean Améry y Primo Levi. “Resentimiento” viene de *re-sentir*. Es volver a vivir la experiencia, permanecer atado a ella. El resentimiento liga la víctima al pasado que se convierte en un eterno presente. Jean Améry insiste varias veces en que su resentimiento no tiene que ver con la venganza (como relacionaba Nietzsche en *La genealogía de la moral*). La necesidad de querer comprender formaba parte del lenguaje del verdugo o de quienes heredaron políticamente el régimen nazi. Por ello relacionaban perdón y comprensión. Por esta razón, para Améry el resentimiento se convierte en actitud personal, pero también virtud política, como medida contra la cancelación de las culpas.

Por otro lado, “perdonar”, según la etimología, viene de *per-donar*: “ofrecer”, “poner por delante”, como vínculo; es una forma del don de socialización tal como lo estudió Marcel Mauss. Domenico Scarpa dice que “el perdón es un don infinito, una

---

<sup>34</sup> Simon Wiesenthal, *Los límites del perdón*, traducción de Carlos Ossés Torrón, Paidós, Barcelona, 1998 [1969,1997].

<sup>35</sup> Dice Lawrence L. Langer que estamos en uno de esos casos que nos permite afirmar que “el «criminal despreciado» es uno de los legados más peligrosos y lamentables del Holocausto. Irónicamente, cuando el soldado pide perdón a un judío descarga el peso de una decisión moral de sí mismo sobre una de sus víctimas potenciales”. Simon Wiesenthal, *ibíd.*, p. 137.

cuestión de vida o de muerte”, “donar en una medida excepcional”.<sup>36</sup> En el capítulo dedicado al papel de los intelectuales en *Los hundidos y los salvados*, Primo Levi considera que él nunca ha perdonado a los criminales nazis, que no sabe de “ningún acto humano que pueda borrar una culpa”.<sup>37</sup> No se considera apto para conceder el perdón a nadie.<sup>38</sup> En todo caso, perdonar no es cancelar, porque incluso si uno se arrepiente, como dice en el apéndice a *Si esto es un hombre*, entonces ya no se trata del mismo hombre que era antes, y entonces deja de ser enemigo.<sup>39</sup> Él no ha perdonado a los alemanes; lo que intenta es comprenderlos, aunque no puede.<sup>40</sup>

Levi no encontró a Pannwitz, sino a Meyer, una larva que ya no representa el carácter del criminal alemán con quien buscaba enfrentarse, rompiendo así con el principio de los estereotipos fascistas contra los que luchaba, y produciéndose así, paradójicamente, en el fracaso de la comprensión, una victoria sobre el contagio fascista. Levi busca un rostro y al fracasar rompe los estereotipos; Améry ve en el rostro concreto del torturador el rostro del nazismo, el estereotipo, que todavía perdura en un país que no ha hecho cuentas con su pasado. Por ello, la ofensa personal vivida en la tortura da lugar al resentimiento personal y político. Planteándolo según la dualidad que establece Primo Levi: éste sufrió más a Meyer, Améry a Müller.

Levi entiende la postura de Améry porque fue torturado y vivió el dolor que le dio un “golpe de realidad”, aunque, tal vez siendo injusto con Améry, entiende que el resentimiento no puede desligarse de algo similar a la venganza, de darse de puños con la realidad. Levi se refiere a la experiencia explicada por aquél de que una vez le devolvió el golpe a un polaco, aunque esto le costó más golpes, como “una versión” del

---

<sup>36</sup>Domenico Scarpa nos recuerda que *perdonare* se trata de una voz medieval de área italiana y romance, nacida en el ambiente eclesiástico del siglo X. Es difundida por la Iglesia en lugar de *condonare*, donde el cambio de prefijo tiene una función reforzadora. El primer uso testimoniado aparece en Francia en el año 980, donde encontramos “perdonar la vida”, “dar gracias de la vida”. Domenico Scarpa, “«Tutta si confessa». Primo Levi e il grigiore del passato”, en Enrico Mattioda, *Al di qua del bene e del male: La visione del mondo di Primo Levi*, op. cit., p. 52.

<sup>37</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, op. cit., p. 117.

<sup>38</sup> Véase la entrevista de Risa Sodi, el mismo año de la muerte de Levi, “Un’intervista con Primo Levi”, en Primo Levi, *Conversazioni e interviste* (a cargo de Marco Belpoliti), Einaudi, Turín, 1997, pp. 235-236.

<sup>39</sup> Véase, al respecto, Gabriella Poli - Giorgio Calcagno, op. cit., pp. 335-336.

<sup>40</sup> Véase Primo Levi, *Si això és un home*, op. cit., p. 209.



suicidio de Améry<sup>41</sup>: “quien se enfrenta a puñetazos con el mundo entero recupera su dignidad, pero la paga a un precio altísimo, porque está seguro de que será derrotado”.<sup>42</sup>

Para Levi, no es posible el perdón que abre un comienzo nuevo, como si nada hubiera pasado; pero es necesario seguir adelante, una dosis de olvido. El resentimiento, aunque sea con objetivo político, también afecta al tiempo de la víctima y, por ello, ata verdugo y víctima en la narración del primero. Dice Enrico Mattioda que la diferencia de matiz entre ambos planteamientos reside en que, para Améry, se trata de moralizar la historia: el perdón sólo existe si el tiempo se invierte moralmente y el verdugo se hace similar a la víctima sufriendo sus obras; para Levi, en cambio, se trata más bien de moralizar la memoria: no dejar que la memoria sea manipulada por los culpables para remover la culpa descargándola sobre los otros; pero también, por otro lado, hay que buscar la comprensión del otro para así rescatar la humanidad de la propia víctima.<sup>43</sup> Pero el desajuste entre la necesidad de comprender (lo cual podría abrir una posibilidad al perdón) y el objeto a comprender nunca fue resuelto satisfactoriamente por Levi. Y cuando más se acerca a ello, el otro más se aleja del estereotipo y de aquel hombre al que había conocido en Auschwitz.

## 2. COMPRENDER NO ES OBSCENO: EL CASO DEL DR. WIRTHS

Primo Levi leyó la obra de Hermann Langbein: *Uomini ad Auschwitz*, en el otoño de 1972. Langbein era austriaco y comunista. Había luchado en la Guerra Civil española. Estuvo en Dachau y posteriormente en Auschwitz, desde 1942 hasta 1944, antes de ser enviado a otro lugar. También era medio judío, cosa que ocultó para no llegar a una peor posición, lo cual le obligaba a no mostrar sentimientos de piedad. Por su situación privilegiada en el campo, podía tomar distancia y libertad de juicio. Asistió al Juicio de Auschwitz en Frankfurt, en la primera mitad de los años 60.

---

<sup>41</sup> *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 117.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p.117. Levi también escribió sobre el suicidio de Améry para *La Stampa*, el 7 de diciembre de 1978, artículo recogido como "Jean Améry: Philosopher and Suicider", en *The Black Hole of Auschwitz*, *op. cit.*, pp. 48-50.

<sup>43</sup> Enrico Mattioda, *L'ordine del mondo. Saggio su Primo Levi*, *op. cit.*, pp. 45-46.

Levi dice que Langbein se decidió a escribir tras el juicio a Klehr, un nazi ya anciano cuando se celebró el juicio. Langbein, a raíz de estos procesos, participó en los debates con estudiantes en Alemania y dejó numerosos documentos y escritos sobre el mundo del Lager. El Juicio de Auschwitz supuso un paso más después del de Eichmann en Jerusalén, pues ahora se juzgaban también hombres más “ordinarios”. Pero las limitaciones legales anteriores al Reich, la legislación de 1871, que no hacía posible juzgar con carácter retroactivo los crímenes no tipificados, como la participación en la planificación y ejecución del genocidio, y la diferencia que establecía entre el crimen y la intención, permitió que muchos crímenes quedaran “más allá de la justicia” amparándose en la obediencia debida.<sup>44</sup> Ello hizo que la atención se centrara más en los crímenes más violentos que son contrarios a cualquier ley.

Langbein quiere analizar el papel de las víctimas y el de los verdugos. Por un lado, no podemos demonizar al verdugo, como si no fuera humano. Por otro lado, por parte de los prisioneros, también había los que se acababan convirtiendo en eso que consideramos demonios. En el último capítulo, el escritor austriaco nos advierte de no juzgar a la ligera: “una infinidad de personas no se hubiera comportado en un modo muy diverso de los guardianes de Auschwitz si hubiera estado mandada a cumplir servicio allí.”<sup>45</sup>

Uno de los casos que nos interesan, de los analizados por Langbein, es el de uno de los médicos nazis de Auschwitz, el doctor Eduard Wirths. Esta figura es muy importante por lo que respecta a Levi, porque nos lleva a otro momento previo y crucial para el desarrollo del concepto “zona gris”. En 1972, a partir de un documental de Rolf Orthel para la televisión holandesa, Levi entró en contacto con la vida de este médico, al tiempo que conoció a Langbein y pudo leer sus opiniones respecto a dicho doctor. Recordemos que Levi decía que Langbein se sentía como Edipo ante Klehr, otro médico que fue responsable de la muerte de miles de presos por las inyecciones de fenol. También fue responsable de ello Wirths, pero Langbein parece diferenciar entre la crueldad del primero y la ambigüedad del segundo.

---

<sup>44</sup> Véase, respecto a las dificultades del juicio, Rebecca Witmann, *Beyond Justice: The Auschwitz Trial*, *op. cit.* El título alude a las palabras de Wiebeck, antiguo juez de las SS, quien dijo que los crímenes de Auschwitz estaban más allá de la justicia. La frase es recogida en el testimonio de Langbein sobre el proceso de Auschwitz. Véase, al respecto, la referencia de Rebecca Witmann, *op. cit.*, p. 1.

<sup>45</sup> Hermann Langbein, *Uomini ad Auschwitz*, *op. cit.*, p. 528.

Robert Jay Lifton, quien estudió la implicación de los médicos nazis en su obra *The Nazi Doctors*,<sup>46</sup> dice que Wirths era hijo de un médico que combatió en la Gran Guerra y volvió con ideas pacifistas, y quiso que sus hijos continuaran la profesión de médico como contraste a su experiencia de muerte. Imbuyó a su familia en un ambiente de humanismo e ideales de socialismo democrático. Pero Wirths, en su juventud, se sintió seducido por las ideas del partido nazi, y en 1933 entró en las SA y solicitó su admisión en las SS al año siguiente. Se sentía particularmente interesado en la genética humana y en la higiene racial. Era respetado por su profesionalidad y buen hacer. El propio Höess habla de él como del “mejor”, según Lifton. Se alistó voluntariamente en el servicio militar. Estuvo en el frente en la unidad de las Waffen SS en 1939. Combatió en Noruega y en Rusia hasta que en abril de 1942 fue declarado no apto para el combate por una dolencia cardíaca. Después del Lager, se suicidó.

Langbein era ayudante de Wirths. Lo había conocido ya en Dachau, y ahora volvía a coincidir con él en Auschwitz, donde fue su secretario. Para Langbein, Wirths fue un hombre que ayudó a muchos a salvarse. Procuró mejorar las condiciones de vida de los prisioneros, alejó a los más peligrosos de Auschwitz, como Entress y el ya mencionado Klehr. Convencido por Langbein, paró las inyecciones de fenol para no provocar epidemias. Los prisioneros en el Lager lo reclamaban porque con él descendía el número de muertos.<sup>47</sup> Según Langbein (algo que también corrobora Höess), Wirths se oponía a las matanzas, aunque él quería estar en las rampas de selección como médico, enfatiza Lifton, y a veces seleccionaba él mismo los condenados, como si la crueldad pudiera seguir a la piedad de la forma más natural.<sup>48</sup> Tampoco le importó llevar a cabo experimentos con el tifus, para que judíos que igualmente morirían sirvieran para salvar muchas vidas alemanas. También hizo experimentos relacionados con los crecimientos precancerosos del cérvix.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Sigo a Robert Jay Lifton, *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*, Basic Books, Perseus Books Grups, United States, 1986, 2000, pp. 384-414; también sigo a Hermann Langbein, *op. cit.*, pp. 378-398.

<sup>47</sup> Los prisioneros, con Langbein a la cabeza, le escribieron en navidad para que no abandonara su puesto en el cargo, ya que las muertes con él habían descendido en 93.000 casos. Incluso cuando apareció el nombre de Wirths en una lista de la BBC de criminales nazis en 1944, Langbein intentó salvarlo a él y a su familia. Véase Langbein, *op. cit.*, p. 391; también Lifton, *op. cit.*, p. 390.

<sup>48</sup> En una ocasión, como relata Lifton, el propio Wirths, tras haber cedido ante la petición de evitar la muerte de dos mil pacientes judíos, unos días después seleccionó 2.000 prisioneros en un subcampo diferente. No lo hizo ante los ojos de Langbein. Lifton, *op. cit.*, p. 395.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 391-392.

Según Langbein, cuando Wirths se vio en esa tarea, pidió consejo a su sacerdote y también a su padre, quienes le aconsejaron que siguiera allí intentando hacer disminuir la tragedia en la medida de lo posible. Para Lifton, el caso de Wirths hay que circunscribirlo en el más amplio de la paradoja de los médicos nazis que se sometieron al lema de “curar matando”. Como ha señalado Agamben, entre otros, las prácticas médicas en los campos tienen su precedente en la eutanasia practicada dentro de la misma Alemania, justificada en obras como la de un especialista en derecho penal, Karl Binding, y un profesor de medicina, Alfred Hoche: *La autorización para suprimir la vida indigna de ser vivida* (1920).<sup>50</sup> Se trataba de una nueva dirección en la biopolítica del Estado nacionalsocialista, en la que se podía decidir sobre el valor de la vida. En el Lager se aplica a los judíos, seres “ya privados de toda dignidad”.<sup>51</sup>

La manera de sobrellevar esta paradoja era el desdoblamiento de la persona, el *doubling*, que consiste en la división del *self* en dos totalidades funcionantes, cada una de las cuales actúa como un *self* entero, algo que se puede acometer en diversos grados.<sup>52</sup> Actuaban hipotéticamente, “como si no...”: como si no mataran, como si no estuvieran eliminando a los niños, etc. Para evitar la culpabilidad se sumergían en la “ciencia médica” y, como Himmler, sustituían la cuestión moral por la de la propia supervivencia al horror que habían de soportar manteniéndose decentes. A ello contribuía que se descargara sobre los médicos judíos la culpabilidad, creando una cadena de complicidades en el trabajo.

---

<sup>50</sup> A raíz de la impunidad por el suicidio, Binding se plantea la posibilidad de permitir la eutanasia, convertir en algo legal la supresión “de la vida indigna de ser vivida”. Roberto Esposito considera que, a pesar de la importancia de esta obra, ya había un recorrido previo en libros como el de Adolph Jost: *Das Recht auf den Tod* (“El derecho a la muerte”), que veinticinco años antes había introducido el concepto de “vida sin valor”. La novedad de la obra de Hoche y Binding consiste en el estrecho vínculo entre medicina y derecho: la muerte de la eutanasia es la muerte de algo que ya está muerto, de manera que en realidad no se comete ningún crimen. Véase Roberto Esposito, *Bios: Biopolítica y filosofía*, traducción de Carlo Molinari Marotto, Amorrortu, Buenos Aires - Madrid, 2006 [2004], pp. 213 y ss.

<sup>51</sup> Véase Giorgio Agamben, *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*, traducción de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 1998 [1995], 2ª reimpresión del 2006, p.180.

<sup>52</sup> Lifton establece cinco aspectos característicos de este proceso: 1) Dos *selfs* que actúan en una difícil relación de autonomía y conexión. 2) El *self* de Auschwitz funcionaba porque conectaba con todo el entorno de allí. 3) Hay una dimensión vida-muerte. El *self* de Auschwitz es una forma de supervivencia en un ambiente dominado por la muerte. 4) Se evita la culpa: el segundo *self* es el que hace el trabajo sucio. 5) Hay una dimensión inconsciente y un cambio significativo en la conciencia moral. Tanto Ernest B. como Josef Mengele y Eduard Wirths pertenecen a diversos grados de ese *doubling*. Ernest B. pertenecería a la ambigüedad de la decencia nazi. Mengele es el fanático ideológico. Wirths, por su parte, era un buen hombre que sucumbió a la maquinaria de Auschwitz. Véase R. Jay Lifton, *op. cit.*, pp. 418 y ss.

Wirths tenía que mantener separadas su conciencia de médico y su conciencia de nazi en Auschwitz, aunque quería unir las a toda costa. Para sobrevivir descargaba su ansiedad y preocupaciones en su familia hablando de una “tarea sobrehumana”.<sup>53</sup> Incluso le pidió a su hermano que le acompañara en las selecciones para ver el horror del lugar. Decía que “la culpa no podía ser negada”, al tiempo que hablaba de su “buena conciencia delante de Dios y de los hombres”, sintiéndose culpable de desatender a su familia.<sup>54</sup>

En discusiones públicas, Langbein evitó cualquier evaluación moral diciendo: “¿Quién quiere ser el juez? ¿Quién quiere condenar? Yo no”.<sup>55</sup> Dice Thomson, refiriéndose al tiempo del documental, que el caso de Wirths “llevó a Levi a reflexionar sobre la advertencia evangélica: «No juzguéis», pero, se preguntaba Levi, ¿cómo puede uno vivir sin juzgar?”.<sup>56</sup> Y en el prefacio de 1984 a la edición italiana de la obra de Langbein, Levi dice que “juzgar es necesario, pero difícil” y que (citando al autor del libro) “sólo quien estuvo dentro puede entender lo que era Auschwitz. Nadie más”.<sup>57</sup>

La obra de Langbein muestra a la mayoría de alemanes como hombres, no como monstruos, y Wirths, “en sustancia, era un hombre como nosotros”.<sup>58</sup> Había escogido, conscientemente o no, “la vía del obsequio y del consenso, que es sin retorno”.<sup>59</sup> Por ello, Levi llama la atención sobre el título *Menschen in Auschwitz*, porque el uso de *Menschen* es “pregnante” (una palabra que tiene un sentido especial en Levi para mostrar que un suceso tiene efectos que todavía están por desvelar), “compendia” el asunto tratado (otra palabra que Levi usará en *Los hundidos y los salvados*, para referirse al carácter ejemplar y de resumen de hechos o personajes en la zona gris), y nos indica la galería de personajes del Lager que forman una “constelación” (palabra que Levi usa para referirse a la población variopinta del Lager). Años más tarde, a

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>54</sup> Sigo para esto último a Lifton, *ibid.*, pp. 395-414.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 409.

<sup>56</sup> Thomson, *Primo Levi, op. cit.*, p. 365.

<sup>57</sup> En el prefacio de Primo Levi a Langbein, *op. cit.*, p. 7.

<sup>58</sup> Anna Bravo y Fernando Cereja, *Entrevista a Primo Levi, ex deportato*, Einaudi, Torino, 2011, pp. 51-52. Esta entrevista se ha traducido como *Deber de memoria*. La edición en italiano incluye un amplio estudio de Anna Bravo sobre la zona gris, similar al publicado en la página web del centro Primo Levi de Italia. Muy recientemente, la autora trata el mismo tema, junto a otros, en Anna Bravo, *Raccontare per la storia*, Einaudi, Torino, 2014.

<sup>59</sup> En el prefacio de Primo Levi a Langbein, *op. cit.*, p. 7.

propósito del documental sobre Wirths, Lanzmann dirá que “comprender es obsceno”.<sup>60</sup> Levi, por el contrario, se sumergirá como Langbein en las aguas de ese Aqueronte de Auschwitz.

Levi, al trabajar en el documental sobre Wirths, conoce una obra que prologó en 1976 para la traducción italiana (realizada por el mismo Levi): *La noche de los girondinos*, de Jacob Presser.<sup>61</sup> Esta obra, como veremos más adelante, trata sobre el colaboracionismo judío fuera del Lager. También lo hizo Levi en el análisis de la zona gris, centrándose en el jefe judío del gueto de Lodz, Chaim Rumkowski, sobre el cual escribió previamente un relato titulado “El rey de los judíos” (escrito para *La Stampa*, y después recogido en *Lilit*), en el cual Levi usa por primera vez el término “zona gris”.<sup>62</sup>

Levi, en el prefacio a la obra de Presser, afirma la necesidad de buscar el “porqué”, de intentar esclarecer las conciencias, y abunda en la crítica a la visión popular de que el nazismo santifica a las víctimas. Se trata de lo contrario: el sistema asimila la víctima a su maldad y crea también la dificultad para juzgar esa asimilación. En el mismo prefacio, Levi se refiere también a la obra de Langbein que hemos considerado anteriormente y a la de Gitta Sereny sobre Franz Stangl como obras que, desde distintas perspectivas, ahondan en la dificultad de juzgar.

También en diversas entrevistas, Levi va abundando en estos aspectos, confirmando el tema de lo que será posteriormente el núcleo de *Los hundidos y los salvados*. Por ejemplo, en “El mago Merlino” (*Repubblica*, 1979) dice que la obra tratará “sobre la ambigüedad de la condición de prisionero, sobre la dificultad de juzgarlo”,<sup>63</sup> en entrevista con Giuseppe Grassano, “Conversazione con Primo Levi” (1979), Levi advierte que no hay que dividir en blanco y negro, refiriéndose a la “fascia grigia”,<sup>64</sup> y,

---

<sup>60</sup> Véase “The Obscenity of Understanding: An Evening with Claude Lanzmann”, en Cathy Caruth (ed.), *Explorations in Memory*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1995, pp. 200-220.

<sup>61</sup> Véase Philippe Mesnard, “Primo Levi, cheminement vers la zone grise”, en Philippe Mesnard, Yannis Thanassekos, *La zone grise: entre accommodement et collaboration*, Éditions Kimé, París, 2010. El prefacio de Levi a la obra de Presser está recogido en Primo Levi, *The Black Hole of Auschwitz*, op. cit., pp. 34-37. La obra de Presser, de 1957, está traducida en Jacob Presser, *La noche de los girondinos*, traducción del holandés de Roberto Mansberger Amorós, Barril & Barral, Barcelona, 2010.

<sup>62</sup> Ernesto Ferrero, *Primo Levi: la vita, la opere*, Einaudi, Torino, 2007, p. 114. Ferrero se refiere a un artículo publicado en *La Stampa* en 1977.

<sup>63</sup> Entrevista de Silvia Giacomoni, “El mago Merlino”, en Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, op. cit., p. 121.

<sup>64</sup> En *Conversazione e interviste, 1963-1987*, op. cit., p. 180-181.

en entrevista con Marco Vigevani (1984), Levi reconoce que la línea entre los verdugos y las víctimas quedaba difuminada.<sup>65</sup>

Las historias de Meyer y Wirths (éste último en el contexto más amplio de la obra de Langbein) nos llevan a varias conclusiones. Levi se sintió como Edipo ante Pannwitz e intentó, como Ulises, salir del naufragio de Auschwitz mediante la comprensión. Levi buscaba a Pannwitz y se encontró con Meyer. Este último no era el nazi típico, ni el antagonista ideal. La figura del verdugo adquiere así dos perfiles: por un lado, quien tenía el perfil típico nazi; por otro, el hombre normal, gris. Figuras como Meyer, incluso Wirths, acercan también el verdugo a la víctima: están hechos de la misma materia. Por ello, el resultado de la búsqueda de la comprensión desemboca en la *impotentia iudicandi*. Sin embargo, ello no debe hacernos olvidar que los papeles no son intercambiables. El verdugo, aun en las figuras más grises como Meyer, tuvo sus opciones de escoger. La víctima no disponía de esa posibilidad. El peligro al que se veían abocados los supervivientes como Primo Levi era que fueran integrados en la historia, en el relato, del antiguo nazi, fuera éste una gran figura o una mediocre. Esto es parte de la lógica del discurso de Himmler, como ya vimos en la introducción de este trabajo.

Antes de dirigirnos a *Los hundidos y los salvados*, hemos de tener presente que el tema de la zona gris era un tema que ya preocupaba a Levi desde su regreso de Auschwitz, aunque no fuera tematizada hasta más tarde. La pregunta por el hombre es la que le lleva a analizar la zona gris. Su amiga Bianca Giudetti Serra le dijo a Ian Thomson, en 1992, que oyó la expresión “zona gris” de labios de Primo Levi por primera vez en 1946, y que “desde el comienzo [...] hubo siempre este problema del comprender qué había sucedido y por qué los hombres se comportaron en el modo en que lo hicieron. *Los hundidos y los salvados* pudo haber sido fácilmente su primera obra, como la última”.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> “Le parole, il ricordo, la speranza”, en *Conversazione e interviste, 1963-1987, op. cit.*, pp. 216-217.

<sup>66</sup> Ian Thomson, *Primo Levi, op. cit.*, p. 505.

# **SEGUNDA PARTE:**

**EL ANÁLISIS DE LA ZONA GRIS**





## CAPÍTULO III. LA MEMORIA: ARMA CONTRA LA ASIMILACIÓN

### 1. INTRODUCCIÓN A *LOS HUNDIDOS Y LOS SALVADOS*

En 1986, Primo Levi publica su última gran obra, *Los hundidos y los salvados*, que culmina su reflexión sobre Auschwitz, cuarenta años después. A diferencia de su primera obra, en este caso nos contentaremos con una introducción más breve sobre los detalles de la formación, publicación y repercusión de la obra. El momento histórico, cuatro decenios después, es bien distinto al de su primera gran obra. En *Si esto es un hombre*, era necesario situar la obra en todo su contexto histórico y cultural. No por ello dejaremos de hablar de todos estos aspectos en relación a *Los hundidos y los salvados*, pero lo haremos fijándonos más en aquellos que nos ayudan a entender en más profundidad el contenido de la obra y, en especial, del capítulo dedicado a la zona gris. Por razones de exposición, lo iremos haciendo a medida que el desarrollo de este trabajo lo requiera.

El título del libro, como ya sabemos, proviene de Dante y era el que había sido pensado para su primera obra, y que finalmente sólo dio título a un capítulo. La obra surge de la necesidad de seguir relatando la experiencia de Auschwitz, lo que queda con el paso de los años, algo a lo que ya nos apunta la entrada del libro al mostrarnos la necesidad de relatar que sigue existiendo en el superviviente Levi, usando a Coleridge y sus versos en la “Balada del viejo marinero”: “Since then, at an uncertain hour, /That agony returns: /And till my ghastly tale is told /This heart within me burns”.<sup>1</sup>

Esta necesidad de seguir relatando, va unida a la necesidad de pasar cuentas. De ahí que la portada escogida por Levi consiste en un detalle de la pintura del “Juicio Universal” de Hans Memling: unos rostros girados e implorantes, con las siguientes palabras: “los delitos, los castigos, las penas, la impunidad”.<sup>2</sup> La escena nos advierte

---

<sup>1</sup> Samuel Taylor Coleridge, *The Ring of the Ancient Mariner*, vv. 582-85. Citado por Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 9. Hay edición bilingüe, con traducción de J. María Martín Triana, en S. T. Coleridge, *Balada del viejo marinero y otros poemas*, Visor, Madrid, 2007.

<sup>2</sup> Ya en su primera obra, en el capítulo “Al fondo”, Levi se refería a esta pintura diciendo que los hombres se tapaban el vientre con los brazos. Es ésta una referencia a la vergüenza de la desnudez. Véase la edición comentada de Alberto Cavallion, *op. cit.*, p. 36, nota 8.

que pasados los años, y volviendo la vista atrás, se vuelve sobre la experiencia del “más acá del bien y del mal”. En el juicio están implicados supervivientes, verdugos y espectadores, incluyendo a los espectadores-lectores.<sup>3</sup> Pero el contraste con la suspensión del juicio a la que llegará Levi debe matizar el carácter de la obra. Lo que sí muestra la obra desde la primera página es el carácter de herida abierta en el superviviente italiano, como destacaron los comentarios a la publicación de la obra.<sup>4</sup>

*Los hundidos y los salvados* es una obra bastante coherente aunque, como ya hemos comentado, recoge temas y debates que Levi ya había empezado a tratar. Lo más destacable, respecto a la formación de la obra, consiste en que tanto el prefacio como el primer capítulo son una fusión de escritos previos, especialmente de un escrito titulado “El difícil camino de la verdad”.<sup>5</sup> Los capítulos segundo y tercero tratan de la zona gris y de la vergüenza. Los siguientes capítulos tratan temas como la comunicación, la violencia inútil, el papel de los intelectuales en Auschwitz y los estereotipos que nos hacemos al hablar de los campos de concentración y de exterminio. También hay una relación de cartas de alemanes antes de la conclusión. Pero, en realidad, todos los capítulos giran alrededor del tema de la zona gris, especialmente el de la vergüenza.

En el prefacio y en el primer capítulo de *Los hundidos y los salvados*, Primo Levi plantea el tema de la memoria de los supervivientes y de los verdugos, preguntándose si los testigos se han hecho comprender. Han pasado los años, y el peligro del olvido del genocidio es todavía mayor que antes, por la muerte de supervivientes y por los errores de la memoria. Así que, todo ello, junto al carácter increíble de los hechos y la peculiaridad del genocidio que en sí mismo ya es una ocultación, hacía creíble la amenaza nazi: “Seremos nosotros los que dictemos la historia”, como expresaba con otras palabras Simon Wiesenthal.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Para una introducción breve sobre estos detalles, véase Alessandra Minisci, *Primo Levi e la memoria della Shoah*, Alpha test, Milano, 2005, pp. 62 y ss.

<sup>4</sup> Véase Ernesto Ferrero, “La fortuna crítica”, en Ernesto Ferrero (ed.), *Primo Levi: Antología della critica, op. cit.*; especialmente pp. 378-384.

<sup>5</sup> “El difícil camino hacia la verdad”, en Primo Levi, *Vivir para contar: Escribir tras Auschwitz* (edición de Arnold I. Davidson), Alpha Decay, Barcelona, 2009, pp. 109-121. El escrito, de junio de 1982, estaba destinado para una conferencia (que no se produjo finalmente) con motivo de la reunión de la Comunidad Judía Italiana en 1982.

<sup>6</sup> Un libro de Wiesenthal acaba con un diálogo entre éste y un SS, el cual le dice al primero que no le van a creer cuando cuente lo que ha vivido, porque “¿cómo podría nadie creer semejante horror sin haber pasado por él?”. Simon Wiesenthal, *Los asesinos entre nosotros*, traducción de María Luisa Borrás, Noguer, Barcelona-Madrid, 1967, p. 337.

Este olvido va ligado también a la necesidad, tanto del verdugo como de la víctima, de defenderse ante el recuerdo: “quien ha sido herido tiende a rechazar el recuerdo para no renovar el dolor; quien ha herido arroja el recuerdo a lo más profundo para librarse de él, para aligerar su sentimiento de culpa”.<sup>7</sup> Se da así una paradójica analogía entre la víctima y el opresor: las Erinias no sólo acosan al opresor, también acosan a la víctima, porque “el ultraje es incurable: se arrastra con el tiempo.”<sup>8</sup> Casos como los de Meyer o de Wirths, por un lado, y el de Améry, por otro, muestran a las claras esa necesidad de ajustar cuentas en el transcurso del tiempo, bien sea ante la justicia o ante uno mismo. Si nos centramos ahora en quienes no fueron víctimas, sino actores, es evidente que muchos fueron capaces de vivir consigo mismos, aunque fuera al precio de cambiar su memoria, siguiendo la lógica del *doubling*, como vimos en los casos de los médicos nazis. Pero a esta negación del pasado, a este “como si no fuera yo”, también debemos añadir el “como si no hubiera pasado” o un “no pasó de esa manera” por obra de los escritores “revisionistas” y “negacionistas”, hasta llegar a los historiadores que consideran que el horror de Auschwitz es sólo un paso más en la cadena de horrores, de manera que se pueda afirmar que “esto ya había pasado”. Aplicando a estas posturas lo que dijo Élisabeth Roudinesco del negacionismo, si la *némesis* tras la derrota siguió a la *hýbris*, estas posturas siguen a la *némesis* para hacerla soportable y descargar de nuevo la responsabilidad sobre la víctima.<sup>9</sup>

## 2. EL NEGACIONISMO: “ESTO NO SUCEDIÓ”

Levi habla generalmente de “revisionismo”, aunque el término se fue desplazando hacia el de “negacionismo”, término acuñado por Henry Rousso en 1987.<sup>10</sup> Aunque muchas veces se usan indistintamente, el revisionismo pone el acento en la

---

<sup>7</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>8</sup> *Ibíd.*

<sup>9</sup> Élisabeth Roudinesco, *Nuestro lado oscuro*, traducción de Rosa Alapont, Anagrama, Barcelona, 2009 [2007], p. 154.

<sup>10</sup> Rousso lo dijo en *Le syndrome de Vichy*. Tomo la información de Élisabeth Roudinesco, *A vueltas con la cuestión judía*, traducción de Antonio-Prometeo Moya, Anagrama, Barcelona, 2011 [2009], p. 222. Roudinesco dice que los revisionistas no se ocuparon de negar otras masacres como las de los gitanos, lo cual demuestra que en el fondo el revisionismo es antisemitismo. El libro de Roudinesco contiene toda una larga exposición del tema del revisionismo y del negacionismo.

posibilidad de analizar o revisar los datos y hechos históricos, mientras que el negacionismo se asocia a la negación de la Shoah o de otros acontecimientos históricos. En cualquier caso, el contexto hará claro en qué sentido usamos ambos términos. El centro del revisionismo en el momento en que escribe Levi estuvo en Francia. Dice Levi que esa revisión orwelliana de la historia se produce precisamente donde no hay tanta evidencia de acumulación de testigos por implicación o por ser meros espectadores, como en Alemania. De esta manera, no se analizan hechos como los ocurridos en el propio país, o su colaboración,<sup>11</sup> proceso que Kattan ha denominado como “desplazamiento,” en un sentido muy parecido al de Freud.<sup>12</sup>

El método, como ha señalado en una obra reciente Valentina Pisanty, tiene dos puntos de estrategia fundamentales. En primer lugar, buscar alguien de importancia, tanto del lado de los verdugos (como Höess) como el de las víctimas (como Anna Frank), para buscar mayor significación. En segundo lugar, se trata de aislarlo de la red probatoria de otros testigos, leyendo el documento a contrapelo y buscando los errores que desacrediten el todo y a todos los testigos de la red.<sup>13</sup> Ésta es la estrategia que siguió el revisionista francés Paul Rassinier (que participó en un movimiento de resistencia pacífica durante la guerra en Francia y ayudó a pasar judíos a Suiza, y estuvo en los campos de Dora y Buchenwald), el cual en una obra que, significativamente, se titulaba *La mentira de Ulises*, pretende deslegitimar testimonios como el del preso político Eugene Kogon y el de Nyiszli, médico judío en Auschwitz.<sup>14</sup>

Esto va ligado al ataque sobre los hechos mismos documentados: su posibilidad, su dimensión real y su credibilidad, constituyendo así lo que Pisanty denomina “negacionismo técnico”. El ejemplo paradigmático en esos años es el de Darquier de

---

<sup>11</sup> Los revisionistas franceses, por ejemplo, no se han centrado en los crímenes efectuados fuera de Alemania, en Francia o en Italia, como los crímenes nazis de las Fosas Ardeatinas en represalia al atentado de la Resistencia en Via Rasella, u otros crímenes en el Lidice o en la retaguardia del frente ruso. Centrarse en esos hechos les obligaría a enfrentar la verdad a muchos países, y por ello se centran en el Lager. Véase “El difícil camino hacia la verdad”, *op. cit.*, p. 120.

<sup>12</sup> Para los distintos términos usados para analizar el fenómeno de cómo afrontar el pasado, véase Eduardo González Calleja, *Memoria e historia: Vademécum de conceptos y debates fundamentales*, Catarata, Madrid, 2013, en especial pp. 129-142.

<sup>13</sup> Véase Valentina Pisanty, *Abusi di memoria: Negare, banalizzare, sacralizzare la Shoah*, Bruno Mondadori, Milano-Torino, 2012, pp. 13-47.

<sup>14</sup> Para la figura de Rassinier, así como de los otros revisionistas y negacionistas a los que hacemos referencia aquí, véase Michael Shermner y Alex Grobman, *Denying History: Who says Holocaust Never Happened and Why Do They Say It*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2009. La obra principal de Paul Rassinier está disponible en español: *La mentira de Ulises*, traducción de Bernardo Gil Mugarza, Acervo, Barcelona, 1961.

Pellepoix (antiguo coordinador de las deportaciones de los judíos bajo el régimen de Vichy y que trabajó junto a las autoridades nazis en París con notoria brutalidad), quien escribió en *L'Express* en noviembre de 1978, negando las cámaras de gas y la muerte de millones de judíos en los campos. Levi, en “Pero nosotros estuvimos allí”, arremete contra esa postura que pretende superar la culpa al negar el crimen mismo, de modo que “lo negro se ha convertido en blanco”.<sup>15</sup>

La estrategia de disminuir la realidad la muestra el profesor francés Robert Faurisson (quien escribió en *Le Monde* y fue origen de todo un debate en Francia sobre el papel del historiador y el revisionismo y el negacionismo): como no había cámaras de gas en lugares como Oranienbrug, Buchenwald, Beger-Belsen o Dachau, entonces no existían las cámaras de gas en ningún sitio. También Rassinier siguió su línea intentando disminuir el número de víctimas del exterminio. El último tipo de argumento apela a lo increíble, como la dificultad de juntar tanta gente en las cámaras, o el que el gas no hubiera matado también a los alemanes que debían retirar los cuerpos.

Todos estos argumentos son criticados por Levi,<sup>16</sup> quien dará mucho valor a la palabra de los testigos sobre los cuales se ejerce la sospecha. Pero también dará la palabra a otro tipo de testigo, al que estuvo al “otro lado”, porque gente que fue juzgada en Núremberg, en el juicio a Eichmann o en los procesos de Frankfurt no negó los hechos, sino su responsabilidad. Y ello nos ofrece luz sobre la naturaleza del nazismo. Primo Levi se refirió de manera especial a Stangl y Höess.

### **3. EL TESTIMONIO DE LOS VERDUGOS: “ESTO SUCEDIÓ” Y EL ERROR DE HABER ESTADO ALLÍ**

#### **3.1. Franz Stangl**

Como ya hemos comentado, en el prefacio a la obra de Jacob Presser *La noche de los girondinos*, Levi recomienda la lectura de la entrevista de Gitta Sereny a Franz

---

<sup>15</sup> Artículo publicado en *Il Corriere della Sera*, el 3 de enero de 1979. Sigo la edición inglesa: “But we Were There”, en Primo Levi, *The Black Hole of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>16</sup> Véase “Un Lager a las puertas de Italia”, *La Stampa*, 19 de enero de 1979. El artículo está ahora en Primo Levi, *Vivir para contar: Escribir tras Auschwitz*, *op. cit.*, pp. 93-100.

Stangl. Stangl es el claro ejemplo de cómo el distanciamiento y separación de pasos en las acciones del exterminio aleja las responsabilidades, viendo, como ya apuntamos, a las víctimas como carga.<sup>17</sup> Según sus palabras, no tenía opción de escoger, y todo lo que hacía fuera de su libre albedrío tenía que hacerlo tan bien como pudiera, con una necesidad de carácter sacrificial. Si él no hubiese hecho lo que hizo, nada habría cambiado; y si él no hubiese ocupado el lugar que ocupó, habría puesto en peligro a su familia y a sí mismo, de modo que su “sacrificio” de nada hubiera valido. Stangl también busca la necesidad de las víctimas de ser víctimas, apelando a una justificación cósmica: en el universo nada sucede sin razón, lo ocurrido a los judíos tiene que obedecer a alguna finalidad.

Cuenta Stangl que un sacerdote le perdonó porque él habría hecho lo mismo bajo las mismas circunstancias. Y, casi al final del libro, parece reconocer una especie de culpa ante Dios, pero no ante los hombres, pues apelaba a su inocencia: su único error era haber “estado allí”.<sup>18</sup> Las últimas palabras de Stangl a Sereny parecen un balbuceo, un intento de confesar una culpa, pero de una manera que parece más una parodia que una conversión o una representación teatral auténtica.<sup>19</sup>

### 3.2. Rudolf Höess

Un caso similar es el de Rudolf Höess. Fue a la cárcel por participar en un asesinato político. Pero no le gustaba la violencia desorganizada, y en 1934 se unió a las SS. Con el estallido de la guerra, fue jefe mayor del campo de custodia protectora de Sachsenhausen. Después le fue propuesto ser comandante de Auschwitz y aceptó. La idea del Cyclon B fue suya. La usó primero con prisioneros rusos.

Primo Levi recomienda la lectura de las memorias de Höess por dos razones: en primer lugar, para rebatir quienes quieren reducir el número de los exterminados y negar el uso del gas.<sup>20</sup> Y, en segundo lugar, para mostrar cuán lejos puede ir una ideología y las consecuencias de la aceptación ciega del deber. Dice también Levi que este libro

---

<sup>17</sup> Stangl decía que para cometer un crimen se necesita el sujeto, el objeto, la acción y la intención. Pero él, Stangl, decía que había carecido de la voluntad como capacidad de escoger libremente. Véase Gitta Sereny, *Into that Darkness: An Examination of Conscience*, *op. cit.*, p. 164.

<sup>18</sup> *Ibíd.* p. 364.

<sup>19</sup> Sereny parece distinguir entre el personaje y las acciones, y dice que al final Stangl “había pasado a ser el hombre que hubiera debido ser”. *Ibíd.* p. 366.

<sup>20</sup> Sigo la edición inglesa de Rudolf Höess, *op. cit.*, pp. 19-25.

responde a la pregunta que le formulan a veces de cómo eran los hombres del “otro lado”. Höess es un ejemplar perfecto para mostrar hombres como él, quien no era un monstruo, pero sí un estúpido que sucumbió al poder, al ambiente violento, ya antes de la llegada de Hitler al poder. En una entrevista de 1986 con Milvia Spadi, Levi dice que la obra de Höess “es el libro fundamental sobre el Lager”, porque muestra que el genocidio pudo llevarse a cabo con ese amor incondicionado (casi kantiano, diríamos nosotros) por el deber, por el amor a la patria.<sup>21</sup>

Levi destaca la manera burocrática en que el personaje describe su vida y sus hechos. Aprendió a ver a los judíos en masa. Fue enseñado a no tener piedad, aunque dice que quería desaparecer de la faz de la tierra cuando mataban niños. En la línea del discurso de Himmler en Posen, Höess sentía compasión por el trabajo que debía realizar, aunque quería hacerlo bien. Siempre destaca el carácter de obediencia, como si fuera obligada, como si fueran órdenes de guerra. En las entrevistas de los juicios de Núremberg dijo: “yo personalmente nunca maté a nadie”.<sup>22</sup>

El carácter estúpido de Höess se manifiesta de manera especial cuando, de manera parecida a como hace Dostoievsky en *La memoria de la casa de los muertos*, o el mismo Levi en su primera obra, Höess hace un examen del personal del Lager como si de un análisis sociológico se tratara y describe su experiencia como un aprendizaje sobre la naturaleza humana: le parecía increíble que los seres humanos pudieran comportarse como bestias. Culpa a los prisioneros de sus propias desgracias, entregados a su propia inercia, como cuando habla de los *Sonderkommandos*, a los que acusa de complicidad y critica su indiferencia. Por otro lado, rechaza el exterminio de los judíos, pero dice que esto dio ventaja a los judíos para lograr su objetivo último de dominio.

La bufonada de Höess alcanza límites paródicos cuando habla de su estancia en prisión donde se sentía observado como un animal interesante. Quería examinarse a ver si había cometido errores. Se sentía responsable porque estaba ahí, y apelaba al destino, intentando así borrar su responsabilidad e incluyendo a los judíos como forjadores de ese hado.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> “Capire e far capire”, en Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987, op. cit.*, p. 248.

<sup>22</sup> Leon Goldensohn, *Las entrevistas de Núremberg*, edición e introducción de Robert Gellately, Taurus, Madrid, 2005 [2004], 2ª ed., p. 389.

<sup>23</sup> Rudolf Höess, *op. cit.*, p. 179.



#### 4. EL DEBATE DE LOS HISTORIADORES: “ESTO YA HABÍA SUCEDIDO”

Los movimientos tendentes a negar o disminuir el alcance y significado del Holocausto desanimaron y causaron un profundo malestar en Levi. Por ello, cuando murió, los periódicos se centraron en la lucha de Levi contra ello,<sup>24</sup> y Claudio Magris relacionó esa lucha con la búsqueda de lo que es un hombre.<sup>25</sup> Pero el mayor desafío fue el que llegó de los historiadores alemanes. Los escritos de Levi respecto al debate de los historiadores en Alemania son posteriores a la publicación de *Los hundidos y los salvados*, pero sin duda tenemos que referirnos a ellos porque están en la línea de la crítica que Levi ejecuta en su obra, cuando ya el debate historiográfico en Alemania, pero también en Italia, respecto al exterminio judío, estaba en marcha.<sup>26</sup>

Con el regreso de los democristianos al poder en 1983 en Alemania y la llegada de Ronald Reagan al poder en 1981, la guerra fría entraba en una nueva dimensión. La superación de las divisiones se puso de manifiesto en 1985 cuando Kohl y Reagan visitaron el cementerio de Bitburg, donde hay enterrados miembros de las SS y soldados del ejército alemán. Antes de ir, Reagan llegó a comparar los sufrimientos de los SS y los de las víctimas del nazismo.<sup>27</sup> En este contexto surge una polémica entre historiadores. Con el término “*Historisierung*” en Alemania se remitía al debate sobre cómo integrar en la historia el nazismo y el Holocausto de los judíos. El 6 de junio de 1986, aniversario del desembarco de Normandía, Ernst Nolte planteaba la relativización histórica del Holocausto en un artículo titulado “Un pasado que no quiere pasar”,

---

<sup>24</sup> Así, por ejemplo, Giovanni De Luna en *Italia Oggi*, 13 de abril de 1987. El artículo se titulaba “No, caro Bocca. Primo Levi era proprio un reduce” (en respuesta a la igualación del Gulag y el Lager por Bocca). Y destacaba que la vida de Levi había sido una lucha contra todos esos movimientos que querían disminuir o banalizar el Holocausto.

<sup>25</sup> Y Claudio Magris reconocía que, a pesar de la ofensa, Levi a veces no mencionaba algún nombre, por no ensañarse con quien por mantener esas posturas casi lo había perdido todo: trabajo y familia. “Pero el hombre es eso. En la muerte de Primo Levi”, en Claudio Magris, traducción de J.A. González Sainz, *Utopía y desencanto*, Anagrama, Barcelona, 2001 [1999], pp. 264-265.

<sup>26</sup> Véase “Il senso della storia per Primo Levi”, en Paolo Momigliano Levi, Rosanna Gorris (eds.), *Primo Levi: testimone e scrittore di storia*, Giuntina, Firenze, 1999, pp. 25-49. Sobre este tema volveremos al final de este trabajo.

<sup>27</sup> La indignación no cesó ni con la visita por separado a Bergen-Belsen, el campo liberado por los americanos. Véase, al respecto, Álvaro Lozano, *Anatomía del Tercer Reich*, Melusina, Barcelona, 2012, pp. 65-75.

origen del debate en el que también participó Habermas reclamando un patriotismo de tipo constitucional, sin dar la espalda a Auschwitz, y un “uso público de la historia”.<sup>28</sup>

La culminación de las ideas de Nolte fue el voluminoso libro *La guerra civil europea*. Nolte seguía los mismos tópicos nazis. El Holocausto no era un episodio aislado, sino uno más, aunque fuera más relevante, en la cadena de la Revolución Rusa, el Gulag y el terror estalinista como momentos más destacados. El argumento de la equivalencia era uno de los más esgrimidos, como también lo era por los revisionistas.<sup>29</sup> En ese afán de historizar el Holocausto, Nolte rechaza el concepto arendtiano de “totalitarismo”, ya que supone no considerar el orden histórico-genético en que, si bien no se puede establecer una relación causa-efecto, si hemos de entender el Gulag como la condición de Auschwitz, por lo cual llegó a afirmar posteriormente que antes de leer *Si esto es un hombre* había que leer *Archipiélago Gulag*<sup>30</sup>. Los alemanes se defendieron de una agresión de los judíos, llevando a cabo una acción “asiática”.

Levi, en “Los agujeros negros de Auschwitz”, rechaza la interpretación de Nolte.<sup>31</sup> Levi argumenta contra el argumento de la equivalencia. No se puede decir que el genocidio nazi fuera la respuesta “asiática” al peligro “asiático” del comunismo, como si la única innovación nazi fuera la creación de las cámaras de gas. Solzenitsyn no muestra una realidad como la de Treblinka o Chelmno, auténticos “agujeros negros”. Tampoco en Rusia se produjeron las búsquedas y matanzas de judíos, partisanos y población civil, matándolos en fosas que les hacían cavar previamente.

Coincidente con Améry y otros, dice Levi que si Alemania quiere tener su lugar entre las naciones, “no puede ni debe blanquear su pasado”.<sup>32</sup> Las sospechas de Levi

---

<sup>28</sup> Una recopilación de textos de este debate, con traducción al inglés de James Knowlton & Truett Cates, en *Forever in the Shadow of Hitler?*, Humanities Press International, Inc., New Jersey, 1993.

<sup>29</sup> Se ha calculado que en las publicaciones de la *Journal of Historical Review* (centro de difusión del revisionismo), entre primavera de 1980 y primavera de 1999, un 20,2 % de sus artículos están dedicados al argumento de la equivalencia. Véase, Michael Shermner y Alex Grobman, *op. cit.*, p. 79.

<sup>30</sup> Thomson dice que Nolte le dijo esto en una carta en los años 90. Ian Thomson, *Primo Levi, op. cit.*, p. 523. Nolte abunda en el significado de la obra de Solzenitsyn en las últimas páginas de su obra publicada en Italia también: *La guerra civile europea 1917-1945: Nazionalsocialismo e bolscevismo*, traducción de Francesco Coppelotti, Vera Bertolino y Giovanni Russo, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2008 [1987], pp. 553-570.

<sup>31</sup> La respuesta de Levi se produjo en “Bucu nero di Auschwitz”, en *La stampa*, el 22 de enero del 1987, en réplica a los artículos de los periodistas Paolo Mieli y el historiador Enrico Galli della Loggia, ambos publicados en *La stampa* el 21 de enero de 1987. El artículo del primero se titulaba “Il Gulag fu prima di Auschwitz”; el del segundo: “Il due compromessi sull’ olocausto ebreo”. Sobre esto, véase Stuart Wolf, *op. cit.*, p. 43

<sup>32</sup> Primo Levi, “Agujero negro de Auschwitz”, en *Vivir para contar: Escribir tras Auschwitz, op. cit.*, p. 127.

sobre el nexo entre estos historiadores y el revisionismo y el negacionismo quedan confirmadas cuando Nolte, aunque en tono comedido, apuntaba a la seriedad de los estudios revisionistas.<sup>33</sup> Y en correspondencia posterior con Furet, en los años 90, Nolte insistió en mostrar el “núcleo racional” del nazismo y su persecución de los judíos. El núcleo racional sería la usura, el elevado número de judíos revolucionarios, la petición de una lucha internacional contra la Alemania nazi por parte del judío Weizmann, etc. Aun sin ser justificado por Nolte, al silogismo del racismo que desemboca en Auschwitz, del cual hablaba Levi, le es otorgado un componente racional y objetivo. Por ello, en una carta a François Furet del 9 de mayo de 1996, el historiador alemán habla de la colaboración, de la *Mitwirkung* de los judíos<sup>34</sup>, lo cual, según Nolte, confiere grandeza a los judíos en la historia de la lucha de los pueblos.<sup>35</sup>

## 5. EL TESTIMONIO DEL SUPERVIVIENTE: “ESTO ME SUCEDIÓ”

Frente a la táctica de minar el testigo y sacarlo de la red de significado, existe la posibilidad de interrogar a los supervivientes, y Levi invita a discutir con ellos,<sup>36</sup> porque para los supervivientes “si ha pasado”. De ahí que Levi use en abundancia las fuentes rechazadas de los testimonios de supervivientes, como Kogon, Nyiszli, o el sufrimiento negado de los desaparecidos como Anna Frank, para combatir el olvido, como “un acto de guerra contra el fascismo”,<sup>37</sup> pues “si se pudiera convencer al mundo de que Auschwitz no existió, construir un segundo Auschwitz sería más fácil, y nada garantiza que engullera sólo a judíos”.<sup>38</sup>

---

<sup>33</sup> De manera especial se refería a las dudas sobre el exterminio de tres millones de judíos en el Este. Al respecto, véase Pier Paolo Poggio, *Nazismo y revisionismo histórico*, traducción de Marta Malo de Molina Bodelón, Akal, Madrid, 2006 [1997], pp. 119 y ss. A parte de estos aspectos, el libro de Poggio expone con amplitud el pensamiento de Nolte.

<sup>34</sup> Adorno decía en *Contra el antisemitismo* que “la enormidad del crimen proporciona el pretexto para justificarlo: algo de este género, se consuela la conciencia adormecida, no podría haber sucedido si las víctimas no hubieran, de algún modo, dado pie a ello”, citado por Poggio, *op. cit.*, p. 99.

<sup>35</sup> François Furet - Ernst Nolte, *Fascismo y comunismo*, traducción de Esther Benítez y Arturo Parada, Alianza, Madrid, 1999, p. 47.

<sup>36</sup> “Pero nosotros estuvimos allí”, *op. cit.*, p. 51.

<sup>37</sup> *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>38</sup> “El difícil camino hacia la verdad”, *op. cit.*, p. 121.

Por esta razón, la memoria debe cuidarse y ejercerse sobre sí misma para que su testimonio sea el máximo de fidedigno posible, contra quienes aprovechan los errores y lagunas para acabar con todo valor del testimonio de los supervivientes en general. Pero la historia no es neutral. Lo neutro se consigue mediante la revisión, la negación, el blanqueo de la historia y el olvido de valores morales básicos; es el mismo blanco de la disponibilidad de los hombres que creó el fascismo y el nazismo. Hacerse comprender significa entender que el blanco lleva al gris del Lager. Hacerse comprender consiste en mostrar que la esencia del exterminio de los judíos fue la creación de esa zona gris de complicidad. Por ello, si en el prefacio de *Si esto es un hombre*, decía Levi que había escrito cosas útiles para el estudio de algunos aspectos del alma humana, en *Los hundidos y los salvados* el énfasis reside en “clarificar algunos aspectos del fenómeno Lager”, donde “clarificar” se convierte en la palabra clave en este prólogo y en todo el libro.<sup>39</sup> Sin embargo, la primera medida para lograr esa clarificación consiste en evitar la simplificación que divide en dos compartimentos separados verdugos y víctimas. Levi tiene en cuenta tres factores:

**1. Factor epistemológico.** No se puede evitar que el lenguaje y el pensamiento simplifiquen, usen conceptos, reduzcan la pluralidad a la unidad del esquema mental, pues “a ese fin tienden los admirables instrumentos que nos hemos construido en el curso de nuestra evolución y que son específicos del género humano”.<sup>40</sup>

**2. Factor antropológico.** El origen de esa tendencia a la simplificación también reside en nuestra herencia como animales sociales. Es lo que nos lleva a dividirnos entre “unos” y “otros” e interpretar así la historia entre “amigos” y “enemigos”. Es ésta una interpretación tomada en serio por Levi en los últimos años, especialmente como forma de explicar también el origen del racismo, en un escrito como “Intolerancia racial” de 1979.<sup>41</sup> Más adelante, en el capítulo sobre los estereotipos, Levi incide en que la historia no es simple, y no hay proceso unívoco que desembocara en Auschwitz. Por ello erige la figura del testigo frente a la del filósofo e historiador, porque el testigo siempre puede

---

<sup>39</sup> Véase Franco Baldasso, *Il cerchio di gesso: Primo Levi narratore e testimone*, Pendragon, Bologna, 2007, pp. 84 y ss.

<sup>40</sup> *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 32. Al respecto, véase el clarificador artículo de Enrico Mattioda, “Schemi visivi”, en Enrico Mattioda (ed.), *Al di qua del bene e del male: La visione del mondo di Primo Levi*, Atti del convegno internazionale, Torino 15-16 dicembre 1999, Consiglio regionale del Piemonte, Aned (Associazione nazionale ex deportati politici nei campi nazisti), FrancoAngeli, Milano, 2000, pp. 183-193.

<sup>41</sup> El texto está incluido en *The Black Hole of Auschwitz*, *op. cit.*, pp.105-120.

ofrecer con más amplitud el abanico real de actitudes y circunstancias en que se teje la historia.<sup>42</sup>

**3. Factor moral.** La simplificación surge también de un imperativo moral que nos lleva a querer distinguir con claridad el bien del mal, como en un partido de fútbol, en que se quiere que haya ganadores y vencidos y se rechaza la posibilidad del empate: “son los buenos los que han de ganar, sino el mundo estaría subvertido”.<sup>43</sup> Tal vez, como sugiere Reyes Mate, Levi tuviera en mente la película *Evasión o Victoria*, de John Huston, donde un grupo de presos bien alimentados y conservados aprovecha un partido de fútbol jugado contra los SS para huir.<sup>44</sup>

La simplificación es útil como hipótesis de trabajo, “cuando no se confunde con la realidad”,<sup>45</sup> de lo contrario caemos en un maniqueísmo que separa entre víctimas y culpables en dos compartimentos estancos, una actitud que Levi considera fascista. Pero, por otro lado, hay que proceder con cautela para que la sima que en la simplificación se establece entre víctimas y verdugos no se llene mediante la eliminación de esa distinción, como si unos y otros fueran intercambiables. La complicidad de la víctima es una complicidad creada por el verdugo.

Levi nos ofrece ilustraciones a través de diversos personajes y figuras que nos muestran la dificultad de comprender y juzgar moralmente. Por ello, se mueve en el terreno de la probabilidad, de lo experimental, de la hipótesis.<sup>46</sup> Los personajes destacados en la zona gris son vistos como una constelación de “figuras torpes o patéticas”<sup>47</sup>, personajes anclados en su “memoria contra el gris, colectivo, trasfondo

---

<sup>42</sup> *Los hundidos y los salvados, op. cit.*, p. 129.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 33.

<sup>44</sup> Véase Reyes Mate, “Primo Levi, el testigo. Una semblanza en el XX aniversario de su desaparición”, *op. cit.*, pp. 20-21.

<sup>45</sup> *Los hundidos y los salvados, op. cit.*, p. 33.

<sup>46</sup> De ahí que en *Los hundidos y los salvados* sea frecuente el uso de un adverbio como “forse”, de formas que permiten corregir (como “o meglio”, “anzi”, “ma”, “piuttosto”, etc.) y de expresiones de prudencia o modestia (como “è difícil dire se...ma certo mi pare”, “naturalmente non oso affermare”, etc.). Alessandra Minisci, *Primo Levi e la memoria della Shoah, op. cit.*, p. 65.

<sup>47</sup> *Los hundidos y los salvados, op. cit.*, p. 35. La palabra “constelación” aparece diversas veces en la obra de Levi, casi siempre relacionada con el juicio. En el relato “El valle de Guerrino”, en *Lilit*, hay un valle “constelado” de sucesos y personajes, en los que Guerrino se pinta a sí mismo como Cristo, como juez de aquellos. Primo Levi, *Cuentos completos, op. cit.*, pp. 760-766.

impersonal de los «ahogados»”.<sup>48</sup> Los retratos que pinta Levi se prestan a un significado abierto, esperando ser descifrados. Este exceso queda reflejado por Levi en el uso de la expresión “pregnanza”.<sup>49</sup> Al acabar el análisis de la zona gris en la figura de Rumkowski (el símbolo que compendia la constelación de la zona gris), Levi dice que la historia “no está cerrada”, sino “preñada de significado”. Debemos reflexionar sobre ese sentido, como una admonición, para “saber defender nuestras almas cuando una prueba similar se deba afrontar”.<sup>50</sup>

## 6. EL LAGER COMO CULMINACIÓN DE LA ASIMILACIÓN

Cuando Levi habla de la interpretación de la realidad en términos binarios de amigos/enemigos y de asimilar o eliminar a los segundos, está hablando de un fenómeno que se da en la historia. Zygmunt Bauman, en *Modernity and Ambivalence*, destacaba que el proceso de asimilación siempre venía dado por la necesidad de que fuera el individuo como tal el que se asimilara y perdiera su referencia de origen. Su fracaso llevó al racismo. Ahora bien, lo novedoso del análisis de Levi es que el exterminio racista no presenta una discontinuidad respecto a la asimilación, sino que es su culminación. Pero no es la asimilación a lo humano que no tenía el judío, sino el hacerlo “símil” a los valores del verdugo, a su propia criminalidad. Esto es lo que hace de la zona gris el centro gravitacional del análisis de Levi: en el Lager se pretende asimilar al enemigo en el proceso de su propia destrucción, hermanándolo. No hay lo sobrehumano sin lo infrahumano. Al hablar del prisionero privilegiado, nos dice Levi lo que hace el poder: asimila a hombres ya preparados para ello:

---

<sup>48</sup> Levi cita el texto de su primera obra en que habla de los hundidos, de los *musulmanes*, de la masa siempre renovable, de quienes se han quedado sin rostro, o con un rostro sin mirada. Son palabras que Levi usa al referirse a los relatos contenidos en *Lilit y otros relatos*, en los que ya aparecen temas y personajes de lo que en *Los hundidos y los salvados* constituye la “zona gris”. Véase “Itinerario de un escritor”, en Primo Levi, *The Black Hole*, *op. cit.*, p. 165.

<sup>49</sup> El ejemplo más ilustrativo para entender el sentido que tiene para Levi esta expresión o similares lo encontramos en “El prestidigitador”, en *Lilit*, *op. cit.*, pp. 599-603. Es el relato en que cuenta como Eddy, un Kapo, le dio un tortazo al verlo escribiendo, sin decirle nada más. Ese gesto se convierte en una señal que sólo las circunstancias que rodean a quien la recibe puede ayudar a vislumbrar: era peligroso para todos escribir en Auschwitz. Sobre el sentido de este término en Levi, véase Martina Mengoni, *Variazioni Rumkowski: sulle piste della zona grigia*, p. 21, en [www.primolevi.it](http://www.primolevi.it). Consultado en febrero del 2012.

<sup>50</sup> Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino, 2003 [1986], p. 35.

Por lo que respecta a los prisioneros privilegiados, el discurso es más complejo, y también más importante: a mi parecer, es fundamental. Es ingenuo, absurdo e históricamente falso pensar que un sistema infernal, como era el nacionalsocialismo, santifique sus víctimas: al contrario, las degrada, las asimila a sí, y esto tanto más cuanto más sean disponibles, blancas, privadas de una osamenta política o moral.<sup>51</sup>

Y al terminar el repaso a la zona gris, al hablar de su figura simbólica y de compendio, Rumkowski, Levi repetirá esa asimilación que el opresor ha ejercido sobre el oprimido. Así dice el escritor:

Degrada a sus víctimas y las hace similares a sí, porque les imponen complicidades grandes y pequeñas. Para resistirle, se requiere una bien sólida osamenta moral, y aquella de la que disponía Chaim Rumkowski, el mercante de Lodz junto con toda su generación, era frágil: pero ¿cuán fuerte es la nuestra, la de nosotros europeos de hoy? ¿Como se comportaría cada uno de nosotros si fuese empujado por la necesidad y al mismo tiempo tentado por la seducción?<sup>52</sup>

En las próximas páginas entraremos en la zona gris, cuyos integrantes ocupan diversos círculos de esa zona concéntrica alrededor de la destrucción. Los tres ámbitos son los siguientes: en primer lugar, el de los que ostentan algún tipo de poder o privilegio y que derrumban la esperada solidaridad de los recién llegados; en segundo lugar, el ámbito de quienes están en la situación más extrema: los *Sonderkommandos*, que son los que representan la culminación de la obra asimiladora; por último, la figura de un líder judío de un gueto, Rumkowski, como ejemplo de entrega y amor al poder. En cada una de estas pequeñas zonas grises, Levi formula preguntas, reflexiones y conclusiones que pueden aplicarse a la totalidad de la vida en el Lager. Por último, podemos decir que en cierta manera el análisis de la zona gris ya estaba implícito en *Si esto es un hombre*, en análisis como el del “organizar” o al hablar de las distintas posibilidades de sobrevivir. Pero con el paso de los años el acento se ha ido desplazando hacia esa labor de asimilación que se convierte en parte del plan de destrucción de las víctimas.

---

<sup>51</sup> *I sommersi e i salvati*, op. cit., p. 27.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 51.

## CAPÍTULO IV. LA CREACIÓN DEL NUEVO HOMBRE: EL PRISIONERO-CÓMPLICE

### 1. LA INICIACIÓN EN LA INCOMPENSIÓN DEL LAGER Y LOS PRIVILEGIADOS

El proceso de ingreso en el Lager ya fue descrito en *Si esto es un hombre*. Era el Lager un mundo indescifrable, incomprensible, que también se escapaba a la simplificación que tenía en mente el recién ingresado al esperar la solidaridad de los compañeros oprimidos como él. La situación de falta de solidaridad provocaba en el prisionero una experiencia difícilmente superable. Bruno Bettelheim habló de ello cuando todavía no había concluido el conflicto bélico y todavía no había entrado en todo su horror el proceso de la “Solución Final”. En “Conducta individual y de masas en situaciones extremas” de 1943,<sup>1</sup> Bettelheim decía que había un proceso de adaptación del hombre desde el shock del viaje en tren hasta convertirse en un prisionero veterano, adaptándose y cambiando su actitud hacia la Gestapo.

Según Bettelheim, muchos intentaban no soñar con los horrores sufridos hasta ahora, como el viaje en tren, sino en la venganza. Intentaban el recurso de la negación, como si aquello que vivían no fuera real, sino una pesadilla. Pero con el tiempo los prisioneros aceptaban y vivían la realidad sabiendo que “todo estaba permitido” para sobrevivir. Otro de los mecanismos que observa Bruno Bettelheim es el de la regresión a un estado anterior como una defensa, una coraza. Como masa se tendía también a la mimesis, a la identificación con los valores de las SS. Pero el precio era la desintegración, la pasividad.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Texto incluido, con pequeñas variantes, en Bruno Bettelheim, *Surviving and Other Essays*, Vintage Books, Random House, New York, 1980, pp. 48-83.

<sup>2</sup> A Levi, en general, no le gustaban las explicaciones psicoanalíticas, le parecían demasiado simples. Dice: “Debo confesar que yo también siento hostilidad frente a Bettelheim, una hostilidad instintiva, sin poder justificarla demasiado. Para decirlo en pocas palabras, su suficiencia me resulta antipática, como el hecho de que sepa explicar todas las cosas, esa coraza psicoanalítica que cumple el papel de evangelio que lo aclara todo, sin dejar un lugar para las dudas. Por otro lado, sus ideas pueden ser aplicadas al Lager concentracionario, pero él salió antes de que se implantaran los campos de exterminio. Por ello no siento demasiada simpatía hacia sus explicaciones.” Véase Anna Bravo y Federico Cereja, *Entrevista a Primo Levi, ex deportato*, op. cit., pp. 39 y ss.



Pero Bettelheim, como también otros como Victor Frankl, parece interpretar la experiencia del Lager como una prueba de resistencia heroica, ante la cual uno puede defenderse. Bruno Bettelheim, en obras posteriores, afirmará de manera bien explícita la posibilidad de que, pese a esas condiciones, el individuo tiene la capacidad de guardar un núcleo de resistencia interna. En *An Informed Heart*<sup>3</sup> dice que habría que diferenciar entre el yo no escindido, que permanece íntegro, y el yo que debe adaptarse. Los prisioneros veteranos eran precisamente los que habían perdido ya la capacidad de resistir, aceptando la realidad, y ya no tenían dentro de sí la escisión entre sujeto y objeto. Hay una resistencia última que es la capacidad de decir no, de mantenerse pasivo, practicando así una especie de desdoblamiento o *doubling*, una escisión entre el yo “intacto” y el yo “escindido”, que hace que las cosas pasen “como si no me pasaran a mí”.

Eugene Kogon, quien también estuvo en Buchenwald, como Bettelheim, en *The Theory and Practice of Hell* explica que la política nazi en los campos iba destinada a conseguir la anulación de la persona y a que los presos fueran a la muerte de manera mansa, una vez habían quebrado su personalidad.<sup>4</sup> Considera que la lucha por la supervivencia era la aplicación de la regla de las SS: “divide y vencerás”. Ésta es una de las formas en que se muestra que para sobrevivir se producía un efecto mimético con el agresor. Pero también destaca los esfuerzos por mantener la solidaridad y la lucha contra el enemigo. Era una manera de intentar corromper a los mandos, de boicotear sus normas de funcionamiento, o influenciarlos de manera política. Se producía una mimesis que no era asimilación a los valores del verdugo, sino “disimulación”, una imitación desde el distanciamiento del sujeto. Kogon usa su historia personal como ejemplo de que el poder ejercido por los prisioneros sobre los SS fue siempre usado para la protección de los individuales y de todo el campo.<sup>5</sup> Se establece así la división que establecerá Erwin Goffman (precisamente a partir de obras como la de Kogon) entre los “mecanismos de ajuste primarios”, necesarios para sobrevivir, y los

---

<sup>3</sup> Bruno Bettelheim, *El corazón bien informado: La autonomía en la sociedad de masas*, traducción de Carlos Valdés, Fondo de Cultura Económica, México, 1973 [1960].

<sup>4</sup> Eugen Kogon, *The Theory and Practice of Hell*, traducción de Heinz Norden, Farrar, Starus and Giroux, New York, 2006 [1946], p. 305. El título original era *Der SS-Staat*. La edición en inglés incluye un comentario posterior del autor.

<sup>5</sup> Kogon entabló una relación con el SS Ding-Schuler, procurando extender sobre él una influencia humana “con la finalidad de hacerle aceptar las consecuencias de su culpa con dignidad moral y un sentido de catarsis después de que el colapso llegara”. Eugene Kogon, *ibíd.*, p. 259.

“mecanismos de ajuste secundarios”, empleados para subvertir el orden desde dentro.<sup>6</sup> Estos últimos son lo que permiten al interno sentirse todavía en dominio de sí mismo; es el lugar donde reside el *self*.

Aun coincidente en general con los análisis que hemos visto sobre la situación de los presos, Primo Levi se distancia de la visión heroica o de los aspectos que destacan la capacidad de resistencia. Tanto Bettelheim como Kogon estuvieron en campos de concentración, no de exterminio, y no como judíos. No dejaron de ser prisioneros privilegiados en tanto prisioneros políticos. Tenían un observatorio privilegiado también, al poder tomar más distancia, pero, pese a ello, no pueden ser testigos de la completa demolición del hombre.

## **2. LA CREACIÓN DEL NUEVO HOMBRE: EL PRISIONERO-FUNCIONARIO**

El choque con la realidad era brutal para los recién llegados. Los SS querían, mediante los golpes y humillaciones, desmoronar su resistencia, su personalidad moral. Por parte de los prisioneros más antiguos, los nuevos prisioneros eran sometidos también a las ceremonias de entrada: golpes y demás ritos de iniciación. Eran *Zugang*, un término abstracto, administrativo, que significa “ingreso”, “entrada”. El problema de las simplificaciones en la realidad del Lager era que no funcionaban. Los que llegaban al Lager esperaban un mundo terrible, pero descifrable. Como decía Nietzsche en *La genealogía de la moral*, lo que no puede soportar el hombre, más que el sufrimiento, es que éste no tenga sentido.<sup>7</sup> Los recién llegados querían reducir a lo comprensible, a términos conocidos, lo que empezaban a experimentar. Sin embargo, pronto se daban cuenta de que ello no era posible:

---

<sup>6</sup> En un estudio sobre las “instituciones totales”, en *Asylums*, Goffman explica la situación de instituciones como un hospital mental y pone ejemplos, estableciendo analogías, tomados de la obra de Kogon. Goffman dice que en toda institución hay unos privilegios y unas reglas que permiten la adaptación al *self* que requiere la institución, en un proceso de mortificación del individuo. En las instituciones totales reina un sistema de privilegios y recompensas junto con los castigos que hace que todos colaboren. Pero también hay los mecanismos de ajuste secundarios. Son aquellos mecanismos que dentro de una institución nos permiten subvertirla. Véase Erwin Goffman, *Asylums*, Penguin Books, London, 1991 [1961].

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, III, 28, *op. cit.*, p. 185.

El ingreso en el Lager era, por el contrario, un choque por la sorpresa que suponía. El mundo en el que uno se veía precipitado era efectivamente terrible pero además, indescifrable; no se ajustaba a ningún modelo, el enemigo estaba alrededor, pero dentro también, el “nosotros” perdía sus límites, los contendientes no eran dos, no se distinguía una frontera sino muchas y confusas, tal vez innumerables, una entre cada uno y el otro.<sup>8</sup>

La lógica nazi perversa, la que culmina el principio del *amicus* y el *hostis*, adquiere aquí una dimensión que multiplica y reduplica esa dinámica dentro de los estigmatizados, dentro de los “otros” que deben ser destruidos por sí mismos. El lema de Schmitt de la guerra entre los unos y los otros, los amigos y los extraños, era reproducida en el Lager, multiplicándose desde arriba hacia abajo. El poder concéntrico expandido soberanamente desde arriba rompía las fronteras en “nosotros” cada vez más pequeños, estableciéndose así una microfísica del poder. Tenemos, pues, la evidencia de que en el Lager no hay universalidad posible, ya que los hombres que entran son sometidos a la presión de dividirse entre ellos.

Dice Levi que esa hostilidad contra el “nuevo” tal vez se debía a algo inconsciente, a querer consolidar el “nosotros” a expensas de los “otros”, es decir, crear una solidaridad entre oprimidos. El “unos contra otros” no puede subsistir sin un mínimo de unidad que permita luchar para poder sobrevivir. También era una manera de buscar el prestigio, el privilegio que hace que, como un mecanismo de compensación, se busque descargar la violencia sobre los “otros”, acabando con la “chispa de dignidad” de quien entraba nuevo. Los prisioneros privilegiados querían poder conseguir la ración de alimentación extra que les permitiera seguir viviendo. Sólo de esta manera se podía vivir más de dos o tres meses que era para lo que daban las reservas fisiológicas del organismo, y así no morir de hambre o de enfermedades causadas por ella. Los doctores habían atestado esta realidad de que la cantidad de comida que podían comer los prisioneros estaba en función de la escala de corrupción.<sup>9</sup>

Por ello, la zona gris es la zona de la *protekcja*, término yiddish y polaco, usado para designar el privilegio.<sup>10</sup> Frente a los privilegiados y colaboradores, el recién

---

<sup>8</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>9</sup> Declaración del doctor Hans Münch en un informe de 1947. Véase, al respecto, Myriam Anissimov, *op. cit.*, p. 155.

<sup>10</sup> Era un término también usado en el Gulag. Levi era lector de Solzenitszyn, especialmente de *Un día en la vida de Ivan Denísovich*, texto al que se referirá explícitamente en alguna ocasión el escritor italiano.

llegado reaccionaba espontáneamente a puñetazos. Levi recuerda un caso en que, como represalia ante su defensa, el recién llegado acabó ahogado en la soper. El acto, en muestra de solidaridad, lo llevaron a cabo los compañeros del privilegiado que recibió un empujón.

Levi dice que esa complicidad es inherente a toda estructura de poder. Pero la clase del prisionero-funcionario es una clase híbrida, una creación del Lager. Es su esqueleto y a la vez el rasgo más inquietante. Es ésta una novedad en el acercamiento de Levi al tema del hombre en Auschwitz. Si en su primera obra se había centrado en la deshumanización, y en la creación del prisionero, del Häftling, que era simbolizado en el tatuaje, en esta obra se centra en la creación de un nuevo tipo de hombre que no es ni un superhombre ni sólo un infrahombre, sino un prisionero-funcionario, un prisionero privilegiado, un infrahombre superior.

Este producto era fruto del contagio del poder, pero también de las prácticas políticas de los totalitarismos que habían preparado hombres blancos, listos para someterse al poder en el Lager y fuera de él. Y la creación de este nuevo tipo de hombre dificulta nuestra comprensión del fenómeno en sí, así como dificulta el necesario juicio sobre sus actos: “es una zona gris, de contornos mal definidos, que separa y une al mismo tiempo a los dos bandos de patronos y siervos.”<sup>11</sup> Dice Levi respecto a los prisioneros: “La mejor manera de atraparlos es cargarlos de culpabilidad, ensangrentarlos, comprometerlos lo más posible; así habrán contraído con sus jefes el vínculo de la complicidad y no podrán nunca volverse atrás”.<sup>12</sup> Cuanto más dura es la opresión, contrariamente a la idea popular, más grande es la disposición de los oprimidos a colaborar.

Y es aquí cuando enfáticamente dice Levi que hay que explorar ese espacio supuestamente vacío, “constelado de figuras torpes o patéticas”. La culpabilidad debe recaer sobre el sistema totalitario, y la participación en la culpa de los colaboradores individuales es difícil de determinar. La condición de ultrajado no excluye a la culpable, pero dice Levi que no sabe de ningún tribunal humano a quien confiar ese

---

<sup>11</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 38.

juicio. Sólo se puede confiar ese juicio a quien ha vivido en “circunstancias similares, y ha tenido el modo de verificar sobre sí mismo qué significa el estado de constricción”.<sup>13</sup>

En la escala difícil de juzgar, dice Levi que “absolvería fácilmente a aquellos cuya colaboración en la culpa ha sido mínima y sobre quienes ha pesado una situación límite”,<sup>14</sup> hombres de bajo rango que colaboraban por medio litro de sopa suplementario: barrenderos, ayudantes de los ayudantes, detectores de piojos y sarna, etc., pero que “no se les sentía como enemigos”, no formaban parte de los “otros”.

Un asunto más delicado es el de los jefes de diverso rango, como los Kapos. Entre ellos, había algunos como Langbein en Auschwitz, Kogon en Buchenwald y Hans Marsalek en Mathausen, que en realidad no eran colaboradores, sino gente que intentaba ayudar a sus compañeros,<sup>15</sup> por los que Levi siente admiración, una especie de reconocimiento del acto heroico de esos hombres que conocían lo que sucedía dentro de los campos y que luchaban y ponían así en peligro sus vidas. Eran imitadores, como decía Kogon, pero sólo como simulacro para luchar. Pero dice Levi que, al margen de estos casos, el resto de detentadores de poder se revelan como “ejemplares humanos” “de mediocres a pésimos”.<sup>16</sup> El poder de los Kapos era ilimitado, de modo que el poder que en el sistema totalitario tenía resquicios, en el Lager era absoluto sobre los de abajo.

Entre estos “privilegiados” se encontraban aquellos a quienes se les ofrecía la posibilidad de colaborar: presos comunes, prisioneros políticos debilitados y, finalmente, prisioneros judíos a quienes les era ofrecido el único medio de escapar a la “solución final”. Pero luego, estaban los que aspiraban al poder espontáneamente, los que disfrutaban con el ejercicio del poder y la humillación de los otros; también los frustrados, ávidos de prestigio, de adular a la autoridad para ser reconocidos. Finalmente, dice Levi, también encontramos “aquellos que, entre los oprimidos, sufrían el contagio de los opresores e inconscientemente tendían a identificarse con ellos”.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> *I sommersi e i salvati*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>14</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>15</sup> Bettelheim dice que quienes tenían mejores posibilidades de sobrevivir necesitaban justificarse. Y se refiere explícitamente a Eugene Kogon: “Su vida dependía de esta condición privilegiada, y por ello debía encontrar medios para justificarla. Ningún hombre básicamente decente y sensible puede actuar de otro modo.” Bruno Bettelheim, *El corazón bien informado: La autonomía en la sociedad de masas*, *op. cit.*, p. 170.

<sup>16</sup> *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 40

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 42.

### 3. EL HOMBRE ES UN PERRO PARA EL HOMBRE: EL CONTAGIO COMO FACTOR EXPLICATIVO DE LA ASIMILACIÓN

Dice Levi que, tal vez, como animales gregarios, el poder esté inscrito en nuestro código genético. Levi sigue a Konrad Lorenz, el padre de la etología moderna (en el sentido de comparación entre la conducta humana y la animal), quien consideraba que hay agresividad innata en el ser humano como especie. Para Lorenz, lo que diferenciaba a los humanos del resto de animales era que sólo el hombre mata a los de su propia especie. El único animal que comparte esto es la rata.<sup>18</sup> Por tanto, más que decir que “el hombre es un lobo para el hombre”, deberíamos decir que “el hombre es una rata para el hombre”. Pero la socialización debería haber puesto fin a ello.

Levi recurre, no obstante, al perro, el animal que más veces aparece en su obra,<sup>19</sup> para ilustrar esta visión del hombre, aunque, como dice Roudinesco, los mismos perros entrenados para devorar no pudieron cumplir su función tan bien como los humanos.<sup>20</sup> El perro es la criatura ambigua que simboliza la bestialización del hombre.<sup>21</sup> En el último año de su vida, Levi hizo una reseña para *La Stampa* de *La llamada de la naturaleza* de Jack London, con motivo de su aparición en italiano en la colección Einaudi de autores que traducían obras de otros, como hizo también Levi con Kafka.<sup>22</sup> *La llamada de la naturaleza* es la historia de un perro, Buck, que vive una buena vida, que es capturado y pasa por un proceso de iniciación, llevado para ser parte de una masa de perros que arrastran trineos y cargas pesadas en la época de la fiebre del oro. Buck es llevado en un tren, se pelea con sus “iguales” para sobrevivir, en un mundo donde ya no valen las normas de antes. Su “dignidad” no se extingue, sino que se transforma. Tiene que “adaptarse” ante compañeros más expertos, donde acaba convirtiéndose en el jefe, literalmente en el “Kapo”, de la manada. Hay muchos otros detalles que Levi no

---

<sup>18</sup> Véase, especialmente, Konrad Lorenz, *Sobre la agresión: El pretendido mal*, traducción de Félix Blanco revisada por Armando Suárez, Siglo XXI de España, Madrid, 2005 [1963], 8ª ed.

<sup>19</sup> Según contabilizó Jean Nystedt en 1993, con un total de 147 citaciones. Tomo la referencia de Belpoliti, en Marco Belpoliti, “Animali”, *Primo Levi* (a cargo de Marco Belpoliti), en *Riga*, 13, Milano, 1991, pp. 166-169.

<sup>20</sup> Véase Élisabeth Roudinesco, *Nuestro lado oscuro: una historia de los perversos*, *op. cit.*, pp. 155 y ss.

<sup>21</sup> El perro representa la ferocidad, la rabia de los nazis. También la pasividad de los presos. Ante las palabras que señalaban comida, los presos reaccionaban como si del perro de Pavlov se tratara, afirma Levi. Véase *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>22</sup> Véase “Buck dei lupi”, publicado en *La Stampa*, el 11 de enero de 1987. También recogido en inglés en Primo Levi, “Jack London’s Buck”, en Primo Levi, *The Mirror Maker*, traducción de Raymond Rosenthal, Abacus, London, 2013, pp. 179-184.

menciona en la recensión, pero que sin duda están ahí: la selección de los perros, los sueños o pesadillas de los perros con satisfacer sus necesidades, las lecciones que Buck debía aprender ante su ingenua confianza en sus compañeros, el contraste entre los valores de “allí” en el norte y los que él había vivido en el sur, la necesidad de la astucia, el que allí la compasión ya no valía, los perros en los que apenas había ya chispa de vida como esqueletos ambulantes, la supervivencia del más fuerte, etc.<sup>23</sup> Finalmente, Buck vuelve a su estado ancestral salvaje, previo a ser un animal civilizado. La historia de Buck es, sin duda, la historia de una regresión, es la historia de la asimilación a un estado salvaje ajeno al protagonista, que sólo existe en su herencia genética.

Levi ve en Buck un perro que es perro y hombre al mismo tiempo. Y en el capítulo “Cerío”, de *El sistema periódico*, el autor hablaba de su involución-evolución en Auschwitz como la de un perro, tomando el ejemplo de London.<sup>24</sup> El animal que mejor puede representar ese estado de animal civilizado que se vuelve de nuevo salvaje es el perro, el perro-hombre. Forman parte del hombre tanto la bestialidad como la sociabilidad natural. Cuando Levi habla de regresión, imitación o identificación, hay que desvincularlo de los análisis reduccionistas psicológicos, y entenderlo más bien en clave de civilización, de vuelta a estados previos, anteriores a la contención de los instintos más salvajes, eliminado incluso esa sociabilidad natural. Levi lo explica con lo que podríamos denominar como la “teoría del contagio”.

Levi usa diversas expresiones para referirse al efecto que el nazismo y el fascismo en general provocan, pero las más frecuentes son las del contagio, la peste y la infección. Por ello se apuntó a la lucha antifascista, para escapar a la contaminación, aunque los efectos del nazismo pueden perdurar una vez extinguido el Lager como una infección latente.<sup>25</sup> Como ha señalado Susan Sontag, un aspecto particularmente relevante de la peste como metáfora es que siempre viene de fuera, con lo cual habría un

---

<sup>23</sup> Las referencias son a Jack London, *La llamada de la naturaleza, Bâtard*, traducción de Begoña Gárate Ayastury, Alianza, Madrid, 2008.

<sup>24</sup> *Cuentos completos, op. cit.*, pp. 498-505.

<sup>25</sup> Auschwitz es una infección latente que sobrevive a la peste: “Auschwitz está fuera de nosotros, pero está a nuestro alrededor. La plaga ha muerto, pero la infección todavía permanece y sería una locura negarlo. [...] Los signos de infección son descritos: rechazo de la solidaridad humana, indiferencia obtusa y cínica al sufrimiento de otros, abdicación del intelecto y del sentido moral al principio de autoridad, y por encima de todo, a la raíz de todas las cosas, una amplia oleada de cobardía, una colosal cobardía que se enmascara como una virtud guerrera, amor a la patria y fe en una idea”. Primo Levi, “Preface to L. Poliakov’s Auschwitz”, *op. cit.*, p. 29.

vínculo “entre la manera de imaginar la enfermedad y la manera de imaginar lo extranjero”,<sup>26</sup> algo que en la edad moderna es reforzado porque las pestes ya no son “enviadas” sino que se producen, visitan, de hecho.<sup>27</sup> En la obra de Levi el contagio tiene el aire de un mundo que le es extraño, el de la barbarie nazi, que ni siquiera se parece al fascismo italiano por su seriedad. El uso moderno de Levi de la peste, aplicado al Lager, tiene también ese aire de inevitable, de elección no posible por parte de los integrantes de la zona gris, y que será introducida en el mundo y perdurará de alguna manera en los supervivientes.

La gran influencia de Primo Levi, no sólo literaria, para explicar la teoría del contagio se debe al escritor lombardo Alessandro Manzoni (1785 -1873). Manzoni, sobrino del reformador de las penas Cesare De Beccaria, autor de *De los delitos y las penas*, se convirtió en un liberal católico que buscaba la justicia social, aunque desde una posición reformista. Sus obras más influyentes fueron *Los novios* y *La columna infame*. La primera es una historia de presión sobre una pareja de novios, en el contexto de la peste que azotó Milán un siglo antes de Manzoni, peste que se explica por las tropas que vienen de Alemania. Renzo, el protagonista, quiere casarse con Lucia; pero la boda es impedida por el deseo de Rodrigo, un poderoso enamorado de la joven, con la complicidad del cura, don Abbondio. El primero, mediante las presiones y los privilegios que se le conceden por su posición social, consigue evitar, al menos por el momento, la boda entre Renzo y Lucia. Renzo es obligado a huir, e incluso culpado de propagar la peste. Lucia, por su parte, debe ingresar en un convento. Finalmente, todo llega a buen fin con la conversión de uno de los principales personajes malvados, un innominado arrepentido que cambia el rumbo de la situación. Pero la reflexión de Manzoni se dirige a certificar cómo se puede arrastrar y contagiar a los estamentos más bajos por la presión de quienes gozan del poder, actuando aquellos a veces como opresores de otros por la fuerza de las circunstancias a las que son sometidos.

---

<sup>26</sup> Por ello, dice Sontag que “hasta finales del siglo XIX, interpretar cualquier epidemia catastrófica como signo de laxitud moral o decadencia política era tan común como asociar las enfermedades pavorosas con lo extranjero”. Susan Sontag, *El sida y sus metáforas*, en *La enfermedad y sus metáforas, El sida y sus metáforas*, traducción de Mario Muchnik, revisión de Aurelio Major, Random House Mondadori, Barcelona, 2008 [1977,1978 y 1988, 1989], p. 155. Y dice que en los años 30 del siglo pasado la peste era un sinónimo de catástrofe social y psíquica. *Ibíd.*, p. 164.

<sup>27</sup> El *Diario del año de la peste* de Defoe (1722) sitúa la peste precisamente durante “la última Gran Visitación de 1655”. Para Sontag, “la metáfora de la peste es un vehículo esencial en las visiones más pesimistas del futuro epidemiológico. De la literatura clásica al periodismo más reciente, la historia canónica de la peste es una historia de inexorabilidad, de inevitabilidad”. *Ibíd.*, p. 160.



En *La columna infame*, Manzoni discute con las teorías de otro reformador contrario a la tortura como Verri. Esta obra, en principio, era un apéndice a *Los novios*, y en ella se describen los hechos en que se produjo la condena de dos hombres, después de ser interrogados con tortura, como sospechosos de introducir la peste en el ducado de Milán. El escritor italiano defiende la Providencia, culpando a aquellos que cerraron los ojos ante el mal cometido y, obviamente, también a aquellos que provocaron toda la situación. Es decir, se trata de la ignorancia culpable, del no querer saber. La obra puede, en este sentido, verse como una teodicea.

Hay numerosos ecos de la obra de Manzoni en Primo Levi, no sólo en este capítulo de la zona gris.<sup>28</sup> Por lo que ahora nos interesa, ya en una entrevista con Giuseppe Grassano, del año 1979, hablando de la *fascia grigia*, dice Levi que en el Lager los prisioneros eran empujados a obrar así. Levi se refiere a la escena en que Renzo amenaza con el cuchillo a don Abbondio, el cura de “ojos grises”, como efecto de la presión de Rodrigo. El sentido simbólico de esta escena, dice Levi, se encuentra en sus obras mayores.<sup>29</sup>

Como ha mostrado Alberto Cavaglion, la teoría del contagio aparece en la primera obra de Levi cuando habla de la situación en que los oprimidos tienen que rivalizar entre ellos cuando el invasor, el extranjero, se apodera de ellos, lo cual se manifiesta en el Lager con particular crudeza. Dice Tesio que éste es el “momento Manzoni”. El texto es el siguiente:

Nos hacemos la idea de que todo esto está lejos del cuadro que se suele hacer, de los oprimidos que se unen, si no en el resistir, al menos en el soportar. No excluimos que esto pueda pasar cuando la presión no supera un cierto límite, o tal vez cuando el opresor, por inexperiencia o por magnanimidad, lo tolere o lo favorezca. Mas constatamos que en nuestros días, en todos los países en que un pueblo extranjero ha puesto pie de invasor, se ha establecido una análoga situación

---

<sup>28</sup> En muchas páginas de Manzoni hay situaciones que nos recuerdan a la vida en el Lager. Señalamos sólo algunas de ellas y los capítulos en que se encuentran. Relevante es que el poder de la epidemia es comparado a un exterminio (XXXI), las víctimas son amontonadas sin nombre (XXXI), reducidas a número, como Null Achtzehn en *Si esto es un hombre*. El Lazzareto donde son encerrados los apestados tiene un poder de contaminación semejante al del Lager por la acumulación de los cadáveres en las fosas (XXXII). También hay similitud entre la orden de levantarse a Renzo por los esbirros que lo buscan y la señal de levantarse en el Lager. Las referencias son a Alessandro Manzoni, *Los novios*, edición y traducción de María Nieves Muñiz, Alianza, Madrid, 2009, 4ª ed. Véase el excelente y completísimo artículo de Andrea Rondini, “Manzoni e Primo Levi”, en *Testo, Studi di teoria e storia della letteratura critica*, 60, Anno XXXI, Luglio-Dicembre 2010, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, 2011, pp. 49-86.

<sup>29</sup> Giuseppe Grassano, “Conversazione con Primo Levi”, en Primo Levi, *Conversazioni e interviste 1963-1987*, op. cit., pp. 167-184.

de rivalidad y de odio ente los dominados; y esto, como muchos otros hechos humanos, se ha podido comprender en el Lager con particular cruda evidencia.<sup>30</sup>

Y Cavaglioni añade que esta cita de Manzoni en *Si esto es un hombre* sería la célula originaria de la zona gris.<sup>31</sup> Es ya en *La Tregua* que de nuevo aparece el tema del contagio; el contagio de una generación a la que ha sido arrojada una ofensa irrevocable que hace abyecta a la víctima. En *La tregua*, la mancha queda ahora en la memoria. La ofensa se extiende como una epidemia. Habla Levi de la peste que asoló Europa aquellos años. El proceso de liberación es descrito en *La tregua* como si de un proceso de purificación se tratara.<sup>32</sup> Y, finalmente, dice Levi en el capítulo de “la zona gris”:

Es un juicio que querríamos confiar sólo a quien se ha hallado en circunstancias similares, y ha tenido modo de verificar sobre sí mismo lo que significa actuar en estado de constricción. Lo sabía bien Manzoni: «los provocadores, los avasalladores, todos aquellos que, de alguna manera, hacen injusticia a otros, son culpables, no sólo del mal que cometen, sino también de la perversión que ahora provocan en el ánimo de los ofendidos». La condición de ofendido no excluye la culpa, especialmente si esta es objetivamente grave, pero no conozco tribunal humano al cual delegar la medida.<sup>33</sup>

Dice Levi, en otro eco manzoniano, que cuanto más restringida es el área del poder, más necesita de auxiliares externos que formen una mentalidad corporativa para defender lo suyo.<sup>34</sup> La teoría del contagio se convierte así en una tentativa antropodicea

---

<sup>30</sup> Primo Levi, *Se questo è un uomo*, *op. cit.*, p. 83

<sup>31</sup> Véase el comentario de Alberto Cavaglioni en su edición de *Se questo è un uomo*, *op. cit.*, pp. 152-53. Sobre el momento manzoniano de *La Tregua*, véase en especial Gian Paolo Biasin, “The Haunted Journey of Primo Levi”, en Roberta S. Kramer (ed.), *Memory and Mastery: Primo Levi as Writer and Witness*, State University of New York Press, New York, 2001, pp. 3-19. Del mismo autor, “Contagio”, en *Primo Levi*, *op. cit.*, pp. 254-266.

<sup>32</sup> Y así compara los distintos ritos a que se sometieron respecto a los alemanes, los rusos y los americanos. Es algo simbólico. En el último caso está hablando de la acogida en un campo de tránsito ya cerca del final del trayecto. Al ser desinfectados, es como si Occidente tomara posesión de nuevo de ellos. Lo compara a una tarea sacerdotal. El veneno era el de Auschwitz. Véase Primo Levi, *La Tregua*, *op. cit.*, p. 205.

<sup>33</sup> Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, *op. cit.*, p. 31; La cita de Manzoni en *Los novios*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>34</sup> Esto lo vemos también en Manzoni: “El hombre que quiere hacer daño, o que teme, a cada momento, que se lo hagan a él, busca, como es natural, aliados y compañeros. [...] Cada una de estas pequeñas oligarquías tenía una fuerza propia y especial; en cada una de ellas el individuo hallaba la ventaja de emplear en beneficio propio, en proporción a su autoridad y destreza, las fuerzas reunidas de muchos”. Y, hablando de los campesinos, dice que eran forzados a considerarse súbditos del amo, a cuyo poder

restringida al prisionero en el Lager. Al mismo tiempo, como en *Historia de la Columna Infame*, se convierte en una acusación contra los que no quisieron ver y en motivo de vergüenza.<sup>35</sup>

#### 4. LA ASIMILACIÓN COMO CONDICIÓN HUMANA: LA POLÉMICA CON CAVANI

Llegamos a un punto esencial. La identificación o la mimesis del oprimido con el verdugo había llenado páginas, como ya hemos visto en Bettelheim y en Kogon. Dice Levi: “Sobre esta mimesis, sobre esta identificación, imitación o intercambio de papeles entre el verdugo y la víctima se han dicho muchas cosas”.<sup>36</sup> El peligro de salvar los puentes, o el abismo entre los verdugos y las víctimas, gracias al concepto de “zona gris”, consiste en que se borren las diferencias entre uno y otro extremo, que se olvide que la zona gris no obedece, pese al elemento material requerido para ello, a la condición humana sin más, sino al poder que detentan los verdugos. Es en este momento cuando Levi entra en polémica con la obra *Il portiere di notte* de la cineasta Liliana Cavani y, de manera especial, con la explícita afirmación de la directora italiana según la cual “todos somos víctimas o asesinos y aceptamos estos papeles voluntariamente”.<sup>37</sup>

Ya la primera obra de Levi, *Si esto es un hombre*, al final del prefacio, nos advertía que apenas era necesario decir que los hechos que iba a contar no eran inventados. En *Los hundidos y los salvados*, Levi nos advierte contra la simplificación que muchas veces se daba al trato del genocidio judío en el cine por la irrealidad del Lager. Por ello, queremos encuadrar la película de Cavani en el contexto más amplio de películas precedentes sobre el nazismo y el tema del exterminio de los judíos. Ello también sirve para mostrar cómo el cine trataba lo que para Levi también era zona gris y que motivaba el negacionismo y revisionismo: la colaboración de otros países en el

---

“difícilmente ninguna otra facción hubiera podido enfrentarse.” Alessandro Manzoni, *Los novios*, *op. cit.*, pp. 88-89.

<sup>35</sup> Alessandro Manzoni, *Storia della Colonna Infame*, Feltrinelli, Milan, 2008.

<sup>36</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>37</sup> *Ibíd.*

exterminio. Este recorrido nos servirá también para el capítulo dedicado a las derivas del concepto “zona gris” en Italia.

#### 4.1. El cine italiano y la Shoah como fenómeno extraño

Como ha señalado y estudiado Giacomo Lichtner,<sup>38</sup> el cine, tanto en Italia como en Francia, apenas había tratado o hecho visible el tema de la Shoah. Pero, a diferencia de Italia, en Francia hubo una serie de películas que pusieron sobre el tapete el tema de la implicación y la colaboración del gobierno con los nazis y con la Shoah. Henri Rousso considera que, entre 1944 y 1954, en Francia, las memorias unificadoras de la Resistencia y de la liberación habían ocultado hechos vergonzosos de colaboracionismo.<sup>39</sup> Pero, entre 1954-1971, también según Rousso, hay un período de represión de la memoria en Francia; no en un sentido psicoanalítico, sino en el sentido de que situaciones actuales traían la necesidad de revivir o bien olvidar los hechos pasados. El factor desencadenante es la guerra de Algeria, que culmina con el retorno de De Gaulle en 1957. Destacan en este contexto el film de Resnais: *Nuit et Brouillard*, y el de Ophuls: *Le Chagrin et La Pitié*. Analizamos a continuación, algunas de las películas más significativas en ambos países, porque, como veremos aquí y hacia el final de este trabajo, las películas francesas también repercutieron en Italia.

*Nuit et Brouillard* (Francia, 1956). Esta película es contraria a este ambiente.<sup>40</sup> Las imágenes pertenecen mayoritariamente a Auschwitz, y nos dan un contraste entre el lugar hoy, con la cámara como único testigo, con las imágenes en color, y el Auschwitz de las víctimas en azul y gris. Es una forma de evitar un horror insoportable. El film quiere centrarse en el totalitarismo y el universo concentracionario. Al final hay una advertencia, un apóstrofe en que se vuelve al presente desde ese “extraño observatorio”,

---

<sup>38</sup> Véase Giacomo Lichtner, *Film and the Shoah in France and Italy*, Vallentine Mitchell, London-Portland, Oregon, 2008.

<sup>39</sup> Ya desde 1951, bajo la dirección de Henri Michel, se había publicado la *Historia de la Resistencia, 1940-1944*. El 30 de junio de 1946, en un monumento dedicado a los caídos, en un cementerio de París, son esparcidas cenizas de Auschwitz. Bajo la música de La Marsellesa son recordados 180.000 franceses, de ellos 120.000 son judíos, pero todos son englobados en una misma categoría. Sólo había un pasado aceptable: la religión cívica de la Resistencia. Véase Giacomo Lichtner, *op. cit.*, pp. 16-17.

<sup>40</sup> El título fue inspirado por el reportaje *Nacht und Nebel Erlass*, de diciembre de 1941, por Field Marschal, que demostraba el trato de los civiles en los territorios ocupados, de los cuales no se quería dejar rastro. También hay la influencia del título de los poemas de Cayrol: *Poèmes de la Nuit et du Brouillard* (1946). Véase Giacomo Lichtner, *ibid*, pp. 19 y ss. Para la película véase “A resistant Make-up: The Making and Reception of *Nuit et Brouillard*”, en Giacomo Lichtner, *ibid*, pp. 14-40.

advirtiéndolo sobre “nuevos ejecutores”, que lo visto puede volver a repetirse, que aquello fue hecho por hombres como nosotros. Pero es una película sobre deportados, no sobre judíos. Al mencionarse categorías de prisioneros, solo se mencionan los criminales y los prisioneros políticos, aunque la imagen de los judíos aparece diversas veces por los uniformados con la estrella amarilla. Incluso los ritos de humillación, como el tatuaje propio de los judíos en Auschwitz, son vistos como un elemento más en la lista del conjunto de sufrimientos impuestos a los prisioneros. El texto de Jean Cayrol que acompañaba a la película sólo menciona una vez la palabra “judío”. De hecho, en 1980, Resnais decía que había hecho la película pensando en Algeria.

En la película salen las imágenes de la colaboración francesa ejemplificada con las imágenes de un convoy de prisioneros que es observado y despedido desde una ventana por un gendarme francés, cuya gorra típica fue censurada para evitar la identificación con la colaboración francesa, y no dejó de estarlo hasta la edición en DVD del 2003. Esta película fomentó también el debate sobre si lo que se narra en la película es el exterminio de los judíos o el exterminio de los hombres. Según Roudinesco, la película tuvo como efecto que se planteara la pregunta: ¿cómo es posible filmar Auschwitz?<sup>41</sup>

**Kapò** (Italia-Francia, 1960). Robert S. C. Gordon señala que su autor, Pontecorvo (autor también de *La Batalla de Argel*), quedó impresionado por la lectura de *Si esto es un hombre*.<sup>42</sup> Primo Levi menciona esta película al referirse al término “Kapo” en este capítulo sobre la zona gris, sin hacer ningún tipo de valoración. Pero en una pluma como la de Levi, sensible al trato de la Shoah, a la simplificación o deformación en la aproximación al genocidio, es evidente que el silencio, en contraste a las palabras dirigidas a Cavani, implica una valoración positiva. Es el primer film de ficción que se sitúa en un Lager nazi. Es la historia de una víctima, Edith, que se convierte en Nicole, y de víctima a Kapo sin piedad, aunque finalmente cambia su actitud (convencida por Sasha, el héroe de la clase trabajadora) y se sacrifica para una huida en masa, recitando el “Shemá” mientras muere.

---

<sup>41</sup> Véase Élisabeth Roudinesco, *A vueltas con la cuestión judía*, op. cit., pp. 273 y ss.

<sup>42</sup> Sobre la influencia de Primo Levi en la película, así como sobre la repercusión del film en Italia, véase Robert S. C. Gordon, *The Holocaust in Italian Culture, 1944-2010*, Stanford University Press, Stanford, California, 2012, pp. 60, 137, 168-169. La influencia de la lectura de *Si esto es un hombre* en el film nos muestra hasta qué punto el tema de la zona gris ya está latente en la primera obra de Levi. En la reciente versión en DVD, en una entrevista, el director habla de su deuda con Levi.

Nadie notó que el campo era casi siempre representado como un campo de trabajo, no como un campo de la muerte. Sólo hay un interno judío. Pero no pasó desapercibido del todo el tema de la destrucción de los judíos, su completa humillación como paso previo a su demolición. El film planteaba temas que podrían ser catalogados perfectamente de “zona gris”. Michel Aubriant, en 1961, decía en *Paris-Presse*: “Pontecorvo ha sido capaz de evocar con piedad y emoción la obra de envilecimiento moral que convierte una víctima en opresora, uno de los crímenes nazis más imperdonables”.<sup>43</sup>

El film incluye la imagen de una mujer, Teresa, que se lanza sobre la alambrada, al reconocer que no había sido capaz de mantener la dignidad como pedía Steinlauf, en una imagen que toma el cuerpo de abajo hacia arriba mientras la cámara se va aproximando. Esta imagen provocó un debate respecto a la ética a la hora de filmar.<sup>44</sup> Rivette, para atacar *Kapò*, usó la frase de Luc Moullet: “la moral es una cuestión de travellings”, en un artículo llamado “De l’abjection” y publicado en *Les Cahiers du Cinéma*.<sup>45</sup>

*Le Chagrin et La Pitié* (Francia, 1971). Rousso sitúa este documental en la emergencia de una nueva fase de la memoria francesa sobre Vichy. Supuso un golpe duro en Francia. Es una película sobre la ocupación y la Resistencia, pero también sobre el antisemitismo. Hay dos momentos destacados. El primero es cuando el entrevistador corrige al yerno de Laval tras haber dicho que sólo el 5% de los judíos franceses no volvieron, el mismo número que quedó de los judíos de los otros territorios ocupados. El entrevistador señala que este número es el de los judíos con ciudadanía francesa, no el de los otros judíos que también estaban en Francia. De los que fueron deportados por no ser ciudadanos franceses, el número de judíos que volvieron fue el mismo que en los otros países. El debate que plantea el entrevistador es si es ético hacer este tipo de elecciones.

El segundo punto importante de la película es el testimonio del judío Claude Levy, biólogo y escritor, que fue deportado a Dachau por estar en la Resistencia, y que

---

<sup>43</sup> *Paris-Presse*, 3 de mayo de 1961, citado por Giacomo Lichtner, *op. cit.*, p.74.

<sup>44</sup> Citado por Roudinesco, *A vueltas con la cuestión judía*, *op. cit.*, p. 274.

<sup>45</sup> Jacques Rivette, “De l’abjection”, en *Les Cahiers du Cinéma*, junio de 1961. Godard, girando un poco la cuestión, también había dicho que “el travelling es una cuestión moral”. Véase, al respecto, Roudinesco, *A vueltas con la cuestión judía*, *op. cit.*, p. 275. La frase de Moullet, surgida a partir de la polémica de la pionera *Noche y niebla*, ha sido motivo de referencia de nuevo a partir de películas como *La lista de Schindler* y *La vida es bella*.

pone el dedo en la llaga de la colaboración francesa con Alemania. Levy destaca que en Francia se aprobaron leyes más racistas que las de Núremberg. También pone el dedo en la llaga de la deportación de los judíos de Francia. Destaca el triste episodio del “velódromo de invierno” de París, en julio de 1942, en cuyo recinto reunieron unos 7.000 judíos incluyendo niños (4.051 según Levy, aun cuando los propios alemanes habían impuesto el límite de 16 años de edad), sin comida ni bebida durante días, antes de ser llevados a los campos de concentración y de exterminio. Según Levy, por orden de Laval, estos niños fueron deportados, y no volvieron. Destaca el celo con que actuaron esos colaboradores externos que para Levi son indispensables para que funcione la zona gris.

En Italia, la prensa recogía tímidamente ecos de *Kapò*. Así, en *Il Corriere della Sera*, el 30 de septiembre de 1960, Arturo Lanocita decía que “tal vez haya algo que decir” acerca de la persecución de los judíos. El periódico comunista *L’Unità*, por la pluma de Ugo Casiraghi, el 8 de septiembre de 1960, decía que “más de quince años después, *Kapò* es el primer film que Italia ha dedicado a los campos de la muerte nazis”.<sup>46</sup> Pero, en general, el tema de los judíos seguía estando ausente. En Italia, como dice Lichtner, “*Kapò* fue un film extranjero así como la Shoah también fue para ellos un suceso foráneo”.<sup>47</sup> *Le Chagrin et La Pitié* hizo más crítica a Francia, especialmente en su reposición en cines y en televisión en el contexto del negacionismo de los últimos 70.<sup>48</sup> En Italia, la película *Le Chagrin et La Pitié* fue exhibida en dos sesiones el 19 y el 26 de septiembre de 1972, en una versión abreviada. *Il Corriere della Sera* habló de la película en términos de homenaje a la lucha partisana en Francia.<sup>49</sup>

Lo que Sontag decía de las plagas podríamos aplicarlo al tema de la Shoah en Italia: las películas de esos años situaban las responsabilidades del genocidio de los judíos fuera del país, y se intentaba defender contra ello a la memoria común de la lucha contra el fascismo tras el 8 de septiembre del 1943. Hay que tener presente también que en Italia no se dio un proceso de descolonización como el de Francia, por lo que la redefinición de la conciencia nacional era algo mucho más fácil en el primero de estos dos países.

---

<sup>46</sup> Véase Lichtner, *op. cit.*, p. 71.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.76.

<sup>48</sup> El film fue repuesto en 1979 en los cines, y en televisión en 1981. Véase *ibid.*, pp. 114 y ss.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 115.

En Italia, tanto *Il Generale della Rovere* (1959) De Roberto Rosellini y *L'Oro di Roma* (1961) de Carlo Lizzani eran aproximaciones al tema del destino de los judíos de Italia, especialmente la última de estas cintas. Pero tanto una como otra, enmarcadas en el neorrealismo del cine italiano, despertaron poca atención sobre el destino de los judíos italianos, en un contexto en que está vigente el modelo del partisano y de la lucha contra el fascismo. En el país transalpino, filmes posteriores como *La Caduta degli Dei* (1969) sólo estaban conectados marginalmente con la Shoah. Tratan más de las relaciones individuales, familiares y del poder.

*Il Giardino dei Finzi-Contitni* (Italia, 1970). Un caso distinto es el de esta película basada en la novela con el mismo nombre de Bassani. Fue llevada al cine por De Sica, en el año 1970, y es el primer film que menciona las leyes raciales del 38, el estallido de la guerra, las primeras derrotas de Italia y la deportación de judíos de Ferrara. La novela de Bassani comienza con la visita del narrador, años después de los hechos, a un cementerio donde sólo un miembro de la familia está enterrado; los demás no han regresado, destacando la ausencia de la joven de la familia judía, Micòl, de la que está enamorado el protagonista. Es la historia de una familia burguesa judía que, en ese contexto histórico, vive como si nada sucediera a su alrededor. De Sica critica la pasividad en la aceptación del fascismo así como la propia pasividad de los judíos que no veían lo que les venía encima. Aunque la película no era del todo fiel a la obra original, al punto que Bassani llegó a decir que era una traición, al menos fue fiel en plantear el antisemitismo pasivo y activo en Italia, al tiempo que por primera vez se mostraba también la deportación de los judíos por la policía italiana. Pero la prensa no lo vio así o no lo destacó. Ni *L'unità* ni *Il popolo* se fijaron en el tema de la deportación de los judíos. *Il Messaggero* se fijó en la pasividad de los judíos, pero no en la de los italianos. La película fue vista más como una crítica social, una película sobre la burguesía, que un acercamiento al antisemitismo. De hecho, el director restaba importancia al antisemitismo en Italia, y veía a los fascistas como imitadores de los nazis. Sin embargo, la propia película, contra las palabras de su director, parece poner en cuestión ese papel marginal del antisemitismo.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Sobre esta película, *ibíd.*, pp. 131- 138. La novela en Giorgio Bassani, *El jardín de los Finzi-Contini*, traducción de Carlos Manzano, Tusquets, Barcelona, 2007 [1962].



## 4.2. La fraternidad en la abyección

La película de Cavani encaja bien en todo este contexto. Pero añade algo nuevo: la línea que separa verdugos y víctimas aparece difuminada, algo que va más allá de la difuminación entre las figuras del deportado y del judío.<sup>51</sup> En principio, Cavani habla en palabras parecidas a las de Levi: habla del peligro de la simplificación, y que incluir la historia del tercer Reich en una historia común, olvidando su carácter distintivo, es también colaborar. Por otro lado, Cavani afirma que, a diferencia de los filmes políticos en que se contrasta claramente el negro y el blanco, el mal y el bien (lo que Levi califica de maniqueísmo), hay que distinguir los tonos grises (el “sfumature del grigio”): el negro no siempre es tan negro ni el blanco de la inocencia es siempre tan blanco.<sup>52</sup> Pero el intento de evitar el maniqueísmo acaba en un intercambio de papeles entre víctima y verdugo.

Como ya dijimos, Levi hace referencia a las palabras de Cavani (y citamos ahora la frase entera): “todos somos víctimas o asesinos y aceptamos estos papeles voluntariamente. Sólo Sade y Dostoievsky lo han comprendido bien”.<sup>53</sup> También dice la directora “que en cualquier ambiente, en cualquier relación, hay una dinámica víctima-verdugo expresada con mayor o menor claridad y generalmente vivida a nivel inconsciente”.<sup>54</sup> Ésta es la identificación o mimesis que, tal como es entendida por Cavani, para Levi consiste en un intercambio de papeles entre el verdugo y la víctima. Dice Levi que él lo único que sabe es que ha sido víctima y no asesino, y no le interesa si en sus profundidades habita un asesino. Para Levi, confundir esto es una enfermedad moral, una siniestra señal de complicidad con el verdugo o un remilgo estético.

La película trata de un antiguo SS, Max, que trabaja de recepcionista en un hotel de Viena. Cavani sitúa la acción en 1957. Esta ciudad europea fascina a la directora, por su herencia de Freud, por su carácter gris. Ya en la película, vemos el reflejo de Max en el espejo, un personaje que se refugia en la ciudad, lo que le permite esconderse y huir de su conciencia, incluso asistir a grupos de terapia. De modo que ese gris de Viena es

---

<sup>51</sup> Lichtner sitúa esta película en un capítulo cuya primera mitad del título reza: “Blurred Boundaries, 1970-1974”, *op. cit.*, pp. 124-158. Para una visión global del cine de Cavani, véase Gaetana Marrone, *The Gaze and the Labyrinth: The Cinema of Liliana Cavani*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2000.

<sup>52</sup> Véase el prefacio de la directora en Liliana Cavani, *Il portiere di notte*, Einaudi, Torino, 1974.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. IX.

<sup>54</sup> *Ibid.*

el gris de la oscuridad en que vive su pasado para no sentir la vergüenza que sí le asalta en la luz. Pero el gris es más el de la desintegración psíquica que el de la desintegración moral.

En Viena, casualmente, se reencuentra con una antigua prisionera, Lucia, con quien mantuvo una relación de dominación y de sumisión aceptada por los dos. Y retoman la relación. Dada la posibilidad de que otros antiguos nazis quieran eliminar a la chica para no ser reconocidos por ella, el portero y la chica deciden esconderse, dando lugar a una situación en que los dos viven como si fuesen presos, convirtiendo una habitación en un microcosmos del Lager. Finalmente, deciden huir (él vestido como oficial de las SS), y son abatidos a disparos en un puente de Viena.

La historia de la película está elaborada a partir de mezclar los dos caracteres de dos mujeres italianas de la resistencia a las que Cavani entrevistó cuando realizó el documental *La donna nella Resistenza* (1965):<sup>55</sup> por un lado, una antigua partisana que volvía a menudo, cada año, al lugar en que sufrió su internamiento, Dachau, aunque no sabía articular las razones que la llevaban allí; la otra mujer estuvo en Auschwitz y le dijo a Cavani: “no creas que toda víctima es inocente”. Lo primero se refleja también en la película con los constantes flashbacks que van y vienen del campo de concentración a la Viena actual. A partir de estos dos caracteres, Cavani crea el personaje de Lucia. Y para reafirmar esta visión, y destacar la condición universal del personaje, conviene recordar que Lucia no es judía. De esta forma, representa, no sólo el horror de los judíos, sino también el de los hombres y mujeres en general.

Y así, la directora podía captar aquello que buscaba: una explicación de la ambigüedad de la naturaleza humana, de modo que la guerra es “el detonador del sadomasoquismo que está latente en cada uno de nosotros”.<sup>56</sup> Dice la directora del film en unas declaraciones: "Pensamos que el nazismo está muerto. No del todo. Sobrevive aún en cada uno de nosotros. Este fenómeno sexual colectivo no era sino el inicio de una relación sadomasoquista existente en cada pareja. Hitler simplemente fue un

---

<sup>55</sup> Cavani ya había trabajado en documentales sobre el nazismo (*Storia del Terzo Reich*, un documental en cuatro partes, 1961-1962) y *La donna nella Resistenza* (1965). La película forma parte de un trilogía junto con *Al di là del bene e del male* (1977) e *Interno Berlinesse* (1985). Para Cavani, estas tres películas tienen que ver con la Mitteleuropa de la que se siente heredera.

<sup>56</sup> Liliana Cavani, *Il portiere di notte*, *op. cit.*, p. X.

detonador".<sup>57</sup> De manera que los personajes de la película quieren superar el pasado, pero en realidad lo repiten.

Sobre Dostoievsky, Cavani se refiere a *Memorias del subsuelo*, a la lucha entre el bien y el mal y a la ocultación de los protagonistas de la película. Respecto a Sade, hemos de centrarnos en la dinámica de la sumisión y la dominación, pero sobre todo a su internalización y a su extensión a más ámbitos que no el meramente sexual, a diferencia de cómo era entendido antes de Freud.<sup>58</sup> Por ello, debemos entender el sadismo y el masoquismo, a la luz de las teorías freudianas, como el “lado oscuro” (en expresión de Roudinesco) que forma parte de la subjetividad, un universal de la diferencia perversa por lo que “la patología ilumina la norma y ya no a la inversa”.<sup>59</sup> Todo individuo tiene así su fondo oscuro enterrado gracias a la civilización que se constituye en un dique a esa energía reprimida (la prohibición de matar nos habla de que el asesinato forma parte de nuestra especie),<sup>60</sup> dique que, según Cavani, hace saltar fenómenos como el nazismo. Por ello, dice Cavani: “a causa de la guerra, mis protagonistas han roto sus represiones y viven sus roles con lucidez. Son roles intercambiables... Cuando estamos en guerra, el Estado monopoliza la energía sadomasoquista de sus ciudadanos, la provoca y la legaliza. Uno puede ser una víctima y asesino dentro de la ley”.<sup>61</sup>

#### **4.3. La crítica de Levi: el hombre del Lager no es el hombre**

Como ha señalado Gordon, en el contexto de la Italia de esos años, las referencias al Holocausto tenían a menudo un valor metafórico, de denuncia de otros problemas sociales.<sup>62</sup> Levi siempre se mostró remiso a este uso. Pero, en este caso, va más allá: no es simplemente una cuestión lingüística o de recelo ante la posibilidad de

---

<sup>57</sup> Tomo la cita de Lichtner, *op. cit.*, p. 150.

<sup>58</sup> El término “sadismo” fue creado en 1838. El término servirá de concepto principal a los sexólogos que le añadirán el de “masoquismo” antes de que Freud, sin haber leído la obra de Sade, le atribuyera un binomio pulsional de carácter universal que va mucho más allá de una práctica sexual. Élisabeth Roudinesco, *Nuestro lado oscuro*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>59</sup> Roudinesco, *ibíd.*, p.114.

<sup>60</sup> Dice Freud, en *Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte*, que “precisamente el acento que ponemos en el mandamiento «No matarás» nos da la certeza de que descendemos de un linaje infinitamente prolongado de asesinos que llevaban en la sangre el gusto de matar, como quizá lo llevemos todavía nosotros”. Texto citado por Roudinesco, *ibíd.*, p. 114.

<sup>61</sup> Cita en Gaetana Marrone, *op. cit.*, p. 90.

<sup>62</sup> Robert S. C. Gordon, *Holocaust in Italian Culture: 1944-2010*, *op. cit.*, pp. 131-138.

relativizar ese fenómeno. En el uso de Cavani, Levi ve el peligro de la negación del crimen. Veamos.

Dice Primo Levi que *Il portiere di notte* es un film “bello y falso”. Con el primer término, “bello”, quiere distinguir la calidad como cineasta de Cavani, pero dice que el film es falso. No en vano, señala Rondini, el opuesto de “falso”, lo “vero”, es un término fundamental en la obra de una de las mayores fuentes de inspiración leviana: Dante<sup>63</sup>.

Antes de formular el concepto con el término “zona gris”, Levi ya había discutido sobre el tema. En un artículo titulado “Films and Svastikas” (*La Stampa*, 12 febrero 1977), Levi critica las películas como *El portero de noche* de Cavani y *Salón Kitty* hasta llegar a las películas “nazi-pornos”. Levi critica que la pornografía, que trata las mujeres como seres intercambiables, lo haga también con las mujeres del Lager. Además, se comete una falsedad en cuanto que las mujeres allí no eran atractivas, no eran objeto de deseo, más bien de una “compasión infinita”, como “animales indefensos”.<sup>64</sup> Estas críticas, especialmente por lo que respecta a la imagen erótica de la mujer en el Lager, se repiten en otros lugares como “El mago Merlino” (en *La Repubblica*, 1979),<sup>65</sup> o en “Un’intervista con Primo Levi” (1987).<sup>66</sup> Estas críticas no son exclusivas de Primo Levi. También una voz como la de Michel Foucault advirtió sobre que el nazismo no tenía nada que ver con la sexualidad de esas películas.<sup>67</sup>

---

<sup>63</sup> El florentino ofrece ejemplos de lo verdadero como garantía de la experiencia auténtica del viaje y de la descripción de cuanto sucede en él, de cuanto ve el viajante. En la *Odisea*, Ulises también habla en torno a lo verdadero y lo falso de los discursos. El Ulises-Levi, después del naufragio de Auschwitz, apela a la veracidad, ejerciendo un control sobre los relatos distorsionadores. Véase Andrea Rondini, “Bello e falso. Il cinema secondo Primo Levi”, *Studi novecenteschi*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 73, Pisa-Roma, gennaio-giugno, 2007.

<sup>64</sup> “Films and Swastikas”, artículo recogido en Primo Levi, *The Black Hole of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>65</sup> Afirma de nuevo que las mujeres no eran ningún objeto sexual, “eran sucias, perdían el pelo, parecían viejas”. Véase la entrevista de Silvia Giacomoni, “El mago Merlino e l’uomo fabbro”, en Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, *op. cit.*, p. 121.

<sup>66</sup> Vuelve a decir que es “bella y falsa”, y en concreto habla de los burdeles en los campos. Las prostitutas no eran prisioneras obligadas, generalmente eran agentes de la Gestapo, personas que paseaban de la mano con los SS. Véase la entrevista de Risa Sodi, “Un’intervista con Primo Levi”, en Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, *op. cit.*, pp. 227 y ss.

<sup>67</sup> Foucault dijo en *Les Cahiers du cinéma* (julio-agosto de 1974), que esas películas daban una imagen distorsionada del nazismo y del fascismo: allí era el poder bruto lo que se manifestaba, no tenía nada que ver con el placer sexual. Véase, al respecto, Lichtner, *op. cit.*, pp. 148 y ss. Pascal Bonitzer, uno de los entrevistadores de Foucault en *Les Cahiers du Cinéma*, decía en *Libération*, el 18 de abril de 1974, que “estos films que hablan de sexo y nazismo no hablan de racismo, o lo niegan”. Citado por Lichtner, *op. cit.*, p. 150.

La falsedad histórica de esa identificación se lleva al extremo de falsear también los datos biográficos que sirven de soporte a la visión de Cavani sobre la identificación y reversibilidad entre víctima y verdugo, datos que pretende explicar en términos psicoanalíticos, viendo en todos los supervivientes un deseo inconsciente de regreso. Levi critica la interpretación de Cavani, en el prefacio al texto de la película, sobre el regreso de una amiga de Levi al Lager “por una especie de nostalgia, de la cómplice/víctima.”<sup>68</sup> Levi comenta que ella vuelve porque es profesora y quiere mostrar la fábrica de la muerte a sus alumnos. Cavani también juzga a Levi desde el punto de vista psicoanalítico, cuando al cabo del tiempo dice que “tenía la impresión de que Levi podía hablar, o, mejor, hablar con éxito, sólo de este período de su vida, como si nunca lo hubiera dejado”.<sup>69</sup>

Pero el problema fundamental, la principal falsedad, es la identificación o mimesis entendida como la intercambiabilidad o reversibilidad que se establece entre víctimas y verdugos mediante la psicologización o interiorización de los hechos históricos, universalizando la condición de víctima y verdugo más allá de las situaciones históricas concretas. La actualidad de los hechos y los crímenes se traslada a la potencialidad de todo ser humano: “todos somos víctimas y verdugos”.

El más elocuente rechazo a la tesis de Cavani se encuentra en la entrevista, anterior a *Los hundidos y los salvados*, titulada “Le parole, il ricordo, la speranza” (1984). Rousset, que estuvo preso tanto en el Lager como bajo los soviéticos, dijo que la víctima no queda pura, incontaminada, sino que también es arrastrada con el verdugo, creando así “la fraternidad de víctimas y verdugos”.<sup>70</sup> La frase es también usada por Arendt para hablar de la implicación de las víctimas por obra del verdugo, explicada en la línea del condicionamiento de ambos. Primo Levi afirma que el título de la obra *Si esto es un hombre* ya nos dice que todos se deshumanizaron, y que la línea entre verdugos y víctimas quedaba difuminada; y que conceptos como “bien”, “mal”, “justo” e “injusto” no tenían allí sentido, recordando las palabras de su primera obra. Pero Levi dice que esta frase de Rousset, que es espantosa, puede en todo caso estar bien en labios de quien ha vivido el horror, pero no de estetas como Cavani. Además, era ésta una frase que fue usada por Paul Rassinier, en *La mentira de Ulises*, la primera obra que

---

<sup>68</sup> Primo Levi, en *Deber de memoria*, op. cit., p. 94.

<sup>69</sup> Tomo la cita de Marrone: *The Gaze and the Laberinth*, op. cit., pp. 93-94.

<sup>70</sup> Véase “Le parole, il ricordo, la speranza”, entrevista de Marco Vigevani, en Primo Levi, *Conversazioni e interviste 1963-1987*, op. cit., pp. 213-222.

cuestionó los testimonios de los supervivientes.<sup>71</sup> Dice Levi que hay algo de verdad en esta frase, “excepto el juicio moral”, porque, naturalmente, la víctima es víctima y el verdugo es el verdugo.

Aceptar la tesis de Cavani, tanto la intercambiabilidad como la psicologización del trauma del superviviente, es, según Levi, hacer un guiño al revisionismo que relativizaba el número de víctimas o bien las comparaba. Y, además, igualar la potencialidad del crimen con su realización lleva a la peligrosa idea de que “si todos pudimos hacerlo”, entonces “nadie es culpable”. Es más, la psicologización pone el acento en el carácter victimario de las víctimas, en su pasividad, en su voluntariedad. La película, de hecho, narra una serie de flashbacks, de una memoria que regresa constantemente a una historia que se quiere haber vivido mediante un deseo inconsciente. Adorno, en “¿Qué significa elaborar el pasado?”, señaló que para los culpables la psicologización de la culpa llevaba a decir el diabólico “es tan bueno como si no hubiera ocurrido” del Fausto de Goethe.<sup>72</sup> En el caso que nos ocupa ahora, con la psicologización y efectos estéticos de Cavani, podríamos decir que para la víctima que, como Lucia, anhela su pasado “es bueno que haya pasado”.

Como ya dijimos, Liliana Cavani, en el prefacio a *Il portiere di notte*, afirma que no sólo hay blanco y negro, sino también el gris que se difumina en diversos matices, haciendo explícita referencia a las palabras de Simon Wiesenthal en *Los asesinos entre nosotros*. Pero en la película, varios flashbacks están enmarcados en salas que aparecen señaladas en el texto en función del blanco, el negro y el gris. El primero es cuando llega la muchacha al campo de concentración y sufre un shock; es la escena en que aparecen las blancas paredes de la ducha. El segundo flashback nos lleva a la inspección médica ante la que siente vergüenza y el protagonista, Max, la protege. Ésta es la sala gris. Finalmente, la sala negra sitúa el momento en que ella baila con una gorra de las SS y Max le regala una tabaquera con una cabeza mutilada. De esta forma, Cavani hace pasar a la víctima, a través del gris, desde el blanco al negro, mostrando así que acaba identificándose con su destino. Es evidente el contraste de esta escenificación con lo que entiende Levi por zona gris. Como vimos, el superviviente italiano también comienza

---

<sup>71</sup> Debo esta referencia a François Rastier, *op. cit.*, p. 151.

<sup>72</sup> Adorno dice que así se produce “la destrucción del recuerdo. Así se desnuda a las víctimas de lo único que nuestra impotencia puede regalarles, la memoria”. Theodor W. Adorno, “¿Qué significa elaborar el pasado?”, traducción de Wenceslao Galán y Adan Kovackics, en la selección de textos de Theodor W. Adorno, *Ensayos sobre la propaganda fascista: Psicoanálisis del antisemitismo*, Voces y culturas, Barcelona, 2003, pp. 55-56.

*Los hundidos y los salvados* refiriéndose a Wiesenthal y otros testimonios para certificar que los nazis amenazaban a sus víctimas con ser ellos quienes dictarían la historia. Levi se refería con ello a la necesidad de hacer comprender la creación de la complicidad de la víctima en su destrucción como la culminación del crimen y su ocultación. Cavani escribe en la psique de la víctima aquello de lo que Levi quiere dejar testimonio histórico.

Lichtner considera que *El portero de noche* no hace más que seguir la línea anterior de alejar la Shoah de Italia. Aggeo Savilo, el 11 de abril del 1974, en “Il nazismo intimista”, publicado en *L'Unità*, acusó a Cavani de olvidar las fuerzas sociales y económicas. Por su parte, *Il Messaggero*, periódico centrista, vio una lección moral por la entrega, “el Holocausto”, de sus protagonistas. La película fue interpretada en clave política. De hecho, la censura de la película, que en aquellos momentos se había extendido a otros filmes, fue interpretada como si se debiera a motivos políticos, a un conflicto entre el comunismo y el centro político. También fue relacionada con el debate inminente sobre la abrogación de la ley del divorcio. Pero, en general, la crítica era ciega al tema de la suerte de los judíos.<sup>73</sup>

#### **4.4. Los diversos tonos del gris y el revisionismo**

La película de Cavani, desde el punto de vista del análisis de la zona gris, puede ponerse en paralelo con otra película: *Saló o los 120 días de Sodoma*, de Pasolini. En ella se da una historia enmarcada en los últimos días de la República de Saló; es una película con reminiscencias del marqués de Sade. Se trata de la historia de cuatro fascistas republicanos que en una villa tienen prisioneros a chicos y chicas para satisfacer sus sádicas obsesiones. Bajo una terrible ritualidad y sistemas de normas, la historia culmina en una auténtica masacre de las víctimas. Sin embargo, no trata los diversos niveles de colaboración entre quienes provocan esas víctimas, algo que sí podría parecerse a un tratamiento de la zona gris. Además, en *Saló*, la relación entre el verdugo y la víctima es de esclavitud. Dice Levi, para expresar su desacuerdo con el

---

<sup>73</sup> Vésae Lichtner, *op. cit.*, pp. 150-156.

malogrado cineasta, que “esta ferocidad total no existía. Había una amplia zona gris. Más bien era casi integral. Entonces éramos todos grises”.<sup>74</sup>

Dice Levi que este cuadro que nos pinta Pasolini en *Saló* no era *vero*. Nos encontramos, pues, con dos películas falsas. La primera “afirma que entre víctima y verdugo no hay diferencia, *Saló*, en cambio, que la diferencia es total y lleva a una relación de tipo esclavista, como la pasiva y obligada subordinación de la víctima”.<sup>75</sup> Si en *Il portiere di notte* la dialéctica amo-esclavo queda difuminada, por cuanto todos somos esclavos y amos a la vez, en *Saló* la dialéctica no es tal porque ambos opuestos quedan inmovilizados uno frente a otro. En la obra de Pasolini, Sade es visto a través de Sade mismo. En la de Cavani, Sade es visto a través de Freud.

Por último, nos referimos a la serie televisiva *Holocausto*, basada en la obra homónima de Gerald Green. En Italia fue transmitida en 1979 después de su éxito americano. La serie tuvo un amplio eco en la prensa italiana. Pero Levi la considera un poco “simplificadora”, una especie de “western” que parece explicar la Shoah como el fruto de unos personajes demoníacos, por iniciativas individuales, y no por el contexto del sistema totalitario.<sup>76</sup> Eso sí: como dice Levi, la serie tuvo un efecto positivo para que se conociera y divulgara el genocidio, especialmente en Alemania. El fenómeno de la serie demuestra el poder de los medios de comunicación para producir cambios en la opinión pública, como ha mostrado David Art.<sup>77</sup>

De modo que, a partir de estas tres películas, vemos tres acercamientos simplificadores al tema de la zona gris. La de *Holocausto* resultaría la visión más simplificadora y maniquea. La película de Pasolini también lo es, al enfocar el Lager desde una concepción soberana del poder que no analiza el sutil contagio que aquel ejerce, aunque muestra la abyección de la víctima. Cavani sitúa la zona gris como una

---

<sup>74</sup> Entrevista de Milvia Spadi, de 1986: “Capire e far capire”, en Primo Levi, *Conversazioni e intervisti, 1963-1987*, *op. cit.*, p. 251. Son palabras de Levi que pueden malinterpretarse, como una extensión similar a la que hace Cavani. Pero, por el contexto, las palabras de Levi hemos de entenderlas como un énfasis en el contagio del fascismo y en las aporías de la actuación moral de los hombres. En la misma entrevista, Levi manifiesta que tampoco está de acuerdo con la frase de Pasolini de que según Sade el poder es anárquico, aunque no tenemos detalles para interpretar ni la afirmación del cineasta ni el rechazo de Levi.

<sup>75</sup> Véase Andrea Rondini, *op. cit.*, p. 76.

<sup>76</sup> Seguimos a Andrea Rondini, “Bello e falso. Il cinema secondo Primo Levi”, *ibid.*, pp. 95-99.

<sup>77</sup> Así, David Art constata que en 1978 un 64% estaba de acuerdo con la afirmación de que se debería trazar una línea respecto al pasado nazi y no perseguir más a los criminales y poner un límite para expirar esa persecución. Después de la serie, en 1979, el 50% de los alemanes querían perseguir a los criminales nazis. Era, todo ello, un reflejo de la polarización que sobre el tema se produjo también entre las élites políticas. David Art, *The Politics of the Nazi Past in Germany and Austria*, *op. cit.*, p. 61.



zona de intercambiabilidad, donde el poder es reversible, en una concepción más microfísica del poder. Por todo ello, Anna Bravo y D. Jalla afirman que *Los hundidos y los salvados* es una “respuesta al revisionismo oficial; pero también lo es respecto a tantos pequeños revisionismos difusos y no conscientes”.<sup>78</sup>

Es fundamental subrayar que Liliana Cavani dice que ese rol de la víctima se acepta “voluntariamente”. Esto es lo que Levi no puede aceptar. Aun en el caso de los Kapos y de las personas que ocupan ciertos puestos de privilegio en el Lager, no podemos hablar de elección, como sí lo hacemos en el caso de los verdugos. O, al menos, su abanico de posibilidades es muy distinto. En general, los privilegiados, los que ocupan algún puesto de colaboración, no han sido ni estoicos ni santos, pero cabe afirmar que “en realidad, en la mayoría de los casos, su comportamiento les ha sido férreamente impuesto: después de pocas semanas o meses las privaciones a que fueron sometidos los han conducido a una situación de pura supervivencia, de lucha cotidiana contra el hambre, el frío, el cansancio, los golpes, en la cual el espacio de elección (y especialmente de elección moral) estaba reducido a la nada”.<sup>79</sup> Continúa diciendo Levi que aquellos que han “resistido la prueba” no tienen nada en común, sino que deben su salvación a la suerte y a la buena salud del comienzo.

Los *Sonderkommandos*, próximo objeto de análisis en este capítulo segundo de *Los hundidos y los salvados*, constituyen la franja extrema de la zona gris. Son ellos los que viven el estado más grande de abyección, la presión y la constricción más brutal. El análisis de los *Sonderkommandos* muestra a seres humanos de los que realmente se puede dudar que tuvieran privilegios.

---

<sup>78</sup> Citado por Rondini, “Bello e falso. Il cinema secondo Primo Levi”, *op. cit.*, p. 99. La afirmación se refiere a películas como la serie *Holocausto* o a la de Liliana Cavani, algo que podríamos decir también del film de Pasolini.

<sup>79</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 43.

## CAPÍTULO V. LOS *SONDERKOMMANDOS* O LA CULMINACIÓN DE LA ASIMILACIÓN

### 1. LA CREACIÓN DE LOS LUGARES DE LA AUSENCIA

Entramos en lo que Levi denomina como un “caso límite” de colaboración, los *Sonderkommandos*, a los que es dudoso atribuirles algún tipo de privilegio. Los *Sonderkommandos*, recordemos, eran los comandos de judíos que tenían que preparar a los que iban a entrar en las cámaras de gas, recoger sus ropas, y llevar los cadáveres a los crematorios. Vivían un poco más porque podían recibir mejor alimentación, tanto por la que les era concedida para que pudieran cumplir su tarea, como por los objetos que podían obtener directamente de los llegados y de los que iban a morir y que les permitían “organizar” en el Lager. A su vez, ellos conocían mejor que nadie el proceso del que ellos mismos acabarían formando parte cuando les llegara su turno de convertirse en objetos y no sujetos del trabajo.

En Auschwitz, las primeras muertes con gas fueron llevadas a cabo por los SS en septiembre de 1941, en el sótano del bloque 11 del campo principal. Un depósito cerca del crematorio fue usado como cámara de gas. Pero las dificultades, esencialmente la de hacer las operaciones en secreto, llevaron al traslado a Birkenau en 1942, en un territorio de dos granjas en un sitio boscoso. Al principio, los cadáveres eran transportados en tren y allí enterrados. Después, en invierno, fueron quemados. Como esas instalaciones eran insuficientes, en julio de 1942 empezó la construcción de cuatro factorías de la muerte que fueron puestas en funcionamiento entre marzo y junio de 1943. Según el diseño, los crematorios debían poder funcionar para 4.756 cuerpos al día; pero era sólo una estimación operativa. En los crematorios 2 y 3 se llegó a los 5.000. La capacidad de las piras cerca de los búnkeres era ilimitada. En el verano de 1944, durante la deportación de los judíos húngaros, se llegó a la cifra de 24.000 muertos y quemados en un día.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Véase Wolfgang Sofsky, *op. cit.*, pp. 262-263.

Dice Sofsky que los *Sonderkommandos* eran seleccionados en las rampas al llegar al Lager.<sup>2</sup> Así era más fácil, al hacerlo entre la gente recién llegada, desorientada y asustada. Y generalmente eran seleccionados por su fisonomía. Aunque fueran obligados a esa labor, también era una salida para poder seguir sobreviviendo, tras las experiencias previas de humillación en los guetos. En Auschwitz, el primer *Sonderkommando* consistía de unos 80 prisioneros, que fueron los encargados de sepultar las víctimas gaseadas en los búnkeres 1 y 2. Fue liquidado en agosto de 1942. El segundo *Sonderkommando*, compuesto por entre 150 y 300 miembros, fue el encargado de exhumar los cadáveres enterrados hasta noviembre de 1942 -cerca de unos 107.000- y quemarlos. En diciembre de ese año, el *Sonderkommando* sufrió el mismo destino que el primero. Los SS reclutaron prisioneros del campo y los aislaron en el block 11. Más tarde, lo hicieron en las rampas, a la llegada de los trenes. A mitad de 1944, el *Sonderkommando* fue alojado encima del crematorio, de ahí que sus miembros sean designados como los “cuervos del crematorio”.<sup>3</sup> Y alcanzó su clímax, unos mil hombres, con la llegada de los judíos húngaros, momento en que les hacían trabajar en turnos de noche y día.

Las revueltas en los campos de la muerte sólo podían ser llevadas a cabo por esos equipos especiales. Ellos estaban más cerca de la situación y del espacio militar, y también tenían más tiempo. Pero, tanto en Sobibor como en Treblinka o Auschwitz, la rebelión se producía en situaciones desesperadas, cuando ya veían cerca su final. En Auschwitz habían planeado una rebelión para mediados de junio del 44. Pero hubo un conflicto de intereses con la resistencia no judía del campo, que esperaba la liberación por parte del Ejército Rojo, y no quería arriesgarse. Aun así, una parte del *Sonderkommando* decidió levantarse en rebeldía el 7 de octubre, cuando ya había comenzado su liquidación. Prendieron fuego al crematorio. Luego se sumaron otros, tirando dentro de los hornos a un SS y a un Kapo alemán. Algunos intentaron escapar, pero ninguno de los rebeldes consiguió huir. Dos días después de la rebelión, sólo quedaban 212 de los 663 miembros que componían el grupo antes del levantamiento.

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>3</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 53.

## 2. LA ASIMILACIÓN DE LOS SONDERKOMMANDOS EN LA NEGACIÓN DEL CRIMEN

El origen de esta macabra idea, la de crear a los colaboradores del asesinato en masa, tiene, según las fuentes, dos posibles explicaciones. La primera la debemos al libro de Gitta Sereny: *Albert Speer: su lucha con la verdad*. En el libro se apunta a Heydrich, para el cual los *Sonderkommandos* debían morir precisamente por conocer los secretos de esas operaciones; es decir, los que allí entraban no debían salir, al igual que los “constructores de las tumbas de los faraones egipcios”.<sup>4</sup> Otra versión implica a Christian Wirth, quien fue funcionario de los programas de eutanasia y más tarde inspector de los campos de la “Aktion Reinhard”, la operación de eliminación de judíos en Polonia. Según esta tesis, sería Wirth quien habría decretado que los judíos prisioneros de los campos de exterminio de Chelmno se ocuparan de las víctimas de las furgonetas de gas.<sup>5</sup>

Yves Ternon dice que la negación es consustancial al genocidio como tal: a diferencia de la Antigüedad, en que se daba publicidad a la crueldad para someter y provocar el miedo en los otros pueblos, el arma del genocidio es la negación.<sup>6</sup> La pretensión de que todo fuese olvidado era una de las más grandes obsesiones de los dirigentes nazis y de su maquinaria burocrática: que no quedase ningún rastro de sus crímenes, hacer desaparecer las huellas. Esto es lo que, como vimos en la introducción, dijo Himmler en el infame discurso de octubre de 1943: el exterminio nazi era algo de lo que nadie escribiría. Esta página la escribirían los miembros de los *Sonderkommandos*, pero no podrían jamás contarla puesto que no sobrevivirían tampoco. Es lo que significó Vidal-Naquet al decir que “lo esencial es la negación del crimen dentro del propio crimen”.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Philippe Mesnard, “Écrire au-dehors de soi”, en *Des voix sous la cendre*, Mémorial de la Shoah/ Calmann-Lévy, Paris, 2005, p. 217 (incluyendo la nota 5). Véase también, para una visión de Speer, Gitta Sereny, *The German Trauma: Experiences and Reflections 1938-2001*, Penguin Books, London, 2000, pp. 262-285.

<sup>5</sup> Véase Philippe Mesnard, “Écrire au-dehors de soi”, *op. cit.*, p. 217; también Saletti, “À l'épicentre de la catastrophe”, en *Des voix sous la cendre*, *op. cit.*, p. 451. Saletti también apunta a Christian Wirth (a partir de Reitlinger, *The Final Solution*, de 1953), en *ibíd.*, p. 451, nota 11.

<sup>6</sup> Véase Yves Ternon, *El estado criminal: Los genocidios en el siglo XX*, traducción de Rodrigo Rivera, Península, Barcelona, 1995, pp. 101 y ss.

<sup>7</sup> Citado por Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz: Actualidad moral y política*, *op. cit.*, p. 170. Una recopilación de textos sobre el tema del revisionismo en Pierre Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire*, La Découverte, Seuil, Paris, 1987.

La película de Claude Lanzmann, *Shoah*, nos muestra cómo el lenguaje debía también negar el crimen. Motke Zaidl y Isaac Dugin cuentan como en la exhumación y quema de cadáveres en los bosques de Vilna, cuando todavía no funcionaban los hornos crematorios, los testigos tuvieron que cavar con sus propias manos, sin herramientas, en situaciones en que a veces uno podía encontrarse a su propia madre, hermanas y sobrinos, como narra uno de estos testigos. Los SS les prohibieron utilizar las palabras “víctima” o “muerto”<sup>8</sup>. Así, obras como *Shoah*, se convierten en una excavación, una lucha semiológica para que los hechos y los signos que apuntan a ellos, los recuerdos vivos del ocultamiento, no se pierdan también como el humo de los cadáveres quemados<sup>9</sup>. Destacamos en la película el testimonio de Simon Srebnik, quien decía “era aquí” en los bosques de Polonia, donde antes había un campo de la muerte. Contrariamente a la labor de ocultación del crimen en el campo, Simon Srebnik se opone a que esa negación se realice e intenta mostrar que la ausencia forma parte de lo que hay.<sup>10</sup>

Gideon Greif, en “Between Sanity and Insanitiy”, dice que los nazis pretendían romper toda resistencia de los judíos, para así conseguir su propósito de destrucción.<sup>11</sup> Y, en “La tragédie des hommes du *Sonderkommando*”,<sup>12</sup> Greif dice que hay cinco factores que contribuyeron a la tragedia de estos hombres:

1. La destrucción de los judíos se producía delante de sus ojos.
2. Estaban obligados a secundar a los alemanes en la realización de una masacre industrial.
3. No tenían el derecho de llorar sobre su pueblo y sus seres más queridos y próximos. Estaban condenados a la insensibilidad y a la indiferencia, a perder la noción de lo sagrado del cuerpo humano y del alma.

---

<sup>8</sup> Esta historia está en el libro que recoge los textos de la película. Véase, respecto a esta historia en concreto, Claude Lanzmann, *Shoah*, traducción de Federico de Carlos Otto, Arena Libros, Madrid, 2003 [1985], pp. 22-24.

<sup>9</sup> Respecto al “excavar”, véanse los comentarios de Carles Torner, *Shoah: Una pedagogia de la memòria*, Proa, Barcelona, 2002, pp. 153 y ss.

<sup>10</sup> Véase Claude Lanzmann, *Shoah*, *op. cit.*, pp. 17-19. Los comentarios de Reyes Mate, al respecto, en *Memoria de Auschwitz: Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 167-184. Para Mate, Simon Srebnik es un ejemplo que muestra que de la realidad también forma parte lo que ya no es.

<sup>11</sup> Gideon Greif, “Between Sanity and Insanitiy”, en Jonathan Petropoulos & John K. Roth (eds.), *Gray Zones: Ambiguity and Compromise in the Holocaust and its Aftermath*, *op. cit.*, , pp. 37-60.

<sup>12</sup> “La tragédie des hommes du *Sonderkommando*”, en *Des voix sous la cendre*, *op. cit.*, pp. 431-446.

4. Sabían que a partir del momento en que habían estado seleccionados para formar parte de los *Sonderkommandos* estaban destinados a morir, por conocer los secretos.
5. Estaban obligados a querer que llegaran más cargas de hombres, y si fuera posible, con los mejores judíos, tanto para sobrevivir como para poder obtener mejores cosas con que comerciar y subsistir.

Todos estos aspectos los podemos encontrar en los testimonios de muchos de los escritos que nos han sido legados para la posteridad. El primer punto y el cuarto ya los hemos comentado. El quinto muestra lo que hacía esa labor todavía más abominable: la vida dependía de la llegada de destinatarios a la muerte. El segundo y tercer punto reflejan la necesidad de adaptación a ese proceso maquinal de la muerte para poder seguir viviendo, con la pérdida consecuente de sensibilidad. Ampliamos estos dos aspectos.

Los *Sonderkommandos* son el punto culminante de la industria de la muerte de los campos de concentración y de exterminio. Se trataba de auténticas “factorías de la muerte”, en las que se aniquilaba grandes cantidades de seres humanos sin dejar rastro. Este proceso muchas veces duraba 24 horas. Entraban por la mañana en el campo y por la noche ya sus cuerpos habían sido quemados y sus cenizas esparcidas o utilizadas. “La aniquilación de masas estaba organizada sobre la división del trabajo. El trabajo estaba organizado en una línea de ensamblaje con sus estaciones coordinadas en secuencia temporal”.<sup>13</sup> Pero la técnica no debe ser absolutizada, detrás de ella está la mano del hombre; si existe el fantasma de la técnica es porque primero el hombre ha creado sus propios fantasmas, que se imponen al propio hombre que vive por ello una “vergüenza prometeica”.<sup>14</sup>

Enzo Traverso establece una genealogía de la violencia, en la que la modernización y la serialización de los dispositivos técnicos de las formas de matar entre la Revolución Industrial y la Primera Guerra Mundial tienen un punto de llegada en Auschwitz. Auschwitz no es la esencia profunda de Occidente, pero sí uno de sus

---

<sup>13</sup> Wolfgang Sofsky, *op. cit.*, p. 259.

<sup>14</sup> Así la define Anders: “Con ello me refiero a la *vergüenza ante las cosas producidas [por nosotros]*, cuya alta calidad *avergüenza*”, Günther Anders, *La obsolescencia del hombre*, traducción del alemán de Josep Monter Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2011 [2002], p. 39. El énfasis es de Anders.

posibles productos y, en este sentido, uno de sus “hijos legítimos”<sup>15</sup>: “las cámaras de gas y los hornos crematorios son el punto máximo alcanzado luego de un largo proceso de deshumanización e industrialización de la muerte”.<sup>16</sup> Siguiendo a Foucault, pero también a Marx y Engels, Traverso ve una misma lógica en la fábrica, las instituciones militares, el panóptico y las workhouses de Inglaterra. En el Lager se produce la transformación del trabajo humano en trabajo de terror. El nazismo acabó integrando ambos principios en el campo de exterminio, cuando unió la visión más productiva de Albert Speer y la más exterminadora de Himmler, logrando una síntesis que permitió convertir el trabajo en la producción en serie de cadáveres.<sup>17</sup>

El anonimato o serialización de las víctimas también tiene su correlato en el de los verdugos, de modo que, para Traverso, las cámaras de gas serían el punto final de un camino iniciado con la aparición de la guillotina. El verdugo humano, alabado por Joseph de Maistre en *Las veladas de San Petersburgo*,<sup>18</sup> deja su lugar central a la máquina serial de la guillotina después de la Revolución Francesa, puesto que el funcionario siempre puede ser sustituido (lo que llega a su plasmación literaria en *La colonia penitenciaria* de Kafka). En el paso de la guillotina a las cámaras de gas hay un camino con muchos pasos intermedios, como puede ser el llevar los mataderos fuera de la ciudad (un paso ilustrativo sobre la conversión, por parte del nazismo, de las víctimas en animales). La guillotina inaugura una época de muerte sin aura, como decía Benjamin, una nueva era, dice Traverso, “de la muerte en serie, que más adelante un ejército silencioso y anónimo de pequeños funcionarios de la banalidad del mal llevará a cabo”.<sup>19</sup>

Respecto al tercer punto que destacaba Grief, la imperiosa insensibilidad de los *Sonderkommandos* para poder sobrevivir, hay que destacar que muchos testimonios

---

<sup>15</sup> Enzo Traverso, *La violencia nazi: una genealogía europea*, op. cit., p.168. Traverso comenta que no se trata de que las fábricas sean el antecedente necesario de los campos, ni que en cada funcionario haya un posible Eichmann, sino que varios elementos pueden concurrir en una catástrofe de esta índole. La comparación con otros hechos anteriores nos lleva, entonces, no a negar el carácter específico del Holocausto, sino a ver cómo elementos ya existentes pueden producirlo.

<sup>16</sup> Enzo Traverso, *ibíd.*, p.28.

<sup>17</sup> François Rastier critica el uso de esta expresión, ya que “no tiene sentido llamar *producción a lo que es una destrucción*”. François Rastier, *Ulises en Auschwitz: Primo Levi el sobreviviente*, op. cit., p. 154. La cursiva es del autor.

<sup>18</sup> Sobre los críticos de la Revolución Francesa, así como de la Modernidad, véase el libro de Antoine Compagnon, *Los antimodernos*, traducción de Manuel Arranz, Acantilado, Barcelona, 2007 [2005]. Una selección de textos sobre el verdugo en Joseph de Maistre, *The Executioner*, traducción de Richard A. Lebrun, Penguin Books, London, 2009.

<sup>19</sup> Enzo Traverso, *La violencia nazi: una genealogía europea*, op. cit., p.34.

recogen la necesidad instantánea de adaptación, algo que se producía casi el primer día, tras el shock de tener que recoger los montones de cadáveres. Dice Eliezer Eisenschmidt: “cuando empezamos a remover los cadáveres, vimos que se habían convertido en una sola masa”.<sup>20</sup> Al impacto de la primera vez sigue la rutina, como muestra *Shoah*. Es destacable el caso del peluquero de Treblinka, Abraham Bomba, quien cortaba el pelo a las mujeres en las cámaras de gas antes de morir. La insistencia de Lanzmann le lleva a recordar lo que sintió al ver por primera vez entrar niños y mujeres, antes de habituarse a su labor. Y acaba derrumbándose al revivir el caso de un compañero suyo que tuvo que hacer su trabajo con su propia esposa. Pero en el Lager, la normalidad en la cotidianidad demandada para los verdugos también era requerida y obligada para los judíos.<sup>21</sup>

Toda esta desgracia producía un efecto de automatismo y de robotización. Esta visión de la masa también producía el suficiente distanciamiento para adaptarse a la vida que consiste en la muerte, como si éste fuera el funcionamiento normal de las cosas, suspendiendo los valores y la manera común de vivir fuera del Lager. Decía Lemke Pliszko que “a veces uno podía creer que era un lugar de trabajo común y no un crematorio”. Y añade:

Yo me dije a mí mismo: “Hoy el otro hombre está muerto. Mañana lo estarás tú”. Tú te acostumbrabas a todo. Nos teníamos que sentar cuando estábamos comiendo y el suelo estaba lleno de cadáveres. El proceso de adaptación era muy rápido y empezaba inmediatamente. Sólo una persona a quien conocí “se fue a la valla”. Sólo una persona. Todos los demás querían vivir. Trabajando dentro del crematorio no me sentía como si estuviera trabajando dentro de una pesadilla. Aceptamos la realidad tal como era. La vida era un lugar donde la gente era asesinada. Esto era la vida. Por esta razón pude continuar trabajando allí.<sup>22</sup>

Zalmen Gradowski también señala como les insistían en convertirse en autómatas: “Recordad que tenéis que convertirlos en autómatas y moverlos según nuestra

---

<sup>20</sup> Citado por Gideon Greif, en “Between Sanity and Insanity”, *op. cit.*, p. 42.

<sup>21</sup> Dice Forges que “después de la primera vez, para muchos testigos y asesinos, no sucede la consternación ni el remordimiento, sino la rutina”. Jean-François Forges, *Educación contra Auschwitz: Historia y memoria*, *op. cit.*, pp. 192 y ss. El regreso a la experiencia pasada no es el mismo en víctimas que en verdugos y testigos pasivos de los hechos. La rutina tiene un límite para los primeros. Abraham Bomba necesita tiempo y la paciencia del director del film para poder recrear un corte de pelo como hacía en el Lager.

<sup>22</sup> Citado por Gideon Greif, “Between Sanity and Insanity”, *op. cit.*, pp. 42-43.



voluntad. Olvidaos de dar un solo paso distinto de aquel que a través de nosotros se os dicta”.<sup>23</sup> Esta automatización provoca que el cuerpo adquiera movimiento propio, desligado de la voluntad del sujeto, al servicio sólo de la voluntad del amo: “Es preciso endurecer el corazón, matar toda sensibilidad, acallar todo sentimiento de dolor. Es preciso reprimir el horroroso sufrimiento que recorre como un huracán todos los rincones del cuerpo. Es preciso convertirse en un autómatas que nada ve, nada siente y nada comprende. Los brazos y las piernas se dedican a trabajar”.<sup>24</sup>

Como dice Grief, los *Sonderkommandos* reflejaban como nadie la doble vida del Lager: el asesinato en masa y la rutina diaria de los que todavía vivían. Tenían que adaptarse, en cierto modo hacer suyo el propio lenguaje de los SS que hablaban de las víctimas asesinadas como “piezas”, como “basura” que tenía que ser “procesada”. Y tanto Gradowski como otros señalan, casi en términos parecidos, la dificultad de poder expresar lo que viven, de llorar su situación y la de los muertos anónimos y próximos.<sup>25</sup> Pero incluso en esos seres automatizados había momentos de distanciamiento, de espíritu de grupo en el que se cantaban canciones, se rezaba, etc., por no hablar de la rebelión de octubre de 1944. Michael Berenbaum dice, siguiendo a Lifton, que esa era una forma de desdoblar la personalidad, crear un yo-Auschwitz y un yo-no-Auschwitz.<sup>26</sup>

### 3. LA VISIÓN DE PRIMO LEVI SOBRE LOS SONDERKOMMANDOS

En el *Informe sobre Auschwitz*, el superviviente italiano tiene una imagen muy negativa de los *Sonderkommandos*, aunque apenas serán mencionados en *Si esto es un hombre*. La imagen es estereotipada, conforme a las noticias que se tenía de ellos. Su

---

<sup>23</sup> Zalmen Gradowski, *En el corazón del infierno*, edición de Philippe Mesnard y Carlo Saletti, traducción de Varda Fizsbein y Juan Carlos Moreno Romo, Anthropos, Barcelona, 2008, p. 51.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>25</sup> Dice Gradowski: “Quiero ahora y ésta es mi única voluntad, que ya que no puedo yo llorar por ellos, que un ojo extraño vierta una lágrima por mis seres más queridos”. Zalmen Gradowski, *ibid.*, p. 63. Y, más adelante, haciéndose eco de *La Divina Comedia*, y dirigiéndose a la luna como testigo, dice: “¿Has visto, tú, Luna, las lágrimas petrificadas, que tu resplandor revela?” *Ibid.*, p. 71.

<sup>26</sup> Véase Michael Berenbaum “Sonderkommando: Testimony from Evidence”, en Jonathan Petropoulos & John K. Roth, *op. cit.*, p. 65.

aislamiento de los demás, su trabajo tan siniestro, les hacía parecer de una naturaleza también distinta. De hecho, Levi no tuvo un contacto directo con ellos. Y los describe de la siguiente manera:

El funcionamiento de las cámaras de gas y de los crematorios anexos estaba garantizado por un Comando Especial que trabajaba día y noche en dos turnos. Los miembros de este Comando vivían aparte, cuidadosamente separados, sin contacto alguno con los otros prisioneros ni con el mundo exterior. Sus ropas despedían un olor nauseabundo, estaban siempre mugrientos y tenían un aspecto resueltamente salvaje, que los hacía parecerse a verdaderas bestias feroces. Eran escogidos entre los peores criminales condenados por crímenes de sangre.<sup>27</sup>

Dice Mesnard que los autores, recién liberados de Auschwitz, se hacen aquí eco de una de las numerosas leyendas que circulaban”.<sup>28</sup> Otros testimonios confirman esta visión de los *Sonderkommandos*, al punto de confesar que esa palabra les producía terror y les costaba creer que tuvieran esa tarea.<sup>29</sup> Y André Lettich dice que “venidos de lejos, obligados al silencio y bien guardados, desaparecían sin dejar rastro, dentro de un total misterio”.<sup>30</sup> Hubo que esperar al descubrimiento de algunos manuscritos para poner acertadamente en el contexto el trabajo de estos comandos especiales. La principal difusión se debe a la publicación en 1977, por Ben Mark Megillat, de *Auschwitz* y a su evocación en *Shoah* (1985).

En el camino a *Los hundidos y los salvados*, Levi se acerca a los *Sonderkommandos* con una perspectiva ya distinta. En *Si no ahora, ¿cuándo?*, una novela sobre la resistencia judía, Mendel y Line, al planear un ataque a un campo, discuten sobre la naturaleza y destino de los *Sonderkommandos*. El primero dice que lo primero que harán los alemanes es matarlos “para evitar que hablen”. Line dice que da igual, que no importa. En cambio, Mendel responde que “son gente como nosotros”. Line contesta que “ya no son como nosotros, nunca más podrán mirarse a los ojos. Para ellos, es mejor estar muertos”. Finalmente Gedale dice que no era ella quien “debía

---

<sup>27</sup> Primo Levi, *Informe sobre Auschwitz*, *op. cit.*, p. 88.

<sup>28</sup> Nota 12, p. 130, referida a palabras de Levi, en *ibid.*, p. 88.

<sup>29</sup> Philippe Mesnard, “Écrire au-dehors de soi”, *op. cit.*, p. 222.

<sup>30</sup> Citado por Mesnard, *ibid.*, p. 221.

decidir el destino de esos desgraciados”.<sup>31</sup> Se refleja así el recelo que despertaba la posición límite de los *Sonderkommandos*, pero también su condición desgraciada.

En *Los hundidos y los salvados*, los miembros de esos equipos ya no son vistos como criminales ni bestias feroces.<sup>32</sup> Pero dice Levi que las declaraciones de sus miembros sobre las razones de llevar a cabo su trabajo, como el poder dar testimonio de lo que sucedía en el Lager, no pueden ser tomadas al pie de la letra. Debe esperarse de ellos más un intento de desahogo que una declaración jurídica, ya que veían el rostro de la muerte y eso condiciona sus palabras. Lowental decía que lo que querían era vivir, “sin importar el precio”.<sup>33</sup> Ahora bien, como matiza Philippe Mesnard respecto a las palabras de Levi, también se podía realmente testimoniar de lo que sucedía, de modo que “entre la tarea inmundada y la vida cotidiana, en el lugar mismo de desesperación de esta existencia, la escritura podía tomar forma -posibilidad que, en tanto que tal, era ya una resistencia primera a su fatalidad”.<sup>34</sup>

Dice Levi que no sobrevivió ninguno de los *Sonderkommandos* de Auschwitz que se rebelaron. Tuvieron que arriesgarse porque la muerte ya estaba próxima. La noción que les hacía adaptarse a su trabajo es la que les hacía rebelarse. No hay santos ni héroes. La creación de los *Sonderkommandos* es analizada en *Los hundidos y los salvados* como el triunfo del racismo nazi sobre el judío, la plena asimilación de la víctima a su verdugo que nace del “odio y de la perfidia” contra los judíos:

Pero por otro lado, uno se queda atónito ante este refinamiento de perfidia y de odio: tenían que ser los judíos quienes metiesen en los hornos a los judíos, tenía que demostrarse que los judíos, esa subraza, esos seres infrahumanos, se prestaban a cualquier humillación, hasta la de destruirse a sí mismos.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Primo Levi, *Si no ahora, ¿cuándo?*, traducción de Helena Aguilà Ruzola, El Aleph Editores, Barcelona, 2007 [1982], pp. 233-234.

<sup>32</sup> De todas maneras, parece que las fuentes que Levi conocía eran el libro de Miklos Nyiszli, *Auschwitz: A Doctor's Eye-witness Account*, y el libro de Langbein, *Menschen in Auschwitz*. Éste incluye noticias de miembros de los *Sonderkommandos*, aunque todavía comparte una visión negativa. Langbein habla de “rostros desfigurados”. Véase Mesnard, en “Écrire au-dehors de soi”, *op. cit.*, pp. 221 y ss.

<sup>33</sup> Citado por Franciszek Piper, “Les conditions de vie et de travail spécifiques du *Sonderkommando*”, en *Des voix sous la cendre*, *op. cit.*, p. 347.

<sup>34</sup> “Écrire au-dehors de soi”, *op. cit.*, p. 229.

<sup>35</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 45.

Aunque Himmler presentaba la tarea como algo sublime, los nazis no dejaban de querer implicar a las víctimas en su propia destrucción, algo que les haría más soportable la tarea a los primeros. Así se conseguía que los nazis fueran sobrehumanamente inhumanos, a diferencia de los judíos, la “sotto-razza”, los “sotto-uomini”. De esta forma, la culpa se transfería a la propia víctima. Así se produce el efecto más perverso, aquel del cual nos hablaba Manzoni en *La columna infame*: que el desventurado se viera como culpable, que el mal hado fuera atribuible a la víctima, que se sintiera responsable de la peste. Esta confraternización o implicación en el crimen servía para demostrar que los verdugos tenían razón. Era la culminación o la forma más perversa de demostrar el silogismo del prefacio a *Si esto es un hombre*: si todo extranjero es enemigo, podemos llegar al exterminio: los judíos merecían el exterminio, no eran dignos de seguir viviendo, ya que eran capaces de destruirse a sí mismos.

#### **4. EL PARTIDO DE FÚTBOL O LA INTERRUPCIÓN QUE CELEBRA LA ASIMILACIÓN DEL INFRAHOMBRE AL SUPERHOMBRE**

Levi nos habla de un partido de fútbol, un partido real, pero que tiene un significado simbólico, profundo. Recordemos que Levi quería mostrarnos la naturaleza de la zona gris, su rechazo al maniqueísmo simple y fácil, mediante la analogía con los espectáculos deportivos, como un partido de fútbol en el que nadie quiere que haya empate, pues cada “escuadra” (nótese la analogía con la “escuadra” de los colaboradores en Auschwitz) quiere la victoria. De entrada, un partido de fútbol puede ser lo más extraño que pueda concebirse en un lugar como Auschwitz, algo que formaba parte de lo incomprensible de Auschwitz en *Si esto es un hombre*, en el capítulo “Al fondo”, entre las dos preguntas que marcaban la incomprensión relacionada con la sed.<sup>36</sup>

Levi toma la noticia del partido de fútbol del testimonio de Nyiszli, otro frente de ataque en obras como la de Rassinier. El partido de fútbol se disputó en Auschwitz-

---

<sup>36</sup> Véase *Si això és un home*, *op. cit.*, p. 30. LEVI cuenta esto en el capítulo titulado “Al fondo”, capítulo en el que destaca la necesidad de “aprender” por habérselas con la nueva realidad. Nos dice que había conciertos y partidos de fútbol los domingos, junto con otras cosas tan inverosímiles como éstas. Esta escena recuerda mucho a la que ideará después Roberto Benigni en *La vida es bella*, cuando las instrucciones del soldado alemán son traducidas por el padre del niño protagonista como si se tratara de un juego, algo incomprensible en Auschwitz.

Birkenau (Levi estaba en Auschwitz, pero en el campo de Monowitz) entre una representación de los SS de guardia en los crematorios y otra de los *Sonderkommandos* más veteranos, un matiz éste, el de la representatividad, que no aparece en la obra de Nyiszli y que confiere un carácter todavía más simbólico al partido de fútbol.<sup>37</sup> El resto, el público, hace apuestas y asiste al partido; es decir, los representados también están ahí como público. La confraternización del partido vuelve a demostrar que se puede destruir las almas de los judíos como previamente los nazis habían destruido las suyas, recordando Levi el pasaje evangélico donde se dice que es mejor perder el cuerpo que el alma (Mateo 10:28), algo que se convierte en una advertencia a los lectores-espectadores.

Recordemos que en la Gran Guerra era normal que los soldados ingleses de infantería avanzaran tras chutar un balón, y que también había treguas en navidad en las que se practicaba el deporte de origen inglés. También en *La tregua* de Levi, que podemos entender como *vacanza* o interrupción, este paréntesis queda simbolizado en un interminable partido de fútbol entre italianos y polacos, que marca el cambio de situación en la tierra de su pasado cautiverio y su reciente liberación. Como en esas pausas, el partido de fútbol del que habla Levi es la interrupción del trabajo diario de matanzas, pero para mostrar esa cotidianidad. El partido de Auschwitz es una interrupción que contrastará con otra que Levi también narrará a partir del testimonio de Nyiszli y que servirá para desbaratar la lógica de esta tregua futbolística perversa. Es la segunda interrupción, provocada ésta por el hallazgo de una niña que sobrevive milagrosamente a las cámaras de gas. El texto de los *Sonderkommandos* de Levi se forja casi simétricamente entre estas dos interrupciones.

Para Levi, el juego es algo que tiene componentes universales en todos los pueblos.<sup>38</sup> El juego parece reproducir los mecanismos biológicos de la especie para adaptarse a la vida. Ya Desmond Morris y Konrad Lorenz señalaron el juego como una de las formas en que pervive la caza y la agresión. Dice este último que “es el deporte

---

<sup>37</sup> Años más tarde, Jean Samuel comenta que “esos partidos reflejaban escrupulosamente la jerarquía del campo”. Véase Jean Samuel, Jean Marc Dreyfus, *op. cit.*, p. 52.

<sup>38</sup> Levi distingue entre los juegos que son racionales (en el sentido de tener una lógica interna, unas reglas, incluso una utilidad) y los que parecen abstractos (carentes de lógica, más parecidos en lo mágico y sin reglas aparentes). Entre los primeros, los juegos de esconderse o de perseguir, como el “escondite” o el de “policías y ladrones”, reproducen, según Levi, las emociones de la “caza y la emboscada”; son juegos que, “probablemente, están profundamente radicados en nuestra herencia de mamíferos cazadores, sociales y pendencieros”. Primo Levi, “La internacional de los niños”, en *El oficio ajeno*, *op. cit.*, p. 118.

una forma de lucha ritualizada especial, producto de la vida cultural humana”.<sup>39</sup> Para Levi, el juego simboliza y perpetúa la agresión, en este caso la agresión intraespecífica.<sup>40</sup> El partido de fútbol representaría esta situación de vencedores y vencidos por la lucha del territorio, del dominio, del espacio vital.

Levi compara la universalidad del juego con las fronteras verbales del Babel de las lenguas que separan pueblos, al menos identitariamente. Ya en un relato titulado “Las dos banderas”,<sup>41</sup> del 17 de mayo de 1984, Levi usa también la ilustración del partido de fútbol para referirse a cómo un pueblo lucha contra otro. Es la historia de Lantania y Gunduwia. El problema es que había un volcán que, según los habitantes de Lantania, les pertenecía a ellos y no a Gunduwia, como así era en el momento presente. Era una palabra, *Kumt*, la que había establecido un nexo etimológico entre Gunduwia y “peste” para los habitantes de Lantania. Por parte contraria, *Latnen* significaba “furúnculo”. Ambos pueblos tenían distintas lenguas en la actualidad, con palabras que denigraban al otro, pero descendían de una misma lengua extinguida hacía ya tres mil años, según la tesis de un profesor. Al intentar arreglar la situación, incluso se reescribió la historia: una flota conjunta de ambos pueblos se había impuesto a una revuelta. Se decidió hacer una confraternización a través de un partido de fútbol.

Este relato sería algo así, pues, como el inverso del partido de fútbol en *Los hundidos y los salvados*. En esta obra, el partido representa la culminación de la deshumanización que ya el Babel de la lengua imponía al prisionero en el infierno de Auschwitz y que formaba parte también de la incompreensión de “Al fondo”. El partido de fútbol de Auschwitz no es la reconciliación de dos bandos, es la universalidad que pretende la superación de las barreras entre los superhombres y los infrahombres mediante la asimilación del oprimido a los valores del opresor, al hermanarlos en el crimen, creando un sentido de comunidad.<sup>42</sup> Se trata también de incluir a las víctimas en

---

<sup>39</sup> Konrad Lorenz, *Sobre la agresión: El pretendido mal*, op. cit., p. 315.

<sup>40</sup> Levi tampoco fue ajeno, en la vida real, al revuelo ocasionado en el transcurso de un partido de baloncesto en Varese, en el cual el equipo local se enfrentaba a un equipo israelí. Durante el partido, los tifosi italianos auguraban las cámaras de gas a los rivales. Levi consideró este episodio de antisemitismo como un ejemplo de extrema estupidez. Véase, Giorgio Segrè, “Entrevista a Primo Levi”, en Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, op. cit., p. 279. Levi relaciona este episodio con el revisionismo de Darquier y de Faurisson y sus polémicas en la prensa.

<sup>41</sup> Relato incluido en *Última Navidad de guerra*, op. cit., pp. 836-839.

<sup>42</sup> Dentro de las fronteras de ese territorio de Babel, una vez pasada la situación inicial, el partido de fútbol puede ser comparado a la situación liminal que forma una *comunitas* distinta, opuesta, a la normal. Algunos estudios han mostrado ese sentimiento de comunidad que se establece en los partidos de fútbol: “el equipo de fútbol se ofrece como símbolo de elevado grado de plasticidad hermenéutica en el que los

el relato de la destrucción escrito por los opresores, mediante el lenguaje, en términos de “super” e “infra”, de “raza” y “antirraza”, negando la humanidad común. Es irónico este uso del lenguaje cuando es muy probable, tal como apunta Francisco Villar en su obra *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa*, que el término “ario” (“pariente”, “compañero”) sea un préstamo de las lenguas semitas.<sup>43</sup> Volviendo al partido, su efecto es revelador:

Nada similar había nunca sucedido, ni había sido concebido, con otras categorías de prisioneros; pero con ellos, con los “cuervos del crematorio», los SS podían tratar en el campo, a la par o casi. Dentro de este armisticio se lee una risa satánica: está consumado, lo hemos conseguido, no sois más la otra raza, la antirraza, el enemigo primero del Reich Milenario: no sois más el pueblo que rechaza los ídolos. Os hemos abrazado, corrompido, llevado hasta el fondo con nosotros. Sois como nosotros, vosotros orgullosos: manchados de vuestra sangre como nosotros. También vosotros, como nosotros y como Caín, habéis matado al hermano. Venid, podemos jugar juntos.<sup>44</sup>

No podemos dejar de señalar que la declaración inicial: “está consumado”, nos remite el carácter salvífico según la conciencia que los dirigentes nazis tenían de su labor genocida, lo que Friedländer catalogó como “antisemitismo redentor”. Y la señal de triunfo queda simbolizada en lo que Levi denomina “risa satánica”, una expresión más de la agresión a la víctima.<sup>45</sup>

La confraternización en el asesinato es lo que convierte a los *Sonderkommandos* en cómplices, pero cómplices que siguen perteneciendo a la estirpe de Caín en tanto que están por debajo de los verdugos. Recordemos que, para un jurista como Schmitt, la historia no comienza en Adán, sino en Caín y Abel.<sup>46</sup> Los judíos constituyen la antirraza, pero al perder su particularidad negativa (acaban abrazando los ídolos y matando al hermano) dejan la universalidad del ser humano y posibilitan la universal

---

individuos proyectan, en función de su trayectoria, los sueños más variados de organización ideal de la vida colectiva”. Bromberger et. al., “Allez l’OM! Forza Juve! La passion pour le football à Marseille et à Turin”, *Terrain*, 8, abril, pp. 8-41, citado por Martine Segalen, *Ritos y rituales contemporáneos*, traducción de Alicia Martorell Linares, Alianza, Madrid, 2005 [1988], p. 84.

<sup>43</sup> Véase Francisco Villar, *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa*, Gredos, Madrid, 1991, p. 16.

<sup>44</sup> Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, op. cit., pp. 41-42.

<sup>45</sup> Para etólogos como Lorenz, la risa nació como un ritual de amenaza reorientado, que en cualquier caso sigue significando una señal de triunfo. Konrad Lorenz, *Sobre la agresión: El pretendido mal*, op. cit., pp. 330-331.

<sup>46</sup> Véase, al respecto, Claudia Koonz, *The Nazi Conscience*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 2001, p. 58.

división de las razas. Y la raza aria queda así establecida en cuanto se impone y elimina el elemento negador de su diferencia, el “judío”, aunque necesite de esta diferencia infrahumana para afirmar su diferencia sobrehumana. Así, la confraternización une lo que está más allá y lo que está por debajo de lo humano mediante el crimen. La humanidad sólo se da en su supresión. El amo sólo se reconoce a través del otro en cuanto lo hace partícipe del trabajo de destrucción física y moral. Tampoco puede el esclavo refugiarse en el pensamiento porque el *Sonderkommando* vive su vida escindida, intentando escapar a su conciencia infeliz, refugiándose en lo posible en una apatía estoica.

La victoria sobre los judíos, tal como la expresa Levi, parece una venganza que recuerda las palabras de Wilhelm Marr, quien probablemente acuñó el término “antisemitismo”, aunque algunos lo discuten, como Volkov.<sup>47</sup> Decía Marr en *La victoria del judaísmo sobre el germanismo*: “Han luchado contra el mundo occidental durante dieciocho siglos. Han vencido a este mundo, lo han sometido. Somos los perdedores, y es natural que el vencedor exclame *Vae Victis...*”. Y continúa: “El cesarismo judío –lo repito con mi más íntima convicción- no es más que una cuestión de tiempo, y sólo cuando este cesarismo haya alcanzado su punto culminante surgirá quizás un «dios desconocido que venga a ayudarnos...»”.<sup>48</sup>

El partido montado por los SS tenía la finalidad de buscar la victoria, al tiempo que se asumía un empate de responsabilidades y culpabilidades entre quienes eran verdugos y quienes eran, a pesar de todo, víctimas. El querer descargar la culpabilidad nos lleva a otro juego querido por Levi: el ajedrez, que considera en “Los ajedrecistas irritables” como “una austera metáfora de la vida y de la lucha por la vida”.<sup>49</sup> También al final de *La Tregua*, el ajedrez hace el contraste con el partido de fútbol que ahora es sinónimo de liberación, pero en un momento en que, por la incerteza del destino de la

---

<sup>47</sup> Según Volkov, la acuñación del término “antisemitismo” es atribuida generalmente a W. Marr, pero dice que ya no está tan claro. Marr fue un agitador contra los judíos durante la revolución de 1848. Pero Marr criticó su propia postura a partir de 1870, y dijo que no tenía odio contra los judíos. Véase Volkov, *op. cit.*, pp. 82-84.

<sup>48</sup> Citado por León Poliakov, *Historia del antisemitismo: La Europa suicida: 1870-1933*, traducción de Jorge Semprún, Muchnik Editores, Barcelona, 1981 [1977], p. 35.

<sup>49</sup> En Primo Levi, *El oficio ajeno*, *op. cit.*, p. 147. El ajedrez también aparece en dos poemas: “Ajedrez” (9 de mayo del 1984), y “Ajedrez II” (23 de junio de 1984). Y en “Dadnos” (30 de abril del 1984), otro poema, entre las cosas que se demandan para poder ultrajar a alguien, Levi incluye un hincha del equipo contrario. Véase Primo Levi, *A una hora incierta*, traducción de Jeannette L. Clariond, (es edición bilingüe italiano/español), Ediciones La poesía, señor hidalgo, Barcelona, 2005 [1984], pp. 150-153, 156-157.



guerra y del futuro mundial, es concebido como una tregua. Cuando ya de regreso a Italia está el tren encallado en Munich, Levi mira los rostros de los alemanes y siente la necesidad de pedirles explicaciones, como los jugadores de ajedrez al final de una partida.<sup>50</sup> El jugador de ajedrez es el que no tiene excusa, no puede imputar a otro su error. Como dice en un poema, no se puede parar la partida, hacer cómo si no se hubiera jugado.<sup>51</sup>

## **5. LA INTERRUPCIÓN DE LA INTERRUPCIÓN ASIMILADORA: EL CO-HOMBRE**

Los *Sonderkommandos* habían entrado a formar parte de la masa como una pieza más en el engranaje de la maquinaria de la destrucción. ¿Hay algún núcleo de resistencia a la deshumanización? ¿Hay algo que pueda romper ese automatismo, ese estado petrificado, hipnótico? El siguiente caso, narrado también por Nyiszli, le servirá a Levi para mostrar los límites de esa habituación. Eso hay que buscarlo, no en la fraternización en la abyección, sino en la fraternidad con la mirada de otro ser humano.

De una manera milagrosa, una niña sale salva e indemne de las cámaras de gas. Llega a esos hombres de los comandos con el cargamento de los cadáveres que han de desenmarañar, lavarlos con mangueras y llevarlos al crematorio. Se produce ese caso excepcional. Aquellos hombres endurecidos, desdoblados y alejados de sí mismos, de repente cambian su actitud: “delante de sí no tienen ya a una masa anónima, el río de gente espantada, atónita, que baja de los vagones: lo que hay es una persona”.<sup>52</sup>

En el testimonio del médico Nyiszli, ambos relatos, el relato del partido de fútbol y el del hallazgo milagroso de la niña, no van unidos. Pero Levi aquí los coloca uno tras otro ya que, siguiendo con el símbolo del partido de fútbol, la persona encontrada es como una especie de interrupción de lo que está sucediendo en el Lager: es algo así como la suspensión del partido de fútbol, la interrupción del armisticio de la

---

<sup>50</sup> *La Tregua*, *op. cit.*, pp. 207-208. Respecto a los juegos en Levi, incluyendo el ajedrez, véase Stefano Bartezzaghi, “Primo Levi giocatore”, en Enrico Mattioda (a cargo de), *Al di qua del bene e del male: La visione del mondo di Primo Levi*, *op. cit.*, 2000, pp. 129-141.

<sup>51</sup> “Ajedrez II”, *op. cit.*, pp. 156-157.

<sup>52</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 49.

vida cotidiana asimilada a la destrucción. El partido de fútbol constituía una interrupción para mostrarnos la normalidad de lo interrumpido, su culminación ejemplar. Ahora, otra interrupción nos llevará a romper esa habituación, esa asimilación conseguida por el enemigo. La mirada, el rostro de la muchacha, supone un reclamo de piedad para aquellos hombres ejercitados en el *doubling*, un destello que les lleva a despertar de su habituación. Es como si la chispa de la humanidad no se hubiera apagado del todo.

La relación de esta interrupción con el partido de fútbol no es, pues, casual. Ya en una obra anterior, en *Defecto de forma*, en concreto en el relato titulado “Tratamiento para jubilados”, Levi habla también de un partido de fútbol y de una interrupción. Es la narración de un invento que permite vivir experiencias virtuales que previamente se han grabado en cintas y que se pueden experimentar mediante un aparato colocado en la cabeza. El espectador no distingue así la ficción de la realidad. Las experiencias son catalogadas en diversos colores de cintas. El narrador vive la experiencia de jugar un partido de fútbol. La cinta estaba clasificada en la sección de deportes dentro del epígrafe “poder” y con la franja roja. Dice el espectador que, justo cuando estaba punto de pasar el balón, tuvo una interferencia, la de una chica, Claudia, con la que estaba citado. La respuesta de Simpson, el que controla la experiencia, es que nadie puede hacer tabula rasa de sí mismo. Y añade que él hubiera colocado esta experiencia en la franja blanca en vez de la roja.<sup>53</sup> El blanco, para Levi, tiene el significado de lo neutro, lo que está por formar, por escribir. En cambio, el rojo en el relato es sinónimo de política y de violencia. Las dudas respecto al color nos remiten al carácter político del deporte como símbolo en Levi y a la facilidad con que el poder puede escribir en nosotros.

---

<sup>53</sup> Y hablando con el que va a ver la cinta, Simpson le califica de burgués, de alguien que no ha tenido que luchar por la vida, como los italianos que aceptaron a Mussolini, el cual sí luchaba. Simpson le hace ver al espectador del relato una cinta de puñetazos. Y uno de los placeres más refinados es sentir el sufrimiento de aquellos a quienes se quería hacer sufrir. Simpson le advierte que no se trataba de “sensaciones gregarias”. Las cintas grises son las del “efecto Epicuro”, que consisten en la cesación de la necesidad. Las cintas negras tienen que ver con la muerte. Simpson la había experimentado seis veces, en seis versiones distintas, en seis de las cintas de la franja negra. Lo sabía, pero era la manera de huir de su vergüenza, de una vida “llena de obras y de culpas”. El relato se titula “Tratamiento para jubilados”, en *Historias naturales, Cuentos completos, op. cit.*, pp. 176-197.

## 5.1. La piedad instintiva

Primo Levi aborda directamente el tema de la piedad en todas sus obras. Para Levi, la piedad puede convivir como sentimiento primario junto a otros sentimientos que parecen contradictorios con aquélla, lo cual muestra su carácter primeramente irreflexivo.

En *Modernidad y Holocausto*, Bauman señalaba que, junto a la burocratización y la colaboración de las víctimas, la invisibilidad de éstas como consecuencia de esa gestión burocrática permitía la violencia contra los judíos. Los seres humanos sufren una deshumanización como objetos de las operaciones burocráticas y son despojados de sus exigencias morales. Una de las formas de romper la proximidad con el otro, como señala Bauman, es la creación del estereotipo, difuminar al otro en el tipo creado.

Claudia Koonz ha mostrado que la creación de estereotipos estaba enmarcada en la transformación moral interior de los nazis, que iba acompañada de una transformación de los valores. La responsabilidad de llevar a cabo esa transformación ética recayó sobre Walter Gross. Apeló a una interpretación conservadora de la transformación nietzscheana de los valores, en el marco del *Volk* unido por convenciones sociales de raza y sangre. Por diversos medios, como una revista, exposiciones, etc., se creó la imagen del judío.<sup>54</sup> La creación del estereotipo residía en la necesidad de eliminar ese resto de piedad instintiva, pues ya Himmler apuntaba a que todo “buen alemán” tenía “su judío decente”. La piedad es difícil de ahogar cuando se reduce al conocido particular y concreto, y no a la masa. Si hay compasión, no hay exterminio.<sup>55</sup>

La niña encontrada, como leemos en el texto de Levi, ya no es la carga que para Franz Stangl facilitaba la labor de exterminio, no es parte de la masa, del río dantesco de gente que baja del tren al llegar al Lager, aquellos que no eran *Menschen*, en el momento de la confusión de lenguas que marcaba la división entre los hombres y los

---

<sup>54</sup> El 14 de julio de 1933, día en que fue aprobada la ley de esterilización, Gross leyó un texto de Nietzsche sobre la transvaloración. Pero Gross confesó que no encontró las bases hereditarias de su visión del mundo. No encontró los rasgos definitorios. Y finalmente se basó, más que en la biología, en la histórica maldad judía. Claudia Koonz, *The Nazi Conscience*, *op. cit.*, pp. 107-108.

<sup>55</sup> Dijo Himmler: “«Hay que exterminar al pueblo judío» dicen todos los miembros del partido. «Está claro, es parte de nuestro programa, la eliminación de los judíos, su exterminio, bien, lo haremos». Y luego se presentan todos, los ochenta millones de buenos alemanes, y cada uno de ellos tiene a su judío decente. Por supuesto, todos los demás son unos cerdos pero éste es un judío de primera”. Citado por Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto*, traducción de Ana Mendoza, Sequitur, Madrid, 2006 [1989], 3ª ed., p. 219.

bárbaros (el otro lugar de la obra en que Levi usa el término “*Mensch*” es precisamente al hablar de la falta de comunicación).<sup>56</sup> Este suceso es como una detención, como un freno al tren y a la lógica de la habituación y del racismo, no sólo en los miembros de los *Sonderkommandos*, sino también en los enemigos.

Para señalar cómo se rompe esa cotidianidad, como la del partido de fútbol, Levi se servirá de dos ejemplos que ilustran las implicaciones del hallazgo de la niña. El primero es de su estimado Manzoni. El segundo es el de Anna Frank. Hay una escena de *Los novios* de Alessandro Manzoni en que aparecen los encargados de llevarse a los muertos por la peste, los *monatti*, que ejercen una función parecida a los *Sonderkommandos*. Primo Levi se refiere a ellos en palabras que recuerdan a las usadas para hablar de los integrantes del caso límite de la zona gris: un grupo de un trabajo dudoso, y que busca justificarse.<sup>57</sup> La escena que mueve a Renzo a la compasión es la siguiente. Cuando una niña muere por la peste que asola Milán, su madre, Cecilia, no quiere arrojar su cadáver junto con los otros que van en un carro. Lleva a su hija de nueve años con un brazo apoyándola sobre su hombro, como si todavía viviera, bien vestida, de blanco, y bien peinada. Manzoni dice que en esa madre todavía quedaba piedad por su hija, a pesar de los horrores y las muertes de la peste. Le pide a los *monatti* que la acomoden bien en el carro, que no la toquen y que la entierren así. Dice Manzoni que el *monatto* que recibió el encargo, escapando al ambiente de contagio de la peste y de su propio trabajo, fue movido por un “nuevo sentimiento que lo tenía casi subyugado”.<sup>58</sup>

Los *Sonderkommandos* son hombres que no pueden mirarse en el espejo, pero ahora tienen un rostro delante. Es éste el momento en que se rompe el estereotipo, el momento en que se produce la distancia entre el objeto que pretendo asimilar y la realidad de la persona concreta. Podemos aplicar a este caso las palabras de Bauman: “ese contexto de cercanía-*cum*-responsabilidad en el cual se forman las imágenes personales está rodeado por una espesa muralla moral prácticamente impenetrable para

---

<sup>56</sup> *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 80. También en “Traducir y ser traducidos” dice Levi que “quien habla otra lengua es, para muchos, el extranjero por definición, el extraño, el «raro», el que es diferente de mí, lo que le convierte en un enemigo potencial, o al menos en un bárbaro: eso es, etimológicamente, un tartamudo, un casi-no-hombre”. Texto incluido en Primo Levi, *El oficio ajeno*, *op. cit.*, p. 111.

<sup>57</sup> Levi habla así de los *monatti*: “Como los diablos de MalasBolsas, los monatos son un grupo; han desarrollado una filosofía y una moral de grupo.” Y sigue: “Buscaban una justificación a los ojos de los otros y a los suyos propios”. “Il pugno di Renzo”, en Primo Levi, *L'altrui mestiere*, *op. cit.*, pp. 76-77.

<sup>58</sup> Alessandro Manzoni, *Los novios*, *op. cit.*, p. 658.

los argumentos «simplemente abstractos». “El «otro», como *categoría abstracta*, simplemente no tiene nada que ver con el “otro” que yo *conozco*”.<sup>59</sup>

Ante el rostro de la niña, los *Sonderkommandos* se sienten interpelados y quieren salvarla. Levi, que era un buen reconocedor de rostros (decía que, cuarenta años después, cuando alguien le presentaba fotos de algún familiar con el que se había tropezado casualmente en el Lager todavía lo recordaba)<sup>60</sup> no se aleja de la proximidad irremediable e inmanente de ese hallazgo. El rostro no es el *visage* de Levinas, epifanía excesivamente trascendente, al menos en una situación como la de estar en un campo de exterminio.<sup>61</sup> Pero ese encuentro rompe de manera espontánea la habituación, como la chica rompía el visionado del partido de fútbol en “Tratamiento para jubilados”.

En contraste, en el mismo relato de “Tratamiento para jubilados”, en la cinta gris del “efecto Epicuro”, el placer derivado de la cesación de la sed (experiencia que marcaba el sinsentido del infierno de Auschwitz en *Si esto es un hombre*) le parece algo “solipsístico” al protagonista.<sup>62</sup> Para Levi, el dolor es lo que nos abre a los demás, lo que rompe nuestro solipsismo. El dolor de los otros rompe el solipsismo cartesiano que imposibilita distinguir entre el sueño y la vigilia; es la primera certeza del hombre como *co-hombre*: los “otros” también existen.<sup>63</sup> Levi considera que evitar el dolor es como un imperativo moral, común en todos los hombres, como algo biológico junto al trabajo de la cultura. Levi está en la línea de Konrad Lorenz, quien postulaba un imperativo categórico natural que no nace, o no sólo, de la razón, como en Kant.<sup>64</sup>

---

<sup>59</sup> Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto*, *op. cit.*, p. 219. El énfasis es de Bauman.

<sup>60</sup> En “Un giallo nel Lager”, en *La Stampa*, 10 de agosto de 1986.

<sup>61</sup> Decía el filósofo lituano que “el rostro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común y cuyas virtualidades se inscriben en nuestra naturaleza y que desarrollamos también por nuestra existencia”. En *Totalidad e infinito*, citado por Mèlich, *Ética de la compasión*, Herder, Barcelona, 2010, p. 140. Y sólo desde esa llamada se puede ser con él y *com-prender*. De esta manera se pone la primacía de la ética sobre la ontología, como la de Heidegger en *Ser y Tiempo*, en que el *mit* era el otro como parte del ser-en-el-mundo, desde la perspectiva ontológica.

<sup>62</sup> “Tratamiento para jubilados”, en *Defecto de forma*, *op. cit.*, pp. 192-193.

<sup>63</sup> Véase “Contra el dolor”, en *El oficio ajeno*, *op. cit.*, pp. 54-55. Levi incluye aquí también el dolor de los animales, “nuestros compañeros de viaje”. En el relato “Un testamento”, refiriéndose a Descartes, Levi dice que el sufrimiento da la certeza de existir, mucho más que el pensamiento que siempre puede confundirse con el sueño. El relato pertenece a *Lilit y otros relatos*, en *Cuentos completos*, *op. cit.*, pp. 735-739.

<sup>64</sup> Véase, especialmente, el capítulo “Ecce Homo”, en Konrad Lorenz, *op. cit.*, pp. 260-309; y también Konrad Lorenz, *Cuando el hombre encontró al perro*, traducción de Ramón Ibero, Tusquets, 2010 [1975], 4ª ed., p. 160.

La cercanía del que sufre puede romper con la habituación a la cantidad de sufrimiento diario de seres despersonalizados. Pero esa salida del solipsismo es una salida estrecha. Dice Levi:

No hay proporción entre la piedad que experimentamos y la magnitud del dolor que suscita la piedad: una sola Anna Frank despierta más emoción que los millares que como ella sufrieron, pero cuya imagen ha quedado en la sombra. [...] Puede que sólo a los santos les esté concedido el terrible don de la compasión hacia mucha gente; a los sepultureros, a los de la *Escuadra Especial* y a nosotros mismos no nos queda, en el mejor de los casos, sino la compasión intermitente dirigida a los individuos singulares, al *Mitmensch*, al prójimo: al ser humano de carne y hueso que tenemos ante nosotros, al alcance de nuestros sentimientos, que, providencialmente, son miopes.<sup>65</sup>

Este texto sugiere dos problemas, aunque apenas estén esbozados por el autor: en primer lugar, que el dolor sólo puede llevarse en pequeñas dosis, cuando afecta a seres concretos; en segundo lugar, el problema de cómo ese dolor, aun siendo insoportable cuando es excesivo, ejerce una reflexión que va más allá del caso concreto.

Empecemos por el problema del exceso de dolor. Esto no es sólo por la habituación, sino que es algo connatural al hombre, y es providencial que así sea. Al etólogo Levi no podía pasarle desapercibida esta realidad casi biológica. Usando palabras de Konrad Lorenz, podríamos decir que, para Levi, la compasión es inevitablemente selectiva,<sup>66</sup> lo que hace que siempre nos dirijamos al más cercano en nuestro acompañar en el dolor y el sufrimiento. Y lo hacemos por analogía, por la semejanza en el sufrimiento, aplicando el principio de Rousseau de que “*la piedad que tenemos del mal de otros no se mide por la cantidad de ese mal, sino por el sentimiento que atribuimos a quienes lo sufren*”.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, pp. 49-50.

<sup>66</sup> Las reflexiones de Levi recuerdan a las de su admirado Konrad Lorenz cuando habla en términos de “encontrar una selección”, de mantener en la distancia a otros para concentrarse en unos pocos: “el hacinamiento de las masas humanas en las modernas grandes ciudades tiene buena parte de la culpa que, en medio de esa fantasmagoría de siempre cambiantes imágenes de seres humanos, imágenes que se superponen unas a otras y se difuminan mutuamente, ya no seamos capaces de reconocer el verdadero rostro del prójimo. [...] Quien todavía desee mostrar sentimientos de afecto y calidez para con sus semejantes ha de concentrarse en un número reducido de amigos, pues no estamos hechos para amar a todas las personas, por muy correcta y ética que sea la exigencia de hacerlo”. Véase Konrad Lorenz, *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*, traducción de José Aníbal Campos, RBA Libros, Barcelona, 2011 [1973], p. 25

<sup>67</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o De la educación*, traducción de Mauro Armijo, Alianza, Madrid, 2011, 3ª ed., p. 354. La cursiva es del texto. También, en “Miedo a las arañas”, Levi comenta que

No podemos, como pretendía Dostoievsky, sobrellevar el sufrimiento de todo el mundo. Decía Levinas, citando a Dostoievsky, que “todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros”.<sup>68</sup> Y, más adelante, repite de nuevo la frase, pero sustituyendo el concepto de culpa por el de responsabilidad. Levinas ve en esa responsabilidad mi constitución como ser que no es intercambiable. Para el superviviente italiano, más realista, es desmesurada esta responsabilidad. Levi pone más bien el acento en la piedad o compasión por las personas concretas. Pero ello no significa obviar la pregunta por el sufrimiento en general. En “Il pugno di Renzo”, el superviviente italiano dice que aquel episodio de la niña en Manzoni suscita preguntas: “Es el enigma sobre el cual se atormentaban Job e Ivan Karamazov, es la mancha más negra sobre la Alemania de Hitler: ¿Por qué los inocentes? ¿Por qué los niños? ¿Por qué la Providencia se cierra delante de la maldad humana y el dolor del mundo?”<sup>69</sup> Es una pregunta difícil, dirigida a Dios, pero también, como “mancha más negra”, a los hombres. La misma pregunta que quería formularle a Pannwitz y a Meyer. Es necesario, pues, ejercer la pregunta, a pesar de la difícil respuesta, y por ello Levi atribuye un momento de “alta piedad” a la meditación que sugiere Manzoni.

## 5.2. La piedad reflexiva: el ejemplo de Anna Frank

La piedad, como destaca Levi, es primaria e irreflexiva, pero también puede dar lugar al momento de reflexión, ejerciendo un movimiento parecido al de Rousseau, aunque sin la fundamentación teórica de éste. Como destaca Aurelio Arteta en *La compasión: Apología de una virtud bajo sospecha*, la reflexión sólo se da cuando me encuentro con otros y puedo comparar. En ese comparar veo a los otros con sus sufrimientos, y es entonces cuando también se produce la piedad o la compasión como reflexión.<sup>70</sup>

---

nosotros mismos experimentamos más comprensión por el dolor que causa un ser más cercano a nosotros, un mamífero, como un gato, que el que causan otros seres más lejanos como las arañas. Véase Primo Levi, “Miedo a las arañas”, en *El oficio ajeno*, *op. cit.*, pp. 137-141.

<sup>68</sup> Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, traducción de Jesús María Ayuso Díez, La balsa de la Medusa, Madrid, 2000 [1982], 2ª ed., p. 82.

<sup>69</sup> Primo Levi, en “Il pugno di Renzo”, *op. cit.*, p. 76.

<sup>70</sup> Decía Rousseau, en *Emilio*, que es tras muchas reflexiones cuando el individuo de carne y hueso extenderá su piedad no sólo a los más próximos, sino que “podrá llegar a generalizar sus nociones individuales bajo la idea abstracta de humanidad”. Citado por Aurelio Arteta, *La compasión: Apología de una virtud bajo sospecha*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1996, p. 94. Ya Rousseau atribuía la piedad a un sentimiento que formaba parte de la naturaleza humana. Era el sentimiento que iba parejo al del amor de

Levi pone el ejemplo de Anna Frank para reforzar sus palabras sobre la dificultad de cargar con el dolor de muchos, tanto por la dificultad natural de hacerlo como por las condiciones deshumanizadoras del Lager. Además, el uso mediático de Anna Frank puede provocar el olvidar a los demás oprimidos y desaparecidos. Como señaló Adorno, a propósito también de Anna Frank, el peligro es quedarnos en lo particular y olvidar el todo, pero es un peligro que se debe enfrentar.<sup>71</sup> Por ello, esta dificultad nos advierte reflexivamente de quienes no entran bajo el objeto de la mirada concreta. El desplazamiento que hace Levi entre el caso excepcional de la niña encontrada y el famoso de Anna Frank le sirve para extender la conciencia del sufrimiento, no para llegar a la universalidad abstracta que todo lo abarca difuminando lo concreto, sino a la universalidad de las víctimas en tanto que, al observar un rostro, seamos conscientes de que se está destacando sobre una constelación de otros rostros que quedan apagados por el brillo del que destacamos. El proceso que en Rousseau llevaba a la compasión, amortiguado por la habituación, puede ponerse en marcha en un rostro concreto que adquiere un carácter simbólico para representar a los otros rostros concretos. Pero Anna Frank es sobre todo una figura para nosotros, fuera del Lager.

Levi elige la figura de Anna Frank, como ejemplo de ser real, concreto, del *Mit-Mensch*, del *co-uomo*. La expresión alemana es altamente importante, como veremos a continuación. El término *Mit-Mensch* es el que usó uno de los fundadores del neokantismo, Hermann Cohen (1842-1918), para referirse al prójimo en su obra *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Dice Reyes Mate que Cohen quería ofrecer “una filosofía científica que se proyectara sobre todos los saberes filosóficos y toda la historia de la razón. Un kantismo pues muy hegeliano”,<sup>72</sup> pero con el tiempo acabó derivando a un pensamiento ya bastante alejado del de Kant por obra de “un topo

---

sí (como instinto de autoconservación) y al amor propio una vez el primero es transformado en la sociedad. La piedad es un sentimiento natural que compartimos con los animales; pero la piedad es también, como virtud, algo social que se ejerce gracias a la reflexión en cuanto que me comparo con los otros, llegando así a la universalidad. Sobre la piedad en Rousseau, véase esta obra de Arteta, pp. 84-95.

<sup>71</sup> Adorno refiere el caso de una mujer que vio una obra dramatizada del *Diario* de Anna Frank y que al final comentó: “Sí, pero por lo menos deberían haber dejado vivir a *esta* chiquilla. [...] Incluso esto es positivo, a buen seguro, como un primer paso hacia la comprensión. Pero el caso individual, que debería representar de manera ilustrativa el horror del todo, se convierte al mismo tiempo, por su propia individuación, en coartada del todo, que aquella mujer no tuvo en cuenta”. Theodor W. Adorno, “¿Qué significa elaborar el pasado?”, *op. cit.*, p. 68. El énfasis es de Adorno.

<sup>72</sup> En la presentación a la obra en Hermann Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, traducción del alemán de José Andrés Ancona Quiroz, Anthropos, Barcelona, 2004, p. VII. Sobre Cohen y otros pensadores judíos, Reyes Mate, *De Atenas a Jerusalén: Pensadores judíos olvidados de la Modernidad*, Akal, Madrid, 1999. También véase Reyes Mate, *Memoria de Occidente: Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona, 1997.



subterráneo”, que era el judaísmo. Como judío asimilado, fueron significativas las polémicas con Treitschke y con Lagarde.<sup>73</sup> Son un ejemplo del fracaso de la asimilación cultural en Alemania.

Cohen enfatiza que en el monoteísmo judío surge la distinción entre bien y mal. El primer pecado es el fratricidio, el pecado humano por excelencia, y es un pecado social que él centrará de manera especial en la pobreza. Cohen ve ahí el núcleo del hombre fascinado por la guerra y el heroísmo. Noé se convierte en símbolo del ser humano, porque es después del diluvio que hay la prohibición explícita de matar al otro: el hombre no es ya sólo *cogénere*, sino *prójimo*. Es el contacto del pueblo de la Alianza con los pueblos idólatras lo que hace que el extranjero sea visto también como hijo de la nueva humanidad después del diluvio. El extranjero no tiene que renunciar a su religión, estableciéndose así la diferencia entre religión y moral.

En *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Cohen ubica la grandeza de los imperativos categóricos en la humanidad simbólica del hombre. Cada hombre concreto es símbolo, portador, de la humanidad. Cada Yo es un ejemplo de humanidad, pero eso sólo se consigue desde el Tú. Y es ahí donde surge la compasión como respuesta al Tú que me convierte así en sujeto moral. Podemos entender también la figura de Anna Frank como ese símbolo portador de humanidad. ¿Por qué Anna Frank?

En primer lugar, debemos considerar algunos datos biográficos que tienen su importancia porque nos muestran que Anna Frank era una persona “cercana” a Levi. Thomson nos aporta tres datos. Afirma que un amigo de Levi, Nardo de Benedetti, fue a vivir en 1952 a casa de Arrigo Vita, el traductor para Einaudi del *Diario* de Anna Frank,

---

<sup>73</sup> En 1879, Treitschke publica en los *Anales prusianos* un escrito antisemita. Para Treitschke, el judaísmo no tiene nada que aportar a la sociedad cristiana alemana. En respuesta, Cohen no niega el valor del cristianismo, ni tampoco el carácter de la unidad nacional, pero no al punto de que eso haya de llevar a la total desaparición de lo judío en el cristiano. Para Cohen, eso sería perjudicial incluso para el cristianismo y para el Estado. Véase, Reyes Mate, *De Atenas a Jerusalén: Pensadores judíos olvidados de la Modernidad*, op. cit., p. 37. En 1886, un maestro de Marburgo había afirmado que la ley de los judíos, el Talmud, proclamaba moralidad entre judíos pero no respecto a quienes no lo son. El caso llegó a los tribunales y el Real Tribunal Regional de Marburgo pidió que se pronunciaran expertos como el Dr. Lagarde, que se declaraba antisemita, y Cohen. Este informe lo publicó el filósofo judío bajo el título “El amor al prójimo en el Talmud”. Cohen destaca que es en el monoteísmo judío donde surge la universalidad moral y que ésta consiste en tratar al extranjero como prójimo. Así, junto a la exclusividad del pueblo elegido, también aparece el amor a los forasteros. De hecho, la elección de Israel ya contiene carácter universal en cuanto el Mesías debe ser el Salvador de toda la humanidad. Véase, Hermann Cohen, “El amor al prójimo en el Talmud” (1888), en Hermann Cohen, *El prójimo*, traducción del alemán de José Andrés Ancona Quiroz, Anthropos, Barcelona, 2004, pp. 27-53.

en la misma calle y a poca distancia de Levi.<sup>74</sup> Más importante es el suceso de 1981 en que una niña judía en una escuela de Roma fue golpeada y tirada por el hueco de las escaleras por representar a Anna Frank.<sup>75</sup> Finalmente (aunque no sabemos hasta qué punto Levi lo sabía): la hija de Meyer, aquel *Mit-Mensch* con quien se carteo Levi, llegó a casarse con un judío que era pariente cercano de Anna Frank.<sup>76</sup>

Otra razón más importante la hallamos en que, para Bettelheim, el destino de los Frank, así como de muchos otros judíos, se debió a su pasividad, a no luchar fuera ni dentro del Lager: "lo que era nuevo, único, terrorífico, era que millones, como lemmings, marcharan por si mismos a su propia muerte. Esto es lo que era increíble, esto es lo que debemos comprender".<sup>77</sup> Bettelheim pone énfasis también en factores psicológicos como el instinto de muerte y el cansancio o entropía de una generación.<sup>78</sup>

En el prefacio a la obra de Nyiszli, Bettelheim usa la expresión *bussines as usual*, la que Nyiszli usaba cuando hablaba del partido de fútbol, para referirse a la actitud de las víctimas yendo a las cámaras de gas; y en otro escrito usa esa expresión para referirse a la familia Frank y su actitud, previa a su deportación, de continuar su vida como si nada pasara.<sup>79</sup> Lo que hace Bettelheim es cambiar el sentido de la normalidad y la interrupción. Levi, con el caso narrado, nos advierte contra esa peligrosa inversión si cambiamos la cotidianidad y la excepcionalidad. Lo que debemos comprender no es cómo las víctimas pudieron llegar a ser víctimas, sino en todo caso cómo los verdugos llegaron a ser verdugos y arrastraron consigo a aquéllas.

Pero el motivo más profundo del valor de la niña judía creemos que reside en su carácter simbólico contra el revisionismo y el negacionismo. La historia de Ana Frank era ya oída en tiempos del fascismo en Italia, junto a otros casos, aunque esas cosas

---

<sup>74</sup> Ian Thomson, *Primo Levi, op. cit.*, p. 267.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 424.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>77</sup> En Miklos Nyiszli, *Eyewitness in Auschwitz*, traducción de Tibère Kremer y Richard Seaver, Panther, London, 1962 [1960], p.7.

<sup>78</sup> Bettelheim da mucha importancia a las consecuencias del cansancio humano tras la Gran Guerra: "En el interregnum entre una vieja y una nueva organización social, entre la obsoleta organización entera humana y la nueva estructura todavía no alcanzada, hay poco para frenar las tendencias destructivas del hombre". *Ibid.*, p. 7.

<sup>79</sup> En "The Ignored Lesson of Anne Frank", en Bruno Bettelheim, *Surviving, op. cit.*, pp. 246-257. Bettelheim repite cosas ya dichas en el prefacio a Nyiszli. Pero pone el énfasis en el querer seguir la vida diaria, como si nada pasara.

parecían demasiado lejanas.<sup>80</sup> Su *Diario* fue objeto de polémica por algunos cambios que se efectuaron en la obra, probablemente por obra de su padre.<sup>81</sup> Eso dio munición a quienes negaban el evento o la magnitud de las muertes en las cámaras de gas. Para Levi, reivindicar la figura de Anna Frank es una de las maneras de luchar contra el revisionismo y el negacionismo. No en vano, el principal artículo de Levi sobre Anna Frank se titula “Con Anna Frank ha hablado la historia” (*La Stampa*, 7 de octubre de 1980), y lo enmarca en el contexto del revisionismo, en explícita referencia, aun sin nombrarlo, a Faurisson.

La lógica del negacionista es la de que, si un caso es falso, los demás también lo son. Si uno no ha muerto, éste vale por todos: nadie ha muerto. Es decir, se trata de la universalidad de la negación, de la misma intercambiabilidad de las víctimas en el Lager: tanto vale una como cualquier otra. Pero, reclamando el valor del testimonio, dice Levi que él mismo se cruzó con el padre de Anna en Auschwitz, poco antes de la liberación, cuando aquel iba buscando sus dos hijas.<sup>82</sup> El valor simbólico de Anna Frank es el de cada víctima que puede ser matada de nuevo, teniendo presente el peligro de que el “uno” nos haga olvidar el “cada” del “cada uno”.

Si Anna Frank vale como símbolo también es porque, fuera del Lager, despierta la compasión que antes era sólo un destello. Cohen reivindicaba la compasión como virtud política, porque el sufrimiento es sobre todo sufrimiento social y no del héroe, pues en el de éste no hay bien ni mal, sino destino. Cohen comentaba cómo, para Schopenhauer, la compasión siempre se queda en el yo si simplemente es ponerse en el lugar de otro, ya que “yo soy siempre yo mismo y cuantas veces el yo cree ver hombres no ve en todos ellos más que a sí mismo”.<sup>83</sup> Ponerse en lugar del otro siempre lleva al desdoblamiento entre un yo-sujeto y un yo-objeto que acaba con el otro-sujeto.

---

<sup>80</sup> Dice Levi que les parecían cosas lejanas, como las fosas de Babi Yar cerca de Kiev, el gueto de Varsovia, etc. Dice que de aquella pestilencia que estaba por sumergirlos no tenían noticias precisas. Véase la entrevista de Oreste del Buono, "Questo ebreo me lo sono inventato io", en *L'Europeo*, 5 de julio de 1982. Tomo la cita de Sophie Nezri-Dufour, *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., p. 30.

<sup>81</sup> Sobre el caso de Anna Frank y sobre el revisionismo en general, véase César Vidal, *La revisión del Holocausto*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1994. De Levi, véase “Con Anna Frank ha hablado la historia”, publicado en *La Stampa*, 7 de octubre de 1980. Disponible en castellano en Primo Levi, *Vivir para contar: Escribir tras Auschwitz*, op. cit., pp. 101-103.

<sup>82</sup> “Con Anna Frank ha hablado la historia”, op. cit., p. 103.

<sup>83</sup> Citado por Reyes Mate, *Memoria de Occidente: Actualidad de pensadores judíos olvidados*, op. cit., p. 230.

Lo que pide Levi al lector no es ponerse en el lugar de otro, sino acompañarlo en el recuerdo de las víctimas, siendo conscientes del dolor que se nos escapa al contemplar una persona concreta. El *mit* permite que no nos quedemos sólo en la persona individual. Esta ilustración de la niña encontrada, una vez encarnada en la figura de Anna Frank, permite perdurar el destello de la piedad en el lector, en la mente de aquellos a quienes se dirige el testigo quien, como decía Walter Benjamin del historiador en la tesis VI, debe “apoderarse del recuerdo tal cómo este relumbra en un instante de peligro”.<sup>84</sup> No se puede llevar todo el sufrimiento, pero olvidar sería que siguieran triunfando los verdugos de ayer, aunque fueran derrotados militarmente. Y “tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence”.<sup>85</sup>

La compasión como virtud política también tiene como herencia el hacerse cargo de las injusticias pasadas, eso es lo que Cohen tomaba del profetismo bíblico. Reyes Mate destaca en *La razón de los vencidos*, a propósito del ejemplo de Anna Frank tal como lo usa Levi, esa sensación que nos produce la persona individual, concreta, que también debe llevar a un acto de la reflexión para “incorporar intelectualmente la plusvalía de significado que conllevan las víctimas anónimas”.<sup>86</sup> Por ello, Anna Frank, como figura, es también una forma de recapitulación de sufrimientos pasados.<sup>87</sup>

Dice Primo Levi de esta historia que "ha conmovido al mundo entero porque demuestra en sí misma su propia autenticidad"<sup>88</sup>. Bettelheim criticaba el final de algunas representaciones en que la voz de Anna resonaba diciendo que “en el fondo los hombres son buenos”, pues "si todos los hombres son buenos, entonces no puede haber Auschwitz".<sup>89</sup> Levi rechaza la teodicea de Auschwitz, pero también la antropodicea de los verdugos. La complicidad en el crimen creada por los verdugos tira por tierra la idílica sentencia de la optimista Anna Frank. Levi no comenta esa frase, y es evidente que estaría de acuerdo con la aserción de Bettelheim. Tal vez por ello, el director de *La*

---

<sup>84</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, introducción y traducción de Bolívar Echevarría, Universidad Autónoma de la ciudad de México, México D.F., 2008, p. 40.

<sup>85</sup> *Ibíd.*

<sup>86</sup> Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 2008, p. 213.

<sup>87</sup> Respecto al tema de la recapitulación del pasado en Levi, véase William McClellan, “Primo Levi and the History of Reception”, en Stanislao G. Pugliese (ed.), *Answering Auschwitz: Primo Levi's Science and Humanism after the Fall*, *op. cit.*, pp. 169-176. Sobre este tema en general, teniendo en cuenta a Benjamin, véase Giorgio Agamben, *El tiempo que resta: Comentario a la carta a los Romanos*, traducción de Antonio Piñero, Trotta, Madrid, 2006 [2000], pp. 77 y ss., 138 y ss.

<sup>88</sup> Véase “Con Anna Frank ha hablado la historia”, *op. cit.*, p. 102.

<sup>89</sup> Bruno Bettelheim, en el prefacio a Miklos Nyiszli: *A Doctor's Eye-witness Account*, *op. cit.*, p. 12.

*Zona gris*, Tim Blake Nelson, queriendo desmentir esa visión, monta una escena final en que la chica que encuentran los *Sonderkommandos* se dirige al público en medio de las llamas (recordando el poema “Todsfrage” de Paul Celan que habla de la conversión de seres humanos en humo). Sus palabras parecen expresar el sentido universal de vergüenza y de culpa: la chica dice que el polvo gris de los cuerpos quemados perdurará pegado en los zapatos del nuevo grupo de hombres que puedan llegar al Lager y hacer las mismas tareas que los anteriores *Sonderkommandos* desaparecidos. Como sugiere Lawrence Baron,<sup>90</sup> la niña en la película recuerda mucho a Anna Frank (la edad, los cabellos, la imagen típica de ella en definitiva), tal vez por dos razones: en primer lugar, porque Anna Frank es el ejemplo de como una mirada individual puede despertar los sentimientos de compasión que no despierta una masa; en segundo lugar porque, como dice en una declaración explícita el director de la película, la obra de Levi desmiente la frase de Anna Frank: “todos los hombres son buenos”.<sup>91</sup>

### **5.3. El carácter recordatorio y admonitorio de Anna Frank**

La piedad en Levi, como en Rousseau, tenía que ver con la memoria del pasado y con la imaginación de los males futuros.<sup>92</sup> En primer lugar, el carácter de Anna Frank no sólo se extiende a las víctimas de Auschwitz, sino también a otras víctimas del pasado. Y de ahí mira hacia adelante, con carácter admonitorio. En el poema de Primo Levi titulado “La bambina de Pompei”, del 20 noviembre 1978, aparecen tres niñas.<sup>93</sup> Una es una niña muerta en Pompeya por la erupción del Vesubio, por una catástrofe natural; la segunda es Anna Frank; y una tercera es una niña de Hiroshima.

La primera, en una escena parecida a la de Manzoni, ha muerto en los brazos de la madre. Los siglos la han conservado mediante las cenizas que se han petrificado, conservando así aquel cuerpo, ahora en yeso. Lo que queda es ese símbolo de testimonio, de haber quedado petrificado, sin poder hablar. Por ello, aunque sea paradójico, de quien queda más “evidencia” es de la niña de Pompeya, a pesar de la

---

<sup>90</sup> Lawrence Baron, “The Grey Zone: Choiceless Choices”, en Jonathan Petropoulos & John K. Roth, *Gray Zones*, *op. cit.*, pp. 286-292.

<sup>91</sup> Tim Blake Nelson, *The Grey Zone*, Newmarket Press, New York, 2003, p. XI. El libro de Nelson, director de la película, contiene las notas y la mayor parte del texto de la película, además de sus reflexiones personales y textos seleccionados de Levi y de Nyiszli.

<sup>92</sup> Véase Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o De la educación*, *op. cit.*, p. 354

<sup>93</sup> Véase, Primo Levi, *A una hora incierta*, *op. cit.*, pp. 80-81.

lejanía en el tiempo. De la estudiante de Hiroshima no queda nada, después de que se produjera “la luz de mil soles” de la explosión. En el primer caso tenemos un fenómeno natural que deja su marca; en el segundo caso, un fenómeno no natural que, sin embargo, sólo se manifiesta mediante un fenómeno que parece un exceso de la propia naturaleza. La niña de Pompeya y la de Hiroshima cuentan con la naturaleza como evidencia. De su “hermana” de Holanda no queda nada, dice Levi. Sus cenizas han sido dispersadas en el viento. Sólo queda su testimonio subjetivo, pero testimonio que impide que lo sucedido se convierta en un fenómeno natural. Queda su *Diario*, su “cuaderno arrugado”, que ha quedado como testimonio del horror del genocidio, en algo que traspasa la compasión por la persona individual.

Estos tres casos sirven como advertencia ante una posible amenaza nuclear. Como Bettelheim, Lifton y otros que hablaron sobre el exterminio, Levi sentía una honda preocupación por la amenaza nuclear y atómica. La advertencia final de Levi (nótese el paralelismo con la situación del exterminio judío) es a los “custodios de secretos”, a los que pueden apretar el botón, provocar el trueno final, pues, si se cumpliera esta posibilidad, ya no quedaría absolutamente nada, ni siquiera la evidencia de ello.

#### **5.4. El diferente valor del *mit***

Para terminar esta sección, unas líneas sobre las referencias de Levi al *Mit-Mensch*. La primera ocasión en que aparecía era al referirse a Meyer, el ayudante de Pannwitz en Auschwitz. Era el *co-hombre* que salía de su estado larvario, y que se mostraba como uno más. Era un personaje más bien “gris”, patético, sin profundidad, que intentaba construirse un pasado para tener un presente más llevadero. Esa experiencia mostraba la necesidad de comprender y, al mismo tiempo, el fracaso o la dificultad de llegar a entender el origen de Auschwitz si nos quedábamos en personajes como Meyer. Algo similar sucedía con el doctor Wirths.

La niña encontrada, o Anna Frank, también es el *co-hombre*. Levi quiere mostrar que el encuentro con la persona rompe el estereotipo y rompe con la lógica de la asimilación, aunque sea de forma momentánea. Tanto verdugos como víctimas quedan así convertidos en hombres gracias al encuentro de los rostros. Tanto unos como otros son prójimos y rompen la lógica de la distinción racial entre seres humanos. Ambos, la

niña encontrada y Meyer, piden ser reconocidos; eso les une, al tiempo que no deja de señalarse la necesidad de que haya justicia y que no caigan en el olvido las diferencias.

No están en el mismo relato. No lo están nazis y judíos, como pretendía Nolte al atribuir a los judíos su participación en la destrucción, usando la idea de *Mitwirkung*. La grandeza proclamada por Himmler en la tarea de los crímenes contra los judíos encontraría su “lado racional” (usando los términos del historiador) en ideas similares a las que expresa Nolte, cuyas palabras son extremadamente parecidas a las que Levi pone en boca de los nazis en el partido de fútbol con los *Sonderkommandos*.

### 5.5. El destello y las opciones de ejercer la piedad

Cuando Levi somete a juicio todos estos personajes y situaciones da la culpa al sistema totalitario. El problema de la persona es el terror del régimen y el “obsequio”, la capacidad de entregarnos al poder. En cualquier caso, Levi parece remitir a la imputación de responsabilidad en función de la libertad, un poco a la manera kantiana. Pero, como hemos visto, el grado de libertad es ínfimo, el grado de constricción es casi determinante.

Evidentemente, esto no significa que no hubiera quien se envilecía más que otros, y que algunos caían en la abyección más pronto, porque ya eran proclives a la pérdida de referentes morales. Langfus considera que algunos, al margen de su trabajo abyecto en las circunstancias creadas por el verdugo, se envilecieron.<sup>94</sup> Lewental dice que sobrevivía la gente de segundo rango, gente ordinaria; los mejores, los más dulces, se hundieron, se iban antes.<sup>95</sup> Aún así, Levi considera que en esta zona gris no se pueden hacer juicios morales, ya que las condiciones no son las humanas. Ahí sí tropezamos con dificultades para juzgar. Radicalizando su lema de que nadie que no hubiera estado en el Lager puede juzgar, ahora Levi dice que tampoco pueden hacerlo los que hayan estado dentro. Y propone un nuevo “experimento conceptual” que ha de mover a la piedad por los miembros de los *Sonderkommandos* y suspender el juicio, porque es vano pretender prever el comportamiento propio en situaciones extremas. Por ello, pide que la historia de los *Sonderkommandos* “sea meditada con piedad y rigor,

---

<sup>94</sup> Citado por Carlos Saletti, “À l’épicentre de la catastrophe”, en *Des voix sous la cendre*, op. cit., p. 446.

<sup>95</sup> Nathan Cohen, “Manuscrits des *Sonderkommandos* d’Auschwitz: tenir face au destin et contre la réalité”, en *Des Voux sous la cendre*, op. cit., p. 492.

pero que el juicio sobre ellos quede suspendido”.<sup>96</sup> Dado que, en época de Mussolini, los términos deportivos fueron italianizados, la tentación de pensar que no es mera casualidad el uso leviano de “rigore” es grande. Si así fuera, el “rigore” (el término italiano para penalty) sería la pena que ha de quedar sin ejecutarse ante la “pietà”, para no ampliar así el marcador del adversario en tan funesto partido de fútbol.

Dice Levi que el SS Muhsfeld descubrió la niña. Muhsfeld dudó, tuvo un momento de piedad, lo cual no le exculpa, pero muestra que la humanidad es difícil de ahogar si no es por una ejercitada rutina. De hecho, hizo que otro la matara. Tal vez en otras circunstancias hubiera actuado de forma diferente. Parece un acto que tal vez lo sitúa “en el margen extremo, en la franja gris, en esa zona de ambigüedad que irradia de los regímenes fundados en el terror y el obsequio”.<sup>97</sup> Sin embargo, esta hipotética situación no obsta a que podamos juzgar a Muhsfeld, y el tribunal que lo condenó tampoco tuvo ninguna duda (fue condenado a muerte y ahorcado en Cracovia en 1947).

Levi, para referirse a Muhsfeld, pone de ejemplo una historia de Dostoievsky en *Los hermanos Karamazov*. Es la historia de una anciana que al morir va al infierno, pero su ángel de la guarda se acuerda de que una vez dio una cebollita de su huerto a un mendigo. Levi, que también usó este ejemplo en el prefacio a las memorias de Höess, dice que historias como estas le indignan, pues un solo acto no puede borrar toda la maldad. Para Levi, no hay que olvidar que la verdadera obediencia debida, la *Befehlnotstand*, era la de las víctimas, no la obediencia cadavérica de los nazis, la excusa del no poder hacer otra cosa que lo que hicieron, como Stangl o Höess. Como muestra el diálogo del film *La zona gris*, Muhsfeld, quien tenía su ración diaria de violencia y sadismo, escogió esa situación, o al menos estuvo en su mano evitarla.

Pero la historia sirve para reafirmarse en la tesis de que ni los verdugos eran de una sola pieza.<sup>98</sup> Lo más chocante es que Levi se refiere a ese hombre como un “hombre común”, situado en el extremo de esa zona gris de abyección, alguien que parece mucho más implicado en la destrucción de los judíos que Meyer. El “gris” de la “zona” parece

---

<sup>96</sup> *I sommersi e i salvati*, op. cit., p. 45. El propio Levi, años atrás, en *Deber de memoria*, también se había planteado ese experimento conceptual. En aquella ocasión dijo que “parecía como si nada pudiera resistirse a la violencia. Llegué a preguntarme qué hubiera hecho si eso me hubiera ocurrido”. Levi no contesta la pregunta, aunque dice que hubo gente que prefirió morir antes que entrar en un *Sonderkommando*. *Deber de memoria*, op. cit., pp. 56-57.

<sup>97</sup> Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, op. cit., p. 43.

<sup>98</sup> Véase la entrevista con Risa Sodi, “Un’interviste con Primo Levi”, en Primo Levi, *Conversazioni e interviste: 1963-1987*, op. cit., p. 237.



desplazarse hacia el propio hombre. Si esta es nuestra condición, entonces los verdugos pueden también incluirse en los círculos del infierno de la zona gris.

## **6. ¿CONTINÚA EL PARTIDO DE FÚTBOL? O SOBRE LA NATURALEZA DE LA INTERRUPCIÓN ASIMILADORA**

La interpretación del significado de ese partido de fútbol es ya interesante en sí misma, como acercamiento al Lager y al tema de la zona gris, en especial en el nivel de complicidad más coercitiva, la sufrida por los *Sonderkommandos*. Pero también es interesante en cuanto manera de afrontar, no sólo Auschwitz, sino también el efecto que produce en nosotros: cómo vemos la obra de deshumanización, cómo heredamos o enfrentamos el dolor de las víctimas y la empatía con ellas y con los verdugos, en qué medida podemos hablar o no de hombres, en definitiva: qué ha quedado de Auschwitz. En años recientes, éste es el sentido que ha tomado este partido de fútbol, a partir de las palabras de Primo Levi en *Los hundidos y los salvados*. Cabe ver hasta qué punto estas derivas cambian o no el sentido de lo que para Levi significaba el partido de fútbol.

### **6.1. Clendinnen: la interrupción como humanidad compartida**

Inga Clendinnen, en *Reading The Holocaust*, dice que también hemos de ver el punto de vista del verdugo, intentando comprender de manera racional por qué ha llegado a donde ha llegado, rechazando explícitamente que entender sea comprender como “ponerse en lugar de”. La autora comenta la anécdota del partido de fútbol en *Los hundidos y los salvados* afirmando que en ese partido de fútbol verdugos y víctimas compartían la humanidad. Es decir, allí se tocaban las dos vidas diarias de verdugos y víctimas fuera de las matanzas. Esa hermandad que se produce en el partido entre ambas escuadras ya no es entendida, pues, como una hermandad entre “representantes” de los SS y de los *Sonderkommandos*, como interrupción que representa así la cotidianidad del Lager y la labor deshumanizadora, sino que es entendida como el momento en que “se

reconocen cada uno al otro, aunque sea brevemente, como seres humanos”.<sup>99</sup> A partir de ejemplos de actitudes benévolas de algunos SS, Clendinnen toma el partido de fútbol como muestra de humanidad, de manera que afirma que un “pequeño sentido de comunidad y un reconocimiento del otro como camarada parece haber florecido en este improbable lugar y en esa esquina alumbrada de la oscuridad que era Auschwitz”.<sup>100</sup>

Clendinnen rechaza el concepto de Frideländer de “antisemitismo redentor” (que podemos aplicar, como hemos visto, al sentido del partido de fútbol tal como lo interpreta Levi) porque le parece que sitúa el crimen más allá de lo humano. El partido de fútbol muestra lo que podía ser rescatado por ambos lados, saliendo del proceso de “simbiosis parasitaria” en que ambas escuadras vivían su vida cotidiana. Si Cavani enfatizaba la fraternidad en la abyección, Clendinnen enfatiza la fraternización *a pesar de* la abyección. A pesar de querer marcar las diferencias entre unos y otros, en el análisis de Clendinnen las víctimas acaban siendo héroes que sobrevivieron a la deshumanización, y los verdugos son más humanos de lo que parece. De esta forma, en la lectura de Clendinnen se intenta rescatar dentro de Auschwitz la humanidad que allí fue negada.

Tiene razón Clendinnen cuando dice que no podemos creer a Levi cuando se describe como un animal en Auschwitz, ya que “ningún animal puede observar o responder como él lo hizo, ningún animal podía enmarcar esas memorias. Y él no puede comunicar desesperanza”.<sup>101</sup> Pero, como señala Omer Bartov, Primo Levi, que “mira dentro de la «zona gris» con los ojos de un humanista, intenta sacar lo humano que se puede encontrar aun en las más brutales condiciones, y aún así sentimos que el efecto es justamente el contrario”.<sup>102</sup> Bartov señala sobre todo cómo su optimismo al salir de los campos en *Si esto es un hombre* fue decreciendo con los años hasta llegar al tono más pesimista de *Los hundidos y los salvados*. Podemos preguntarnos: ¿hemos de fijarnos en lo que resiste a la deshumanización en ese proceso de asimilación al verdugo? ¿O eso

---

<sup>99</sup> Inga Clendinnen, *Reading the Holocaust*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2006 [1999], p.73.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>102</sup> Omer Bartov, *Murders in Our Midst: The Holocaust, Industrial Killing and Representation*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1996, p. 127.

que resiste es demasiado poco comparado con el mal sufrido? Tal vez, como dice Dean, “la lección es que la dignidad y la moral humana son mortales”.<sup>103</sup>

## 6.2. Agamben: la interrupción como abyección compartida (de nuevo)

Agamben toma a los *Sonderkommandos* como caso extremo de la zona gris. Pero el partido de fútbol lo convierte en el partido al que todos asistimos como público; es decir, el desplazamiento recae también en los espectadores. Los jugadores nos representan ahora a nosotros. El partido de fútbol se sigue jugando, y queda convertido en metáfora de nuestras sociedades modernas:

A algunos este partido les podrá parecer quizás una breve pausa de humanidad en medio de un horror infinito. Pero para mí, como para los testigos, este partido, este momento de normalidad, es el verdadero horror del campo. Podemos pensar, tal vez, que las matanzas masivas han terminado, aunque se repitan aquí y allá, no demasiado lejos de nosotros. Pero ese partido no ha acabado nunca, es como si todavía durase, sin haberse interrumpido nunca. Representa la cifra perfecta y eterna de la “zona gris”, que no entiende de tiempo y está en todas partes. De allí proceden la angustia y la vergüenza de los supervivientes, “la angustia inscrita en todos del “tòhu vavòhu”, del universo desierto y vacío, aplastado bajo el espíritu de Dios, pero del que está ausente el espíritu del hombre: todavía no nacido y ya extinto”. [...] Es también nuestra vergüenza, la de quienes no hemos conocido los campos y que, sin embargo, asistimos, no se sabe cómo, a aquel partido, que se repite en cada uno de los partidos de nuestros estadios, en cada transmisión televisiva, en todas las formas de normalidad cotidiana. Si no llegamos a comprender ese partido, sino logramos que termine, no habrá nunca esperanza.<sup>104</sup>

La referencia a “quizás una breve pausa de humanidad” puede aplicarse a la postura de Clendinnen (ambas obras, la de Clendinnen y la de Agamben, son del mismo año, del 1999). El partido de fútbol ya no es una interrupción de la vida cotidiana del Lager, el armisticio, o el encuentro entre la vida cotidiana del verdugo y la del testigo, sino que la interrupción en el campo es lo ininterrumpido de nuestras vidas cotidianas. El partido de fútbol sirve de metáfora a lo exhaustivo de las imágenes en nuestros televisores, que pueden producir también la apatía por exceso de crueldad. Así,

---

<sup>103</sup> Carolyn J. Dean, *The Fragility of Empathy after the Holocaust*, Cornell University Press, New York-London, 2004, p. 72.

<sup>104</sup> Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo*, op. cit., p. 25.

Agamben se mueve entre el partido como metáfora de los medios de comunicación y como imagen de nuestras vidas cotidianas que parecen así reducidas a la de contempladores de la realidad de los “media”.

El segundo aspecto a destacar es que Agamben considera la labor de los *Sonderkommandos*, a los que califica como “gente oscura”,<sup>105</sup> como un caso ejemplar y límite de lo que es la contaminación entre víctimas y verdugos, tomando como razones de poco peso las justificaciones que apelaban a la necesidad de que alguien testimoniara de lo ocurrido. Y radicaliza la tesis de Levi diciendo que “parece incluso que lo único que le interesa [a Primo Levi] es lo que hace que el juicio sea imposible: la zona gris donde las víctimas se convierten en verdugos y los verdugos en víctimas. Este es el punto donde los supervivientes muestran un acuerdo mayor”.<sup>106</sup> Agamben entiende la zona gris a partir de la frase de Rousset que ya usara Cavani: la “fraternidad en la abyección”.<sup>107</sup> Aun cuando parece querer referirse al *factum* de la indistinción creada en el Lager e invocada por los verdugos, sus análisis parecen tomar en serio esa intercambiabilidad. Volveremos con más detalle sobre estos aspectos de Agamben en la última parte de nuestro trabajo. Pero, por ahora, baste decir, para lo que nos interesa en este apartado, que Agamben parece cargar la herencia de Auschwitz en víctimas y espectadores.

### 6.3. Warmund: la abyección total, o “del gris al negro”

Finalmente, comentamos la postura de Joram Warmund, que subraya la deshumanización y complicidad de los *Sonderkommandos*. Pretende superar los dualismos, o lo que Levi consideraba como maniqueísmo: “la distinción perpetrador/víctima está basada en un criterio: los de fuera versus los de dentro de la alambrada”.<sup>108</sup> Dice Warmund que Clendinnen establece categorías pero sólo dentro de

---

<sup>105</sup> Según Kahan y Mesnard, Agamben traduce mal estas palabras de Lewental. En realidad, el texto habla de “pequeño grupo de pequeñas gentes” para indicar una proximidad, la presencia de una relación social. Los autores aventuran que, de esta manera, al poner el énfasis en lo “oscuro”, se da una interpretación más filosófica que histórica, algo muy propio de Agamben en sus reflexiones sobre el Holocausto. Kahan y Mesnard también argumentan que Agamben resume y enlaza frases de Lewental de manera que se cambia el orden y el sentido de sus palabras. Philippe Mesnard y Claudine Kahan, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Kimé, Paris, 2001, pp. 22-42.

<sup>106</sup> *Ibid.*, pp. 15-16.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>108</sup> Jarum Warmund, “The Gray Zone Expanded”, en Stanislaw G. Pugliese, *The Legacy of Primo Levi*, *op. cit.*, p. 166.

los verdugos, no de las víctimas, como si éstas formaran un grupo homogéneo. Warmund considera que hay otra dualidad a considerar dentro de los *Sonderkommandos*, la de quienes seguían órdenes y la de quienes no lo hacían, que constituirían así una franja especial de la zona gris. No es lo mismo analizar preguntándose hasta qué punto eran perpetradores que preguntarse hasta qué punto eran víctimas. El gris de la zona de complicidad parece en realidad negro.<sup>109</sup>

Volviendo a Dean, podemos considerar que lo que une estas diversas interpretaciones es el intento de afrontar el Holocausto y su herencia. Esto es especialmente cierto en el tema de la empatía. La cuestión es cómo leer el horror y cómo encontrar un relato que sea al mismo tiempo universal. Para Clendinnen hay posibilidad de redimir lo humano, enfatizando la humanidad de los verdugos y las víctimas, comprendiéndola; Agamben difumina la separación entre víctimas y verdugos y enfatiza la dimensión universal y permanente de Auschwitz de la que somos cómplices por nuestra indiferencia; y, finalmente, Warmund borra las diferencias enfatizando que entre las víctimas también hay los que optaron voluntariamente por ser verdugos. El maniqueísmo contra el cual nos advertía Levi queda superado mediante la difuminación de las diferencias. La tensión entre la necesidad de juzgar y la abstención del juicio que nos pedía Levi parece romperse por un veredicto que se ejerce de forma más o menos condenatoria, o más o menos absolutoria, por la necesidad de hacerse cargo de la herencia de Auschwitz.

---

<sup>109</sup> Respecto a estas diversas interpretaciones del partido de fútbol y del papel de los *Sonderkommandos*, véase Adam Brown, “The Trauma of «Chociless Choices»: The Paradox of Judgement in Primo Levi’s Gary Zone”, en Matthew Sharpe, Murray Noonan, Jason Freddi (eds.), *Trauma, History, Philosophy*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, UK, 2007, pp. 142-163.

## CAPÍTULO VI. EL COMPENDIO DE LA ZONA GRIS Y EL ESPEJO DE OCCIDENTE: EL CASO DE CHAIM RUMKOWSKI

*Si esto es un hombre* comenzaba, después del prefacio, con la experiencia de la deportación de Primo Levi hacia Auschwitz, tras ser capturado como miembro de la Resistencia. La experiencia hacia el campo de exterminio se iniciaba con el viaje en tren, símbolo de la Modernidad y de Occidente, hacia “abajo”, hacia el infierno. El capítulo dedicado a la zona gris acaba con la imagen de un tren que está afuera, esperando. Este final concluirá el análisis de la zona gris, en una figura digna de análisis como integrante, pero también como símbolo de toda ella y como espejo de Occidente. Esta figura es, sin embargo, externa al Lager, y por ello representa la situación previa de opresión que conduce a aceptar la sumisión que alcanza su forma más completa en Auschwitz.

### 1. RUMKOWSKI Y EL ORIGEN DEL CONCEPTO “ZONA GRIS”

La última figura destacada de este capítulo es la de Rumkowski, jefe judío del gueto de Lodz. Levi se encontró, a su vuelta de Auschwitz, con una moneda en el bolsillo que llevaba la efigie de este personaje, conocido como el “rey de los judíos”.

Como ya constatamos anteriormente, Levi, en “El rey de los judíos”, utiliza por primera vez el término “zona gris”. Es el relato en que, de manera evidente y clara, se empieza a tematizar lo que Levi tratará como “zona gris” en el segundo capítulo de *Los hundidos y los salvados*. El relato fue incluido en *Lilit*,<sup>1</sup> cuatro años más tarde, constituyendo uno de los personajes de los cuales Levi decía que habían quedado anclados en su “memoria contra el gris, colectivo, trasfondo impersonal de los ahogados”.<sup>2</sup> En *Lilit y otros relatos*, la historia de Rumkowski se encuentra en el último lugar de la primera sección titulada “Pasado próximo” que es, de hecho, una colección

---

<sup>1</sup> *Cuentos completos*, *op. cit.*, pp. 654-661.

<sup>2</sup> Nos referimos al texto ya mencionado de “Itinerario de un escritor”, en *The Black Hole of Auschwitz*, *op. cit.* p. 165.

de relatos publicados entre 1975 y 1981 (a excepción de “Capaneo”, que fue publicado por primera vez en el «Il Ponte», en 1959, y de “Un discípulo”, del 1961).<sup>3</sup> Algunos fueron retocados para su edición en *Lilit*. Así que podemos considerar que fueron pensados como algo coherente, orgánico. Martina Mengoni considera que vemos variaciones, repeticiones, que todas ellas forman ecos de diversos temas relacionados con la ambigüedad del hombre en las situaciones extremas. Dice Mengoni que algo ha cambiado respecto a *Si esto es un hombre*. Y, para ello, cita el prefacio a *Moments of Reprieve*, la edición anglófona de “Pasado próximo”. Es de 1986, cuando el capítulo de la zona gris ya está hecho. Levi hace este comentario:

Con el pasar de los años [...] me doy cuenta que mi experiencia de Auschwitz estaba bien lejos de estar agotada. Sus líneas fundamentales, que hoy son pertinentes para la historia, las había descrito en mis dos primeros libros, pero continuaba aflorando a la memoria una muchedumbre de particulares que me desagradaba dejar extinguir. [...] En estos relatos, escritos en épocas y ocasiones diversas, y no ciertamente sobre la superficie, me parece que afloran estos rasgos comunes: cada uno de ellos se centra en uno y sólo un personaje, y éste no es nunca el perseguido, la víctima predestinada, el hombre postrado, aquellos a lo que había dedicado mi primer libro, y de los que me preguntaba obsesivamente si «todavía era un hombre». Los protagonistas de estas historias son «hombres» más allá de toda duda, aunque su virtud, aquella que les concede sobrevivir y la hace singular, no es siempre de aquellas que la moral común aprueba.<sup>4</sup>

Parece evidente, pues, que el escrito sobre Rumkowski en *Lilit* no es algo casual, sino que forma un punto importante dentro del repensar de Levi sobre su obra y, a través de ella, sobre su experiencia. Los doce relatos que componen esta parte de *Lilit* constituyen diversas historias de personajes de una constelación, cuyos recuerdos necesita contrastar y sopesar. Algunos de estos personajes ya habían aparecido en anteriores relatos de Levi, especialmente en *Si esto es un hombre* y en *La tregua*. El de Rumkowski es el último de los doce relatos. En conjunto, como dice Martina Mengoni, se trata de “una tentativa de sellar un recorrido antropológico”.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> La génesis de los diversos relatos no la conocemos bien. Véase Martina Mengoni, *Variazione Rumkowski, sulle pista della zona grigia*, pp. 15 y ss, texto disponible en pdf, hasta la fecha, en [www.primolevi.it](http://www.primolevi.it). Consultado en marzo del 2012.

<sup>4</sup> Citado por Martina Mengoni, *ibíd.*, p. 17.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 14.

Se trata, pues, de historias reales, pero que, en algunos casos más y en otros menos, se alejan hasta convertirse en historias ejemplares. Tenemos historias como “Capaneo-Rappaport” sobre la contabilidad del bien y del mal y de la suerte en el Lager; “Nuestro sigilo”: una historia de evasión del prisionero a través de la música; “El prestidigitador” y “El cantor y el veterano” que son historias de kapos que son tratados con bastante clemencia; también tenemos “Un discípulo” y “El zíngaro” que son historias del shock del ingreso, de la relación entre el recién llegado y los más veteranos; y tenemos cuatro historias de retorno de “adaptados” (Historia de Avrom”, “Cansado de ficciones” y “el retorno de Cesare”) y de un “hundido” (“El retorno de Lorenzo”) “: en medio se encuentra “Lilit”, que muestra la ambigüedad humana fruto de su origen divino y de una mujer como Lilit.

## 2. LAS FUENTES SOBRE RUMKOWSKI

La historia de Rumkowski aparece en diversas obras y testimonios. Entre ellas destacamos *Le troisième Reich et les Juifs* de Leon Poliakov (1951).<sup>6</sup> Poliakov se centra en los aspectos más populistas del personaje y su vanidad, como las monedas acuñadas con su efigie o las alabanzas de los niños del gueto a su figura. Levi conocía el trabajo de Poliakov.

Otra obra es la de Gerald Reitlinger, *The Final Solution* (1953). Existía una edición italiana de esta obra en 1962. Según Mengoni, en la obra de Reitlinger encontramos un retrato de Rumkowski que tiene más de un elemento en común con las noticias que nos da Primo Levi, como su final, llevado en carroza hasta Auschwitz.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Publicado por Calmann-Lévy, Paris, 1961.

<sup>7</sup> No hemos podido acceder a esta obra. Pero nos hacemos eco de la información que nos proporciona Mengoni. La obra de Reitlinger tenía unas 600 páginas. Fue el objeto de "Promemoria" de Luigi Meneghello, una suerte de recensión que salía en el mensual “Comunità”, en varios números entre 1953 y 1954. Apenas llegaba a 100 páginas y la figura de Rumkowski no aparecía. Pero, dado que en la revista, fundada por Adriano Olivetti, estaba como empleada la sobrina de Primo Levi, Anna Maria, es posible que Levi tuviera acceso a ella y que eso le llevara a la obra original. Para el autor, la historia de los presidentes de los consejos europeos es, sobre todo, una historia de suicidio o de ejecuciones capitales en los que la dictadura del tipo de Rumkowski en el gueto era la excepción. Cuando habla de Rumkowski, contrasta como era tratado fuera del gueto y como era tratado dentro. Fuera era tratado “como un perro”, dentro “como un rey”. También señala la carroza tanto “digna como rota” como el medio que le llevó a Auschwitz, a él que se consideraba rey en sus dominios. Son éstos elementos que también aparecen en el



El que parece más influyente en el relato de Levi es el texto de Solomon F. Bloom de diciembre de 1948, titulado “Dictator of the Lodz Ghetto. The Strange History of Mordechai Chaim Rumkowski”.<sup>8</sup> Se trata de la primera historia detallada sobre el personaje. El artículo, citado tanto por Poliakov como por Reitlinger, debió leerlo Primo Levi. Su influencia parece verse en la adulación del personaje en el gueto y en las distintas versiones sobre su final.<sup>9</sup> Merleau-Ponty pidió el permiso para la traducción del artículo de Bloom, en calidad de director de “Les Temps Modernes”, para la versión francesa. Y es probable que Levi la conociera.<sup>10</sup>

En 1967, Arnoldo Mondadori publica para la colección “Nuovi scrittori stranieri” una selección de relatos del polaco Adolf Rudnicki, titulada *I topi*. El último en orden de aparición se titula “El comerciante de Lodz” y traza un perfil histórico y psicológico de Rumkowski. La expresión “comerciante de Lodz” es usada por Levi.

Finalmente, nos referimos a la influencia de *King of the Jews* de Leslie Epstein.<sup>11</sup> Según Brown,<sup>12</sup> la forma en que Levi presenta a Rumkowski como alguien que amaba la autoridad y se autoproclamaba rey de los judíos, recorriendo las calles

---

retrato de Levi. Véase Martina Mengoni, *Variazione Rumkowski, sulle pista della zona grigia, op. cit.*, pp. 8-9.

<sup>8</sup> Solomon F. Bloom, “Dictator of the Lodz Ghetto. The Strange History of Mordechai Chaim Rumkowski”, *Commentary*, december, 1948, pp. 111-122.

<sup>9</sup> El final de Rumkowski que cuenta Levi parece calcado al de Bloom. Hay dos versiones distintas: una dice que, tras oponerse a la deportación de su hermano, le fue ofrecido por un oficial alemán que marchase a Auschwitz con aquél, lo cual Rumkowski aceptaría. La otra versión cuenta que intercedió por él Biebow, el jefe alemán del gueto, quien buscaba el aspecto lucrativo del trabajo en Lodz. Según la historia, Rumkowski no consiguió tal propósito, pero partió en un vagón especial, en una especie de carroza real, digna de su rango. También parecen ecos de Bloom las palabras de Levi respecto al carácter de su destino, entre trágico y patético, y cuando afirma que no era un hombre que se dejase doblegar por la tragedia.

<sup>10</sup> Ésta circuló rápidamente, y probablemente también tuvo acceso a ella Primo Levi, ya que la revista tenía amplia difusión en Italia. Lo llamativo son las palabras del filósofo francés, que fueron también incorporadas en una introducción a una nueva edición en inglés del artículo de Bloom. Parece probable que Levi leyera también las palabras del filósofo francés. Por la similitud con lo que plantea Levi a propósito de esta figura de la zona gris, recordamos las siguientes palabras de esa introducción: “el caso de Lodz es especialmente importante porque muestra que el mecanismo del poder nazi es el mismo cuando descansa sobre la asistencia judía, y que las pasiones que soportan ese poder son las mismas, incluso cuando crecen en la mente de un judío”. Véase Solomon F. Bloom, *op. cit.*, p. 1.

<sup>11</sup> Leslie Epstein, *King of the Jews*, Handsel Books, New York, 2003 [1979]. Se trata de la obra de un escritor estadounidense hijo y sobrino de la famosa pareja de escenógrafos de la película *Casablanca*. Más que una influencia, según Mengoni, algo difícil por las fechas próximas (dos años entre la publicación de Levi y la de Epstein), se trata más bien de una coincidencia que tal vez explique fuentes comunes. (En todo caso, podría haber influido en la versión posterior de *Los hundidos y los salvados*, pero los pocos cambios parecen ser todos ellos el fruto de la maduración del personaje y su significado en la mente de Levi). Véase Martina Mengoni, *Variazione Rumkowski, sulle pista della zona grigia, op. cit.*, pp. 9-11.

<sup>12</sup> Adam Brown, “Traumatic Memory and Holocaust Testimony: Passing Judgment in Representations of Chaim Rumkowski”, *COLLOQUY text theory critique* 15, 2008, p. 136.

llenas de mendigos y postulantes, muestra que Levi estaba fuertemente influido por la obra de Leslie Epstein, *King of the Jews*, que en un principio debía titularse *Story of a Coin*. Aunque la novela es de 1979, Rumkowski es una figura sobre la que el autor estuvo trabajando desde tiempo atrás a partir de la obra de Reitlinger. La novela de Epstein es ficticia, pero se forma a partir de la figura de Rumkowski, como un dictador del gueto.

Pero la historia de Rumkowski sin duda toma su relevancia y su significado si tenemos en cuenta la obra de Jacob Presser, *La noche de los girondinos*, en cuyo prólogo Levi afirmaba la necesidad de intentar esclarecer las conciencias, enfatizando cómo el sistema asimila la víctima a su maldad y perturba nuestra capacidad de juzgar. La obra de Presser no es totalmente histórica, pero refleja situaciones reales de colaboracionismo.<sup>13</sup>

El relato aparece en 1957. Algunos lo comparan a *La Memoria de la casa de los muertos* de Dostoievsky. De hecho, el mismo autor lo hace en la obra, que califica de drama en cinco actos. Es la historia de un judío asimilado, Cohn, que se convierte en el brazo derecho del judío que en el campo de tránsito holandés de Westerbork elabora las listas de deportados que acabarán en el campo de la muerte de Sobibor. En Ámsterdam creen que él es omnipotente. Le daba placer imitar al jefe alemán, que era “señor de la vida y de la muerte”. También es la historia medio ficticia y medio real de Suasso Henriques, que a lo largo de la historia dialoga consigo mismo. Henriques es reclutado por Cohn, “el rey sin corona”, y así intenta librarse de ir a Auschwitz.

Es una historia también sobre la obediencia ciega. Al final se rebela Henriques: golpea a Cohn que había pegado al rabino antes de subir al tren. Le espera el tren para Sobibor. Entonces se devuelve a sí mismo su auténtico nombre: Jacob. La obra, como la primera de Levi, sugiere un absurdo teatro. Allí Levi empezaba con la llegada al Lager en el tren. En la obra de Presser, el último acto es la partida del tren, la condición previa a Auschwitz. El tren se ha convertido en símbolo del mismo mal: “un reloj puede pararse, el tren no”.<sup>14</sup> “el campo espera”.<sup>15</sup> El tren irrumpe en el campo, y todos sienten su presencia, tan ineludible como las trompetas del “Juicio Final”. Estas palabras son

---

<sup>13</sup> Véase Maurice Weyemberg, «Les zones grises dans *Die nacht der Girondijnen* et dans *L'Annéantissement*», en Philippe Mesnard - Yannis Thanassekos, *La zone grise: entre accommodement et collaboration*, op. cit., pp. 49-65.

<sup>14</sup> Jacob Presser, *La noche de los girondinos*, op. cit., p. 102.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 106

muy similares a las que usará Levi al explicar el significado de la historia de Rumkowski. La historia de Rumkowski es también una historia ejemplar, de compendio, sobre la asimilación en la zona gris, y sobre la dificultad de comprenderla y juzgarla.

### 3. HISTORIA DEL GUETO DE LODZ Y DE RUMKOWSKI

Rubenstein señala la tradición rabínica como posible fuente originaria de la colaboración de los Consejos Judíos. Ello lo explica por la costumbre de siglos de intentar salvar en lo posible el pueblo y la cultura y religión judías. Según Rubenstein, lo que sucedió es que los judíos no entendieron que esta vez la situación era diferente.<sup>16</sup> Arendt decía que “la completa verdad es que si el pueblo judío no hubiera estado organizado y sin líder, hubiera habido caos y miseria, pero el número de víctimas difícilmente hubiera sido de entre 4 millones y medio y seis...”<sup>17</sup> Y añade: “Cerca de la mitad de ellos se hubieran podido salvar ellos mismos si no hubieran seguido las instrucciones de los Consejos Judíos”.<sup>18</sup> Cuando Rumkowski empezó a colaborar, según parece en el otoño del año 1939, los alemanes todavía no habían mostrado el plan de exterminio. Pero Rumkowski contrasta con otros líderes de otros Consejos Judíos. La alternativa a la colaboración, en la mayoría de ocasiones, consistió en el suicidio, como es el caso de Adam Czerniakow, presidente del *Judenräte* de Varsovia. Dice Rubenstein que “Rumkowski llevó la histórica estrategia judía de sumisión a un nuevo nivel, algo para lo que Czerniakow fue finalmente incapaz o no quiso hacer”.<sup>19</sup>

Lodz era una ciudad industrial textil, con numerosos establecimientos fundados por industriales alemanes y hebreos. La comunidad judía empezó a florecer en 1820. En el estallido de la Segunda Guerra Mundial, los judíos constituían ya una tercera parte de la población, y muchos de ellos eran propietarios de factorías en Lodz. Pero los años de entreguerras produjeron una gran devastación en la comunidad judía de esta ciudad.

---

<sup>16</sup> Véase Richard L. Rubenstein, en “Gray into Black: The Case of Mordecai Chaim Rumkowski”, en Jonathan Petropoulos & John K. Roth, *op. cit.*, p. 301.

<sup>17</sup> Citado por Richard L. Rubenstein, *ibíd.*, p. 303.

<sup>18</sup> *Ibíd.*

<sup>19</sup> *Ibíd.*

Con la creación de una Polonia independiente, perdieron su mercado vital con Rusia, al tiempo que el ministro polaco de finanzas, W. Grabski, implantó políticas fiscales antijudías. También la depresión del 29 colaboró en esta pérdida de potencial económico de los judíos. Y en 1934 el partido antisemita obtuvo la mayoría en las elecciones municipales.

La ocupación de la ciudad por los alemanes, cuyo nombre rebautizaron como “Litzmannstadt”, por el general que detuvo a los rusos en el frente oriental en 1914, empezó el 8 de septiembre de 1939. La creación del gueto fue pensada como una medida transitoria hasta la completa evacuación de toda la población judía, creando mientras tanto una administración judía autónoma que trabajaría en productos manufacturados. El carácter transitorio de esta situación era del todo evidente.<sup>20</sup> En enero de 1940, los judíos fueron segregados en la ciudad vieja y el distrito Baluty de Lodz, que fueron así establecidos como los límites del gueto judío el 8 de febrero del mismo año. El gueto fue sellado el 30 de abril. Su población estimada era de 164.000 judíos, excluyendo los 70.0000 que previamente habían abandonado la ciudad. El gueto de Lodz fue el primero en ser levantado por los nazis, y el segundo en número tras el de Varsovia. Y no fue disuelto hasta el otoño de 1944. Según Levi, esta longevidad puede deberse a dos factores: la importancia económica para los alemanes y la personalidad de su presidente: Chaim Rumkowski.

Los alemanes reemplazaron el Consejo Judío con otro auspiciado por los nazis bajo la figura de Rumkowski. Sobre la manera en que llegó al poder existen diversas versiones. Había sido copropietario de una fábrica de terciopelo en Lodz. Tras irse a la quiebra, viajó por Inglaterra para negociar con sus acreedores. Luego se estableció en Rusia, desde donde regresó, tras la Revolución, arruinado. Rumkowski, dice Rubenstein, optó por la estrategia de hacer del gueto un centro productivo, de modo que los alemanes necesitaron de él.

Según Rachel E. Hines, el plan de Rumkowski era triple: crear una comunidad que debería operar como una sociedad que funciona plenamente, hacer el gueto económicamente indispensable a los nazis a través de su alta productividad y hacer

---

<sup>20</sup> Así se muestra en el informe de Friedrich Uebelhoer, Brigada general de las SS, cuando dice: “la creación del gueto es, por supuesto, sólo una medida temporal. Me reservo la decisión concerniente al tiempo y los medios para que el gueto y la ciudad de Lodz sean limpiados de judíos. La meta final debe ser en cualquier caso la total cicatrización de esta plaga manchada”. Citado por Rachel E. Hines, “The Great Delusion: Chaim Rumkowski’s Attempt to Save the Jews of Lodz” en *The Concord Review Inc.*, 2002, p. 80.

concesiones intermitentes a las órdenes de Biebow (el gobernador alemán del gueto) de entregar judíos para evitar así el terror y las deportaciones de masas.<sup>21</sup> Así, lo que marcaba la vida en el gueto era la capacidad de trabajo. Lo contrario, no estar empleado, significaba la deportación.<sup>22</sup> La productividad del gueto no pasó desapercibida a Hans Biebow, ni siquiera a Albert Speer, que optaba por la línea del trabajo y explotación de los judíos frente a la línea exterminadora de Himmler.<sup>23</sup>

La tercera parte del plan muestra el engaño al que fue sometido Rumkowski, o tal vez era lo que quería creer. Procuraba que en el gueto quedaran las personas aptas para trabajar. Creía, o fingía creer, que los deportados iban a trabajar en el campo, en la agricultura. Así, quienes no trabajaban en el gueto eran el objetivo predilecto para cumplir esas cuotas. Parece difícil pensar que Rumkowski no supiera nada de ello, aunque tal vez podía negarse a creerlo.<sup>24</sup>

El gueto de Lodz llegó a ser el último gueto en Polonia existente en 1943, con unos 100.000 habitantes, cuando ya otros habían sido completamente liquidados. Al aproximarse el frente ruso en septiembre de 1944, los nazis decidieron liquidar la población del gueto. Decenas de miles fueron enviados a Auschwitz. Sólo quedó un millar de personas destinadas a desmontar todo el tinglado y borrar las huellas del horror. De ellos proceden las noticias sobre Rumkowski. El gueto no fue liberado hasta el 19 de enero de 1945 por los rusos; sólo había ya 877 personas.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 81.

<sup>22</sup> Bobroszycki, editor del *The Chronicle of the Lodz Ghetto*, dice que “el factor decisivo en todos los aspectos de la vida en el gueto era si una persona estaba o no empleada. Aún en 1943, un año relativamente tranquilo cuando las deportaciones de masas dentro y fuera del gueto habían cesado, hubo períodos en que gente sin papeles de trabajo era cogida en las calles y en las casas, día y noche, y deportada a un campo de la muerte”. Citado por Hines, *ibíd.*, p. 82.

<sup>23</sup> Como él mismo Speer explicó 35 años más tarde, “la explotación estaba en el primer plano”. Citado por Hines, *ibíd.*, p. 83. Hay noticias de una visita de Himmler, en la que animó a Rumkowski a seguir en esa línea para salvar así a los suyos. Según Hines, esto epitomiza el gran engaño de la política nazi. *Ibíd.* pp. 83-84.

<sup>24</sup> Bloom pone como ejemplo una carta con la que llegó un judío al gueto, una carta de un rabino del gueto de Grabow, cercano al de Lodz, en la que hablaba de las muertes de dos maneras, tanto a disparos como por el gas, y se mencionaba el que fue el primer lugar de exterminio mediante el gas: Chelmno. Después de hablar del destino de judíos en otros lugares, de lo cual había algún testimonio vivo, dice: “Desde la última semana, cientos de judíos de Lodz están llegando allí. Todas estas gentes están siendo matadas por el veneno del gas y por disparos.”. Y la carta viene firmada por I. Sillman. El texto está contenido en Bloom, *op. cit.*, pp. 119-120.

<sup>25</sup> Es opinión mayoritaria que la tardanza en la ofensiva rusa condenó a muerte a un gran número de los habitantes del gueto. Según un cable del 8 de septiembre de 1944, enviado por la War Refugee Board en Washington al embajador americano en Moscú, W. Averell Harriman, había unos 60.000 judíos en el gueto de Lodz, y afirmaba que las autoridades soviéticas sabían del peligro de exterminio de esas personas antes de que los nazis evacuaran la ciudad. Véase Hines, *op. cit.*, p. 89.

#### 4. ¿QUIÉN ERA RUMKOWSKI?

La pregunta por el hombre que Levi persigue en toda su obra se centra ahora en Rumkowski, al preguntarse quién es. Según Levi, era un personaje que necesitaba el poder y, al mismo tiempo, ser amado; y que tal vez llegó al poder como una bufonada de los alemanes.

Levi parece depender bastante del artículo de Bloom, quien nos describe la vanagloria de este personaje que tuvo tiempo de forjarse un “carácter”, casi como un personaje de tragedia que acaba convirtiéndose en personaje de parodia, destacando su mesianismo y sus ansias de poder.<sup>26</sup> Rumkowski hizo una especie de “contrato social” con sus subordinados. Hizo circular su propio dinero: monedas con la esvástica adornada con la menorah y la estrella de David, y además con la signature de Rumkowski. Junto al dinero también impuso la fuerza. Montó una policía de 1.200 hombres y un comando especial. Incluso controlaba una colonia de gitanos fuera del gueto. Dice Bloom que como todos los dictadores mostraba despreciar la política y proteger a sus súbditos. Hablaba de ellos como “mis niños”, “mis trabajadores”, “mis factorías”, incluso “mis judíos”.<sup>27</sup>

Fomentó una especie de adoración hacia su persona. Se hacía recitar himnos en su honor. En el calendario del gueto salía la fecha de su nacimiento. En la fiesta de Rosh Hashanah, en 1942, se presentó con un gran álbum, trabajado en madera y piel, con los buenos deseos de todo el sistema de enseñanza. Llevaba la firma de sus 14.587 pupilos y 715 profesores. En cada una de las listas de las escuelas había unos versos. Bloom traduce unos de ellos en que no puede dejar de notarse su carácter redentor, como: “Entregaste tu vida por nosotros”, o: “Tu sangre es derramada por cada niño”.<sup>28</sup> Se presentaba así como un rey benevolente, y gracias a su potente brazo había paz en el gueto. Bloom dice que se hacía llevar por un carruaje, tirado por un “caballo gris”, un

---

<sup>26</sup> A muchos, ya en su tiempo, no se les escapaba el ansia de poder que tenía Rumkowski. Biderman dice de él que era un “déspota medieval”. Véase Adam Brown, “Traumatic Memory and Holocaust Testimony: Passing Judgement in Representations of Chaim Rumkowski”, *op. cit.*, pp. 137-141. Leon Hurwitz, un residente del gueto de Lodz, sugirió que Rumkowski tal vez fue corrompido por el poder que poseía como jefe del Consejo Judío, pensando de sí mismo que era el rey judío Lear. Decía Rumkowski: “El poder es dulce, el poder es todo, es vida”. Y también: “aflicción al que haga el más ligero intento de disputarme el poder”. Hines, *op. cit.*, p. 87.

<sup>27</sup> Solomon F. Bloom, *op. cit.*, p. 113.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 115.

detalle que, intencionadamente o no, nos recuerda al personaje del libro veterotestamentario de Números, Balaam, una de los símbolos judíos para referirse a la traición.<sup>29</sup> Cuando detuvieron a algunos de sus colaboradores dio la cara por ellos, y aguantó con dignidad los golpes.

El carácter mesiánico de Rumkowski se lo atribuía también cuando en sus discursos hablaba de que con su política quería salvar un remanente, y que por ello “sólo la historia sería capaz de juzgar”<sup>30</sup> su trabajo. Esta convicción propia de un mesianismo pervertido se puso de manifiesto de manera grotesca en una ocasión muy destacada. El 4 de septiembre de 1942, Rumkowski entregó uno de los más extraordinarios discursos de un líder judío en la historia. Dijo a su audiencia que se le había dado la orden de enviar a 20.000 judíos fuera del gueto. Así reproduce el discurso *Yad Vashem*:

...El gueto ha sido duramente golpeado. Nos piden lo más amado: los niños y la gente mayor. No fui privilegiado con el tener un hijo propio y por lo tanto haber dedicado los mejores años a los niños. Yo viví y respiré junto a niños. Nunca imaginé que mis propias manos serían forzadas a hacer este sacrificio sobre el altar. En mi vejez me veo obligado a extender mis manos y pedir: “Hermanos y hermanas, ¡dádmelos!”. “Padres y madres, dadme vuestros niños...” (Un amargo lamento sacude la asamblea)... Ayer, en el transcurso del día, se me dio la orden de enviar más de 20.000 judíos desde el gueto, y si no lo hago – “lo haremos nosotros mismos.” La cuestión surgió: “¿Deberíamos haber aceptado esto y llevarlo adelante nosotros, o dejarlo a otros?” Pero como no fuimos guiados por el pensamiento: “¿Cuántos se perderán?”, sino: “¿cuántos se salvarán?” llegamos a la conclusión – los más próximos a mi trabajo, es decir, a mí mismo – que, por difícil que fuera, debíamos tomar sobre nosotros mismos este decreto y llevarlo a cabo. Debo cargar con esta dificultad y llevarla hacia adelante. ¡Debo cortar miembros para salvar el cuerpo! Debo llevarme a niños, y si no lo hago, otros serán tomados, Dios me perdone... (Terrible lamento).

No puedo daros descanso hoy. Ni he venido a calmaros hoy, sino para revelar toda vuestra pena y todo vuestro pesar. He venido como un ladrón, para tomar lo que es más querido a vuestro corazón. Intenté todo lo que sabía para poder obtener la cancelación de la amarga sentencia. Cuando no pudo ser cancelada, intenté aminorarla. Ayer ordené el registro de los niños de nueve años. Quise al menos salvar un año – los niños de nueve a diez años. Pero no cedieron. Tuve éxito en una cosa – salvar los niños por encima de diez años. Que haya consuelo dentro de nuestro gran pesar.

---

<sup>29</sup> El detalle, intencionadamente o no, recuerda la historia bíblica de Balaam, alguien que también se cree con capacidad de decidir bendición y maldición, hasta que el asno sobre el que va montado habla con más sabiduría que el propio Balaam, mostrando con ironía que se trata de la historia de dos asnos, el mayor de los cuales no es el que va montado encima. Balaam era prototipo, en la historia de Israel, de traición y falsedad, de querer ponerse en el lugar de Dios, ya que fue el profeta que quiso maldecir a Israel. La historia está explicada en el libro de Números, en los capítulos 23 y 24.

<sup>30</sup> Bloom, *op. cit.*, p. 116.

Hay mucha gente en este gueto que sufre de tuberculosis, cuyos días o quizá semanas están contados. No lo sé, quizás es un plan satánico, o quizás no, pero no puedo dejar de proponerlo: “Dadme esta gente enferma, y tal vez será posible salvar a los sanos en su lugar.” Sé cuán precioso es cada uno de los enfermos en su hogar, y particularmente entre los judíos. Pero en tiempo de tales decretos uno debe calibrar y medir quien debe ser salvado, quien puede serlo y quien tal vez pueda serlo.

El sentido común requiere que sepamos que esos que pueden ser salvados deben serlo, y quien tiene una oportunidad que sea salvado, y no esos para los que no hay posibilidad de ser salvados en ningún caso....<sup>31</sup>

Podemos destacar algunos aspectos de este infame discurso:

**1. El carácter sacrificial del acto de Rumkowski.** Sus palabras respecto a su “sacrificio en el altar” recuerdan otro infame discurso, el de Himmler en Posen, en octubre de 1943, cuando arengaba a ser “sobrehumanamente inhumanos” en la tarea de eliminación de los judíos. A pesar de la situación diferente entre Himmler y Rumkowski, podemos aplicar al discurso del último las palabras de Arendt en referencia a discursos como el del primero: era posible eliminar la piedad meramente instintiva que todo hombre normal experimenta ante el espectáculo del sufrimiento físico invirtiendo la dirección de estos instintos, y colocándose como sujeto pasivo: “¡Qué horribles espectáculos tengo que contemplar en el cumplimiento de mi deber, cuán dura es mi misión!”.<sup>32</sup>

**2. La lógica del mal menor.** Arendt criticó la teoría del bien mayor, porque la considera una justificación de la historia como la hegeliana. En una entrevista, Arendt dio una lista de los motivos para actuar como lo hicieron los Consejos Judíos que, según Young-Bruehl, están implícitos en el libro sobre *Eichmann en Jerusalén*.<sup>33</sup> 1) Si tienes que morir, mejor ser seleccionado por uno de tu piel. 2) Con 100 víctimas salvaremos 1000. 3) La teoría del mal menor, con el resultado de que los buenos hombres actúan peor. En su escrito “Responsabilidad personal bajo una dictadura” (1964), Arendt criticaba el argumento del mal menor diciendo que quienes lo esgrimen “olvidan con

---

<sup>31</sup> Discurso tomado de I. Trunk, *Lodzsher Geto* ("Lodz Ghetto"), New York, 1962, pp. 311-312; recogido en Y. Arad, Y. Gutman, A. Margalio (eds.), *Documents on the Holocaust, Selected Sources on the Destruction of the Jews of Germany and Austria, Poland, and the Soviet Union*, Yad Vashem, 1981, pp. 283-284. Documento descargable en pdf en [www.yadvashem.org](http://www.yadvashem.org). Consultado en marzo del 2012.

<sup>32</sup> Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., p.161.

<sup>33</sup> Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven & London, 2004, p. 374.



gran rapidez que están escogiendo el mal”.<sup>34</sup> El exterminio fue precedido de otras medidas que se aceptaron con el argumento del mal menor, algo similar a lo que Levi considera que fue la labor de los totalitarismos de destruir las estructuras morales de manera progresiva para hacer hombres blancos, disponibles para el poder.

**3. El sentido común pervertido.** Según Rumkowski, el sentido común dicta que los salvados deben ser aquellos que tienen una oportunidad de ser salvados y no aquellos para los que no hay ninguna oportunidad de serlo, pero procuró lo mejor para los suyos, e intentó siempre aparecer rodeado de dignidad y alabando el poder.<sup>35</sup>

**4. La historia como juez.** Rumkowski intentó ampararse en la historia trágica de Israel para así justificar su elección del mal menor. Su argumento recuerda a los argumentos del nazismo que se amparaban en la lógica de la historia y de las leyes de la naturaleza. Es el tipo de argumento que usaban Stangl y Höess. Aunque su situación nace de la opresión, lo chocante es que Rumkowski es la figura del que en esas circunstancias se identifica con el poder.

## 5. ¿GRIS O NEGRO? LA *IMPOTENTIA IUDICANDI*

Cuando habla del personaje concreto, Levi parece seguir la idea de Bloom de que Rumkowski se forjó un carácter. Hablando de sus discursos, Levi rastrea las posibles opciones que nos expliquen sus palabras. Puede que hubiera en sus discursos una imitación consciente de la oratoria de un Mussolini o un Hitler. Pero puede también que hubiera una identificación inconsciente con el modelo del héroe necesario ejemplificado en D’Annunzio. Sin embargo, Levi señala como más probable su posición intermedia, de pequeño tirano, “impotente con relación a las instancias superiores y omnipotente con relación a los inferiores”.<sup>36</sup> Rumkowski quería mandar y, al mismo tiempo, ser amado, algo que, según Levi, diferencia las dictaduras modernas de las antiguas. Llegó a creerse su autoridad, a verse más como señor que como siervo.

---

<sup>34</sup> Hannah Arendt, “Responsabilidad personal bajo una dictadura”, en Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio*, traducción de Miguel Candel y Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 2007 [2003], p. 64.

<sup>35</sup> Véase Rubenstein, *op. cit.*, pp. 305-306.

<sup>36</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 55.

Levi dice que ningún tribunal lo habría absuelto, como tampoco “nosotros” lo haríamos en el plano moral. Pero se abstiene de emitir su veredicto. De hecho, no todos condenaron a Rumkowski, como vemos en testimonios del gueto de Lodz que aportan así la perspectiva del “salvado”. Son testimonios posteriores a la obra de Primo Levi. Abraham Biderman, por ejemplo, quien pasó varios años en Lodz antes de ser deportado a Auschwitz y a otros campos de concentración, en *The World of My Past* (1995) dice de Rumkowski que “gracias a él muchos sobrevivieron en el gueto de Lodz (con diferencia) más que en cualquier otro gueto”, que “es imposible juzgarle”, y se pregunta si “Auschwitz es un lugar para la justicia”, sentenciando que “deja a la historia el juicio”.<sup>37</sup> Jacob Rosenberg, en su obra entre biografía y ficción: *East of Time*, en el capítulo titulado “Give Me Your Children!”, recrea el discurso de Rumkowski que le parece un enigma inexplicable: “Más de seis décadas después, todavía me pregunto qué puede llevar a un hombre a pronunciar estas palabras”.<sup>38</sup> Pero se pregunta sobre la posibilidad de si ese hombre tenía o no alguna opción de escoger. En un libro recopilatorio de testimonios, titulado *Forgotten Voices of the Holocaust* (2005), encontramos también valoraciones diversas. El superviviente polaco Roman Halter critica el terrible discurso, pero al mismo tiempo dice que hay que abstenerse de acusar a Rumkowski, incluso en el tema de los niños, y afirma que no podemos juzgar, “desde las circunstancias en que vivimos hoy, cómo se comportó la gente y lo que hizo”.<sup>39</sup>

Si vamos al terreno de los expertos, los veredictos suelen ser diversos. Rubenstein considera que la historia de Rumkowski es detestable, y pone como ejemplo de contraste el jefe del gueto de Varsovia que se suicidó antes que colaborar. Para Rubenstein, el gris de Rumkowski es, en realidad, negro. Por otro lado, Elie Wiesel, crítico de las tesis de la zona gris de Levi, dice que no puede defender a Rumkowski, pero “también era víctima, una víctima de la opresión”.<sup>40</sup> Por último, Jacob Robinson, con quien Arendt tuvo una amarga polémica a raíz de la controvertida tesis de la “banalidad del mal”, dice que “la conducta de Rumkowski está abierta a la crítica”.<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> Véase Adam Brown, “Traumatic Memory and Holocaust Testimony: Passing Judgement in Representations of Chaim Rumkowski”, *op. cit.*, p. 141.

<sup>38</sup> Citado por Adam Brown, *ibid.*, p. 139.

<sup>39</sup> Lyn Smith, *Forgotten Voices of the Holocaust*, Ebury Press, London, 2006 [2005], p. 333.

<sup>40</sup> Citado por Rubenstein, *op. cit.*, p. 308.

<sup>41</sup> Citado por Adam Brown, “Traumatic Memory and Holocaust Testimony: Passing Judgement in Representations of Chaim Rumkowski”, *op. cit.*, p. 134.

La postura de Primo Levi es mucho más compleja de lo que parece a simple vista. Dice Levi que Rumkowski tiene su responsabilidad (no “culpabilidad” como traduce la versión española). Pero tiene atenuantes. En un orden infernal como el del nacionalsocialismo, no sabemos cómo nos habríamos comportado cada uno de nosotros bajo las mismas circunstancias, “empujados por la necesidad y, al mismo tiempo, atraídos por la seducción”.<sup>42</sup> Adam Brown señala esa tensión entre el carácter de *impotentia iudicandi* que Levi ejerce y su demanda de veredicto. Para Adam Brown, el juicio queda suspendido, pero parece que se nos pase a nosotros, a quienes leemos las páginas de Levi, la exigencia de establecer el veredicto.<sup>43</sup> En cualquier caso, la vacilación de Levi sugiere una postura mucho más compasiva que la que expresó Hannah Arendt en sus juicios sobre los Consejos Judíos, como ha destacado Jacques Rolland.<sup>44</sup>

Como en el caso de Muhsfeld, Levi parece preguntarse en qué círculo del infierno de Dante situaríamos a Rumkowski, si “en lo alto o en lo bajo”,<sup>45</sup> en una escala en que, a diferencia de la versión de *Lilit*, ya no tiene como un extremo las “víctimas puras”. También añade esta versión de *Los hundidos y los salvados* que en qué grado se sitúa Rumkowski nos lo debería decir él mismo, quien probablemente también podría ser catalogado entre aquellos que se mentían a sí mismos. Pero también la mentira ayuda a dilucidar la verdad, como puede suceder en los juicios en que se permite que el acusado mienta.<sup>46</sup> Tal vez sólo ahí haya la posibilidad de “comprenderlo”.

Bauman ha expresado la racionalidad de Rumkowski. Para Bauman, la colaboración de las víctimas era debida a que pensaban que era racional su colaboración, que así se podía salvar algo, siempre pensando que cada paso doloroso era el último. Sin embargo, esa racionalidad de la víctima formaba parte la racionalidad

---

<sup>42</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>43</sup> Adam Brown, “Traumatic Memory and Holocaust Testimony: Passing Judgement in Representations of Chaim Rumkowski”, *op. cit.*

<sup>44</sup> Véase, al respecto, Jacques Rolland, “Impotentia Iudicandi. Notes sur Primo Levi”, en *Etudes*, 3864, abril, 1997, París, pp. 493-501.

<sup>45</sup> Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>46</sup> Guidetti Serra, gran amiga de Levi y abogada, que estuvo implicada en los procesos a los integrantes detenidos de las Brigadas Rojas, señala que en Italia hay la posibilidad de que el propio encausado, al margen de la defensa, pueda decir lo que él quiera, aunque mienta, ya que cada uno “tiene su verdad”. Guidetti Serra comenta la angustia que sufrió al tener que defender a un Brigada Roja, el peligro de identificación, pero, al mismo tiempo, advierte de que esta posibilidad de la mentira o de contar su propia verdad creaba la distancia necesaria. Véase Bianca Guidetti Serra, con Santina Mobiglia, “Processo alle Brigate rosse”, en *Bianca la rossa*, Einaudi, Torino, 2009, pp. 197-213.

exterminadora del verdugo: “la racionalidad de los dominados es siempre el arma de los dominadores”.<sup>47</sup> Levi enmarca este aspecto en el conjunto del desgaste por la violencia previa que se ha sufrido en el largo camino hasta llegar al Lager.

## 6. BLANCO Y GRIS: EL COMPENDIO DE LA ZONA GRIS

Dice Levi que esta historia no se cierra sobre sí misma, está “preñada” de significado<sup>48</sup>. Y nos reclama a nosotros que la interpretemos. Pero Levi nos da su perspectiva tentativa. Dice Primo Levi que Rumkowski “no fue ni un monstruo ni tampoco un hombre como los demás”.<sup>49</sup> El resultado al que llegan personajes como Rumkowski es fruto de un ir entregándose al poder y su creciente intoxicación. Pero lo extraordinario de la situación de Rumkowski en el gueto de Lodz es que esa sed de poder no se da *gracias a* las circunstancias, sino *a pesar de* ellas: un hombre sometido al poder, pero que sin embargo lo ama y quiere participar de él. Por ello, Rumkowski, es también figura simbólica y de compendio de la zona gris, especialmente de aquellos que buscaron más activamente la complicidad con el poder. Esta interpretación parece poner más el acento en la predisposición humana al poder que en la opresión sufrida.

Levi, cuando habla de Hitler, Mussolini y otros dictadores lo hace, generalmente, en términos de “autoridad carismática”,<sup>50</sup> en un sentido parecido al de Max Weber, y coincidiendo con análisis posteriores como los de Ian Kershaw.<sup>51</sup> Sin

---

<sup>47</sup> Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto*, *op. cit.*, p. 171. El énfasis es de Bauman. Bauman comenta la colaboración de los judíos, especialmente de los Consejos, en una estrategia calculada por parte de los nazis. Véase el capítulo 5, “Solicitar la cooperación de las víctimas”, en *Modernidad y Holocausto*, *op. cit.*, pp. 144-179.

<sup>48</sup> *I sommersi e i salvati*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>49</sup> *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>50</sup> Levi contrapone la autoridad carismática a los hombres “grises”, “ni diabólicos ni carismáticos”. Entre los primeros, Levi destaca Hitler y Stalin. Véase, Primo Levi, “Los amos del destino”, en *El oficio ajeno*, *op. cit.*, pp. 166-169. En “El eclipse de los profetas”, Levi destaca que este eclipse es una medicina amarga, y que tal vez el origen de la autoridad carismática y profética reside en la incertidumbre propia del ser humano. Véase este escrito en *El oficio ajeno*, *op. cit.*, pp. 237-241. Levi dice que el problema no es la agresividad humana, sino la obediencia, el excesivo regalo a las autoridades. Véase la entrevista de Dina Luce, “Il suono e la mente”, en Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>51</sup> Ian Kershaw ha tratado la figura de Hitler como la de una autoridad carismática, con sus momentos de *hýbris* y de *némesis*. Pero destaca también la colaboración de las gentes de alrededor, los pequeños dictadores a imitación de Hitler, que tenían que interpretar su voluntad, sin saber bien en qué consistía, intentando converger con ella (la expresión en inglés que la resume es “working towards the Führer”). El

duda, Levi tiene en mente lo que él mismo vivió en Italia, con figuras como Mussolini, pero también con las figuras patéticas como D'Annunzio. Figuras como las de Rumkowski son pequeñas figuras que simbolizan el deseo de poder de todos los pequeños dictadores que en su imitación hicieron posible el mando de las grandes autoridades carismáticas, al tiempo que simbolizan la concesión al poder. Esto último es lo que Levi considera el verdadero mal.

Steinlauf, en *Si esto es un hombre*, instaba a resistir, a negar el consentimiento, a sobrevivir y a dar testimonio, ya “que para vivir es importante esforzarse en salvar al menos el esqueleto, el caparazón, la forma de la civilización”.<sup>52</sup> En aquel tiempo, la recomendación de Steinlauf de hacer esto, cuidándose, no dejando el aseo personal, le parecía a Levi algo que formaba parte de un “sistema”, algo más propio “del otro lado de los Alpes”. El tema del soporte, de la *ossatura morale*, enmarca el tema de la zona gris: lo hacía al principio, cuando nos remitía al efecto devastador que tiene sobre los individuos un sistema totalitario. Su efecto se produce, nos decía Levi, sobre los individuos que muchas veces no tienen un esqueleto moral o políticamente preparado para resistir. Son hombres “disponibles”, superfluos, sustituibles. Se puede escribir sobre ellos. Son “blancos”. La “ossatura morale” es destruida por el sistema totalitario, pero éste crea otro esqueleto distinto en la zona gris del Lager (“la clase híbrida de los prisioneros-funcionarios constituye la osamenta y, al mismo tiempo, la condición más inquietante”,<sup>53</sup> nos decía Levi). Y, ahora, el autor concluye el análisis de la zona gris hablando del efecto del nazismo, pero apuntando también más allá, diciendo:

Degrada a sus víctimas y las hace similares a sí, porque les imponen complicidades grandes y pequeñas. Para resistirle, se requiere una bien sólida osamenta moral, y aquella de la que disponía Chaim Rumkowski, el mercante de Lodz junto con toda

---

concepto de “autoridad carismática”, en un sentido general a partir de Max Weber, es discutido en la introducción de Ian Kershaw a *The Hitler Myth: Image and Reality in the Third Reich*, Oxford University Press, Oxford, 2001 [1987], pp. 1-10. Kershaw centra en la campaña en Rusia y su fracaso el comienzo del declive de la popularidad de Hitler. Respecto a la expresión “working towards the Führer”, véase el artículo de 1993: “Working towards the Führer: Reflections on the Nature of the Hitler Dictatorship”, recogido en un libro compilatorio de diversos textos del autor: Ian Kershaw, *Hitler, the Germans and the Final Solution*, Yad Vashem, Jerusalem - Yale University Press, New Haven & London, 2008, pp. 29-48. Kershaw interpreta así el papel de Hitler en su monumental biografía: “La Alemania que había producido Adolf Hitler, que había visto su futuro en la visión de éste, que se había mostrado tan dispuesta a servirle y que había compartido su *hybris*, su soberbia sacrílega, había compartido también finalmente su *nemesis*, el castigo divino”. Ian Kershaw, *Hitler: 1936-1945. Némesis*, traducción del inglés de José Manuel Álvarez Flórez, Península, Barcelona, 2000, p. 819. El énfasis es de Kershaw.

<sup>52</sup> *Si això és un home*, op. cit., p. 49.

<sup>53</sup> *I sommersi e i salvati*, op. cit., p. 28.

su generación, era frágil: pero ¿cuán fuerte es la nuestra, la de nosotros europeos de hoy? ¿Cómo se comportaría cada uno de nosotros si fuese empujado por la necesidad y al mismo tiempo tentado por la seducción?<sup>54</sup>

El análisis de la figura de Rumkowski, y de su generación, termina, pues, con una pregunta sobre nuestra *ossatura morale*, una pregunta que no aparecía en *Lilit* y que muestra, de nuevo, la progresiva simbolización de la figura de Rumkowski.<sup>55</sup> La figura de Rumkowski compendia la zona gris pero, como un eco de un pasaje de Dante, actúa como un espejo de nosotros mismos: es la *figura* que se cumple en nosotros.<sup>56</sup> Seguimos esta línea en el próximo apartado.

## 7. EL ÁNGEL QUE LLORA: EL ESPEJO DEL HOMBRE

Levi hace una referencia a una obra de Shakespeare, titulada *Measure for Measure*, para mostrar el sentido más amplio de la figura de Rumkowski. En dicha obra, Isabella describe así al hombre:

...recubierto de autoridad precaria, ignorante de lo que cree cierto, - de su esencia, que es de vidrio -, cual una mona furiosa, hace tales insulsas payasadas bajo el cielo que hace llorar a los ángeles.<sup>57</sup>

El título de la obra se refiere a las palabras, recogidas en los evangelios, en el Sermón del Monte (Mateo 7:2; Lucas 6:38), sobre el ser “medidos con la misma medida”. El precepto evangélico viene a alertar sobre el riesgo de establecer criterios por los que también podemos ser juzgados nosotros, ya que, una vez establecidos,

---

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 51.

<sup>55</sup> Parece que de fondo está aquí la idea de Lorenz según la cual la sociabilidad humana que reorienta la agresividad es un momento de la evolución de nuestros instintos sociales y que nuestras instituciones están formadas “de normas y ritos sociales que en las culturas humanas hacen un papel muy parecido al de un esqueleto sustentador”. Konrad Lorenz, *Sobre la agresión: el pretendido mal*, *op. cit.*, p. 300.

<sup>56</sup> Estas palabras de Levi, situadas en el contexto de quien era Rumkowski, nos recuerdan las palabras de Beatriz a Dante, cuando le exhorta: “fija tu mente en pos de tu mirada, y haz de aquella un espejo a la figura que te ha de aparecer en este espejo”. *Divina Comedia: Paraíso XXI*, 16-18 (*op. cit.*).

<sup>57</sup> Citado por Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 60.

también tienen vigencia para nosotros. En el contexto en que nos movemos, la referencia a esta frase nos remite, sin duda, al carácter especular del judío, aquello de lo cual era acusado en las diatribas contra su asimilación, las cuales son ahora reflejadas, de vuelta, al hombre occidental, revelando su verdad.

La historia es una historia de la seducción que ofrece el poder. El que tiene el mando de un pueblo, un duque, finge que se va de la población y pone a un sustituto en su lugar, Angelo, ya que confía (fingidamente) en su buen juicio. Le pone a prueba. Y Angelo, una vez en el poder, quiere aplicar la ley con efecto ejemplarizante. Y hace detener a Claudio, que ha dejado embarazada a Julieta, con quien pensaba casarse, pero que todavía no pudo hacerlo porque esperaba que la familia de ella lo aceptara y le diera la dote a la novia. Angelo condena a muerte a Claudio. El primero se ampara en la ley, y rechaza el hecho de que también él pudiera cometer el mismo error. Se otorga la capacidad, desde su “pura voluntad”,<sup>58</sup> de decidir sobre el perdón o no perdón a otros, situándose fuera de la medida que él mismo ha establecido, pues se cree la “justicia pura”.<sup>59</sup>

Haciéndose eco de temas paulinos en la Carta a los Romanos (capítulo séptimo), Shakespeare nos introduce el conflicto de la voluntad. También Isabel, monja y hermana de Claudio, se debate entre querer y no querer: quiere el perdón para su hermano Claudio, no para el pecado. Isabel le dice a Angelo que él hubiera pecado igual, si hubiera estado en el lugar de Claudio, pero que éste hubiera sido más clemente, si ocupara el puesto de Angelo. Hay que ver el punto de vista del detenido, no sólo el del juez. De hecho, Angelo también sucumbe, seducido por la virtud de Isabel, y le propone a ésta que le ofrezca su cuerpo para salvar así a su hermano. Ella prefiere morir antes que ceder. Angelo se ve así arrastrado por las mismas pasiones que los demás, y tentado en mayor medida por su poder. Y también alude al conflicto de la voluntad: “queremos y no queremos”.<sup>60</sup>

En la obra también aparece la intercambiabilidad que el poder produce entre los diversos individuos. Cuando regresa el duque y se está fraguando el descubrimiento de quién es verdaderamente Angelo, se producen varios juegos de intercambios. Hay una

---

<sup>58</sup> William Shakespeare, *Medida por medida*, traducción de Ángel-Luis Pujante, Austral, Madrid, 2004, p. 51. Para la edición inglesa, véase la de Brian Gibbons, *Measure for Measure*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2006 [1991].

<sup>59</sup> William Shakespeare, *Medida por medida*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 129.

propuesta por parte del duque, quien todavía no se ha manifestado como tal abiertamente, de que se entregue la cabeza de un delincuente (Bernardino) en lugar de la del acusado. Pero el azar permitirá que sea otra cabeza, la de otro delincuente, Ragosin, que ha muerto hace poco, la que sea entregada. La falta que comparte Angelo con Claudio también va a ser provocada y descubierta. El duque trama un plan que comparte con Isabel para hacer creer a Angelo que se va a encontrar a solas con ella; pero, ataviada de manera que no puede ser reconocida, en lugar de Isabel se presenta Mariana, con quien Angelo no había acabado de llevar a buen término el matrimonio años atrás, lo cual constituye una ofensa.

El final es apoteósico. Una vez se descubre la falta de Angelo con Mariana, el tirano inmisericorde tiene que aplicarse la propia pena de muerte que él había decretado para Claudio. El duque, una vez se revela en medio del juicio, quiere aplicar ese criterio: “Angelo paga por Claudio, muerte por muerte”. Y concreta “Tardanza por tardanza, prisa por prisa, igual por igual, medida por medida”.<sup>61</sup> Finalmente, la clemencia no da lugar a la ejecución de Angelo.

La historia de *Medida por medida* nos ilustra sobre la intercambiabilidad del hombre, algo similar al “mal radical” de Arendt (que veremos con más detenimiento más adelante), intercambiabilidad que tiene una larga historia en Occidente y un punto de llegada catastrófico en Auschwitz. En este sentido, la figura de Rumkowski es una extraña combinación de “mal radical” y de “mal banal”. Podemos destacar en Rumkowski su carácter patético, al igual que en Eichmann al subir al patíbulo con su despedida ridícula, lo que daba en la obra de Arendt el primer sentido de “banalidad”: el carácter gris, mediocre, del personaje.<sup>62</sup> Arendt, en el postscriptum de su obra, afirmaba que Eichmann no podía ser un personaje de Shakespeare, porque no era un ser atraído por la maldad en sí misma: “Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth [...]. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso”<sup>63</sup>. Lo que marcaba a Eichmann era la falta de pensamiento, en un momento en que, por la normalización del crimen, “el mal, en el Tercer Reich, había perdido aquella característica por la que generalmente se le

---

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 148.

<sup>62</sup> Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. op. cit.*, pp. 381-382.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, pp. 433-434.



distingue, es decir, la característica de constituir una tentación”.<sup>64</sup> Dice Susan Neiman que esa es la gran aportación de Arendt al problema del mal en Auschwitz: es un mal sin motivos, y se pueden explicar los actos sin relación a las intenciones.<sup>65</sup>

Pero Levi nos ofrece una idea del poder un poco distinta a la que ha impuesto el análisis sobre Eichmann en los últimos decenios. La figura elegida de Shakespeare, Angelo, ya nos muestra ese matiz distinto. Rumkowski estaría más próximo a una figura mixta entre el mal banal y el mal radical. Rumkowski es símbolo de un esqueleto moral débil que permitió aceptar situaciones que poco a poco fueron conduciendo a Auschwitz, combinado con la seducción del poder y del prestigio que ha caracterizado Occidente. Por un lado, Rumkowski trató a los demás como superfluos, sustituibles, aunque él mismo también terminó siendo reemplazable, como los seres humanos que él pedía para mantener el gueto. Y, por otro lado, como Angelo, Rumkowski es también símbolo del hombre patético, que se cree divino, pero es humano. Y se otorga a sí mismo el dolor de soportar su infeliz tarea, su funesto hado. Pero recordemos también que incluso un personaje como Rumkowski, como figura, es símbolo de la creación más perversa del nazismo, lo que Levi consideraba, sobre todo a raíz del caso de los *Sonderkommandos*, como una creación diabólica del nazismo: cargar a la víctima con el mal en lo físico y en lo moral. Es ese carácter satánico el que Arendt rechazaba, aunque ella lo hacía en referencia a los grandes personajes más que al sistema en sí.

El pasaje que cita Levi de *Medida por medida* está en el contexto de la discusión sobre la ley, que Angelo interpreta como un espejo que ve los males futuros. Isabel, después del pasaje en cuestión, habla de la mujer en general como de un espejo, para referirse a la fragilidad. En cambio, Angelo veía la ley como un espejo, lo cual irónicamente se le aplica a él mismo. Levi dice que, en Rumkowski, como en un espejo, “nos reflejamos todos”.<sup>66</sup> Pero vale la pena reproducir toda la intervención de Isabel que, ciertamente, está supuesta en los comentarios de Levi:

Si pudiesen tronar los poderosos como hace Júpiter, Júpiter no tendría paz, pues el más miserable funcionario su cielo ocuparía para tronar. ¡Sólo para tronar! Cielo clemente, con tu rayo sulfúreo y acerado partes el roble nudoso y robusto antes que

---

<sup>64</sup> Hannah Arendt, *ibíd.*, p. 227.

<sup>65</sup> Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 2002, pp. 267-281.

<sup>66</sup> *I sommersi e i salvati*, *op. cit.*, p. 52.

el tierno mirto; mas el hombre, ese orgulloso revestido de breve y exigua autoridad, olvidando lo que más cree conocer, su esencia incorpórea, como un mono airado gesticula tan ridículo ante el cielo que hace llorar a los ángeles que, si pudieran, se reírían como mortales.<sup>67</sup>

La actitud de los hombres poderosos hace llorar a los ángeles y, si fuera posible, les haría también reír. Es de tragedia y de comedia al mismo tiempo. Pero Levi corta el texto; no habla de la risa, sólo del lloro. Primo Levi (lector de Rabelais, quien prefiere escribir más de la risa que de las lágrimas), dice que pertenece al hombre tanto el reír como el llorar, porque “es propio de la condición humana, el estar suspendido entre el fango y el cielo, entra la nada y el infinito”.<sup>68</sup> Pero, en relación a este texto de Shakespeare, Levi pone el énfasis en que el protagonista hace llorar. El ángel que llora recuerda al ángel de la historia, tal como lo describe Benjamin, en su famosa tesis IX sobre la historia, a partir del cuadro de Klee: “Angelus Novus”. Dice Benjamin:

Su rostro está girado hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.<sup>69</sup>

Benjamin expresa con una fuerza irresistible que hay que mirar la historia a contrapelo, porque todo triunfo sólo lo es a costa de una derrota: “no hay cultura que no sea un documento de barbarie”.<sup>70</sup> La historia puede ser vista como el progreso irresistible, pero también como catástrofe. La postura del ángel hacia atrás es la mirada hacia el pasado, a las ruinas de lo que fue, a los documentos de la barbarie. Por otro lado, está el viento irresistible, al que no se puede hacer frente, que arrastra al propio ángel. Mayorga dice: “Dos construcciones de la historia, -la historia como catástrofe y

---

<sup>67</sup> William Shakespeare, *Medida por medida*, op. cit., p. 76.

<sup>68</sup> Primo Levi, en “François Rabelais”, en *L'altrui mestiere*, op. cit., p. 17.

<sup>69</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, op. cit., pp. 44-45. La cursiva es del texto citado.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 42.

la historia como progreso- son puestas en constelación dialéctica”.<sup>71</sup> La historia, desde el punto de vista de los oprimidos, no es la historia del progreso con sus accidentes, sino la historia de los que han quedado tragados por los ideales que entienden el bienestar como sacrificio de la mayoría. Por ello, Auschwitz impone una nueva luz para mirar hacia atrás, a la lógica que lleva a la planificación y reducción de seres humanos a cosas, a la obediencia ciega que acarrea todo proceso tecnológico, cuando está desvinculado de lo moral. Como decía Adorno en *Minima Moralia*, “es innegable que los martirios y humillaciones nunca antes experimentados de quienes fueron deportados en vagones para los rebaños dan una inmensa y mortal luz sobre el pasado más lejano”.<sup>72</sup> Dejar el sufrimiento en el olvido, hacerse eco de los revisionismos o los blanqueamientos históricos es posibilitar que aquellos que fueron derrotados en la guerra acaben triunfando en las ideas y reforzando esa lógica del progreso que impone el olvido de su coste.

La historia de Rumkowski es también una historia sobre la inversión de aquello que el judío era para Occidente. Su carácter prismático es ahora devuelto hacia los asimiladores. El judío es así el espejo de una cultura que al querer eliminar al judío también se elimina a sí misma, porque en la imagen de lo Otro está ya lo Mismo. Se trata, pues, de la aplicación del principio ya ilustrado anteriormente: medida por medida. Dice Levi que la de Rumkowski es la condición humana en la que nos vemos todos, la de nuestra civilización occidental “que baja a los infiernos con trompetas y tambores”.<sup>73</sup> Sus oropeles son la “imagen distorsionada” de nuestros símbolos de “prestigio social”, de una civilización que busca el poder y el prestigio (en *Lilit*, hablaba de dinero en lugar de prestigio). En una expresión parecida, los *Archivos Israelitas*, en 1842, se quejaban de la imagen que de los judíos se daba en el teatro (incluyendo Shakespeare) y en las novelas, e insistieron en vano en decir: “nos caricaturizan, [...] nos desfiguran y [...] nos rodean de falsos oropeles”.<sup>74</sup> Levi devuelve la imagen de los judíos a quienes les habían expulsado de su identidad, mostrando que esa lógica de

---

<sup>71</sup> Juan Mayorga, *Revolución conservadora y conservación revolucionaria: Política y memoria en Walter Benjamin*, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona, Iztapalapa, México, 2003, p. 99. Sobre Benjamin y el Holocausto, hemos escrito en David Galcerà, *Holocausto y filosofía*, op. cit., pp. 63-74.

<sup>72</sup> En *Minima Moralia*, citado por José Antonio Zamora, *Theodor W. Adorno: pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid, 2004, p. 49.

<sup>73</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, op. cit., p. 60.

<sup>74</sup> León Poliakov, *Historia del antisemitismo: La Emancipación y la reacción racista*, op. cit., p. 135.

destrucción sobre lo Otro es la misma que puede acabar con lo Mismo. Primo Levi dice que olvidamos que afuera están las murallas del gueto. Nuestra fragilidad esencial es que pactamos con el poder, y olvidamos que en el gueto estamos todos, que afuera esperan los señores de la guerra, que nos espera el tren, como a Rumkowski, como al protagonista de *La noche de los gironinos*.

## 8. EXTENSIÓN DEL CONCEPTO “ZONA GRIS”

El capítulo tercero de *Los hundidos y los salvados* es indisociable del análisis de la zona gris. Pero, antes de pasar al análisis del tema de la vergüenza, conviene recapitular y tener presente otros usos que Levi hace del concepto “zona gris”,<sup>75</sup> lo cual, además, nos permitirá comprender mejor, al final de nuestra tesis, algunas derivaciones que ha seguido el referido concepto más allá de la obra de Primo Levi.

**1. Sentido estricto.** Levi se refiere a las situaciones internas en los campos de concentración nazis, a la zona de complicidad creada entre verdugos y víctimas, tal como la hemos visto en las páginas precedentes.

**2. Sentido abierto.** Levi también usa el término “zona gris” para referirse a las sociedades totalitarias o a los regímenes colaboradores, como en los casos de Francia o Italia, como ya hemos visto al referirnos al revisionismo y el negacionismo. También, en cierta manera, son colaboradores externos los Consejos Judíos y una figura como Rumkowski.

**3. Nuestras sociedades normales.** Levi era remiso a aplicar el análisis del Lager o el concepto “zona gris” a la sociedad normal. En Italia, algunos intentaron aplicar los ejemplos del Lager al estudio de las instituciones penitenciarias, los psiquiátricos y las fábricas. En *¿Qué cosa es la psiquiatría?*, Franco Basaglia se refería a *Si esto es un hombre*, al texto en que el autor pide que nos imaginemos un hombre en las condiciones del Lager, para referirse a las instituciones psiquiátricas, en concreto la de Gorizia, como un laboratorio social y biológico, estableciendo una comparación entre la alienación del hombre en el Lager y en un psiquiátrico. La comparación entre el

---

<sup>75</sup> Seguimos en líneas generales a Yannis Thanassekos, “«La zone grise», un concept problématique?”, en Philippe Mesnard - Yannis Thanassekos, *La zone grise: entre accommodement et collaboration*, op. cit., pp. 15 y ss.

manicomio y el Lager, a mitad de los años 60 del pasado siglo, era uno de los lugares comunes en Italia en el discurso de todos aquellos que querían dismantelar el primero como lugar de exclusión. El mismo Luigi Mariotti, socialista y ministro en el segundo gobierno de centro-izquierda liderado por Aldo Moro, usaba estos términos.<sup>76</sup> En una intervención, en un centro de donantes de sangre, el 20 de septiembre de 1965, Mariotti dijo que los hospitales psiquiátricos eran parecidos al Lager alemán, “verdaderos y propios círculos dantescos”. Un año antes, Angelo Del Boca había publicado un libro-encuesta que llevaba por título *Manicomi como e Lager*. Al año siguiente, aparecía la ya mencionada publicación de Basaglia con un prefacio de Mariotti. El volumen contiene también un importante ensayo de Goffman, de título: “La carrera moral del enfermo mental”, con un largo comentario de Basaglia. La traducción italiana del ensayo de Goffman va acompañada de una frase de Primo Levi del último capítulo de *Si esto es un hombre*, aquella en la que Levi hablaba de la reducción del hombre a cosa. Goffman dice que la “carrera moral” del paciente ha sido un proceso gradual de exclusión.<sup>77</sup> Levi se mostró cauteloso con todas esas comparaciones entre el Lager y el hospital psiquiátrico. En una entrevista de fecha 26 de julio de 1986, Levi se refirió explícitamente a Basaglia, y dijo que la comparación con el Lager sólo puede serlo “como metáfora, como alusión”.<sup>78</sup> En el Lager, los abusos formaban parte de lo cotidiano. En el psiquiátrico, al menos en teoría, no hay esa finalidad.

En una entrevista, en septiembre del mismo año, Levi dijo que el Lager era un *unicum* en la historia. Sin embargo, al referirse a las Brigadas Rojas, establecía paralelismos con las SS, ya que podían producir una marea de barbarie.<sup>79</sup> En estas últimas afirmaciones había también algo personal, ya que, en aquellos años, varios conocidos de Levi fueron golpeados por las Brigadas Rojas en Turín. Levi compara así el lazo de complicidad que las Brigadas Rojas pretendían crear con la complicidad que creaba la violencia en la zona gris. Por otro lado, en Italia, el funcionamiento de las fábricas también era comparado con el funcionamiento del Lager. Levi reconoce que la

---

<sup>76</sup> Sobre el carácter de experimento de Auschwitz y sus aplicaciones, como la que estamos comentando, véase Massimo Bucciantini, *Esperimento Auschwitz*, Einaudi, Torino, 2011. La edición incluye una versión en inglés.

<sup>77</sup> *Che cos'è la psichiatria?* (a cargo de Franco Basaglia), Baldini & Castoldi, Milano, 1997. Esta edición de 1997 incluye un nuevo prefacio del mismo Basaglia, pero no incluye el de Mariotti. Sobre este tema en concreto, véase Massimo Bucciantini, *Esperimento Auschwitz*, *op. cit.*, pp. 69-99.

<sup>78</sup> Citado por Massimo Bucciantini, *Esperimento Auschwitz*, *op. cit.*, p. 87.

<sup>79</sup> Véase *ibíd.*, pp. 88-89.

estructura de dominio, tanto desde la empresa, como desde la estructura sindical, funciona a veces como si de una zona gris se tratara.<sup>80</sup> El poder se ejerce siempre buscando la colaboración de los dominados, para que así unos sean privilegiados a costa de prolongar el poder sobre otros. A lo que se niega el escritor turinés es a homogeneizar el Lager y la sociedad.

**4. Sentido metafísico: “zona gris” como condición humana.** Primo Levi llegaba al análisis de la zona gris a partir de los casos de hombres como Wirths o Meyer, quienes le hicieron ver que los verdugos estaban hechos de la misma pasta que los prisioneros. Por un lado, tenemos la “zona gris”, entendida como una condición ambiental; y, por otro lado, “hombres grises”. Esto no es de extrañar: para Levi, ambas dimensiones no son contradictorias. Desde *Si esto es un hombre*, Levi consideró el Lager como un gran experimento social que moldea al hombre en condiciones extremas, pero siempre tuvo presente el carácter gris de muchos de los que ejercían el poder, fueran hombres de un lado del cerco o del otro. Pero el uso de “gris”, para referirse a personas, se presta a que se diluyan las diferencias entre unos y otros, algo sobre lo cual advertía ya Levi.

Y hubo un caso clave que fue un abuso del concepto: el de Kurt Waldheim, quien fue secretario de las Naciones Unidas desde 1971 hasta 1981, y elegido en 1986 para ser presidente de Austria. Kurt Waldheim fue acusado por su participación en la Wermath y las SS en Yugoslavia. También aparecieron rumores sobre su participación en la deportación de los judíos de Salónica. El contexto del caso de Waldheim hay que situarlo en el de una cultura de la victimización en Austria, donde muchos se declararon como víctimas, en primer lugar, del nazismo y, en segundo lugar, de los judíos. Waldheim, recordando las palabras de Améry, intentaba superar el pasado, apelando al sufrimiento de la humanidad y a la tolerancia, al tiempo que se quejaba de los lamentos y del resentimiento de los judíos: “El pueblo judío ha sufrido más que muchos otros pueblos en esta tierra. Yo estoy afectado por este sufrimiento. Pero otras personas, como los austriacos, han llevado también su sufrimiento –no sólo su culpa- en la

---

<sup>80</sup> Entrevista de Virgilio Lo Presti, “Tornare, mangiare, raccontare”, en Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, op. cit., pp. 48-49. Levi dice que en el Lager se llevaba al extremo la estructura de toda sociedad en que siempre hay privilegiados. En entrevista con Milvia Spadi, Levi rechaza lemas del 1968 que equiparaban la policía con las SS, aunque reconocía una similitud, pero había una diferencia: cuando la cantidad de violencia se convierte ya en una cualidad en el Lager. Más adelante, admite que en toda estructura hay una especie de zona gris, como en una fábrica, poniendo el ejemplo de la FIAT. Véase “Capire e far capire”, en Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, op. cit., p. 242-259.

historia común de la humanidad”.<sup>81</sup> Entrevistado por Gitta Sereny,<sup>82</sup> el antiguo secretario de las Naciones Unidas declaró que el saber lo que sucedía durante los años del nazismo no implica culpabilidad si uno no pudo evitar su participación en el mal, fruto de la depravación humana, comparando algunos hechos de los nazis con otros de los aliados y con sucesos de aquellos días.

En Italia se escribieron numerosos artículos en la prensa sobre esta cuestión. En una entrevista del 12 de junio de 1986, en *La Repubblica*, titulada “La via del perdono passa da Vienna”, Giorgio Bocca intentó exonerar a Waldheim usando el concepto “zona gris”, cuando apenas acababa de aparecer en las librerías *Los hundidos y los salvados*.<sup>83</sup> Bocca pedía dejar atrás el punto negro de una sociedad en la que el sistema burocrático permite esas acciones de las que uno después se arrepiente. No son de extrañar esas palabras en Bocca, ya que él mismo había estado en la órbita del fascismo italiano (después fue partisano y, en los días de esta polémica, era acusado de antisemita). Estas palabras aparecieron en la prensa el mismo día en que Levi presentaba su libro en Milán, en la librería de Einaudi. Alguien se levantó enseñando el periódico, con el artículo de Bocca, e interrogando a Levi sobre ello. Esta situación provocó un gran desasosiego en Levi, quien dijo que Bocca había torcido sus palabras.<sup>84</sup> Alessandro Garrone, quien fue clave para la publicación de la primera obra de Levi, rechazó esa identificación en un artículo de *La Stampa*, diciendo que Levi distingue “lo que es el blanco y el negro en el universo concentracionario. Y también fuera de él, en toda nuestra historia reciente”.<sup>85</sup>

Las referencias de “gris” a Wirths o Meyer (junto al hecho de colocar en la zona gris a Muhsfeld) por parte de Levi, o la referencia de Bocca a Waldheim, han posibilitado que, en numerosas ocasiones, la zona gris de Levi y la banalidad del mal de Arendt sean usadas como expresiones equivalentes: como han hecho, entre otros, Browning o Agamben, desplazando el gris de la “zona” al carácter gris de los individuos. Sobre ello volveremos en la parte de final de nuestra tesis.

---

<sup>81</sup> Citado por David Art, *The Politics of the Nazi Past in Germany and Austria*, op. cit., p. 122.

<sup>82</sup> Gitta Sereny, “Kurt Waldheim’s Mental Block”, en *The German Trauma: Experiences and Reflections 1938-2001*, Penguin Books, London, 2000, pp. 247-261.

<sup>83</sup> Al respecto, véase Alberto Cavaglioni, “La mer fermée”, en Philippe Mesnard - Yannis Thanassekos, *Primo Levi à l’oeuvre: La réception de l’oeuvre de Primo Levi dans le monde*, op. cit., pp. 39-56.

<sup>84</sup> Al respecto, véase Thomson, *Primo Levi*, op. cit., pp. 506-507.

<sup>85</sup> “Le opinioni di Waldheim il «grigio””, en *La Stampa*, 14 de junio de 1986.

## **CAPÍTULO VII. DESPUÉS DEL “MÁS ACÁ DEL BIEN Y DEL MAL”: SOBRE LA VERGÜENZA**

El capítulo primero de la última obra de Levi, *Los hundidos y los salvados*, trataba del recuerdo de los ultrajes. Las Erinias no sólo persiguen al culpable, sino también a la víctima, al negar la paz al atormentado. La esencia de la zona gris consistía en que eran los verdugos quienes arrastraban a las víctimas en su caída. La descarga de culpa y responsabilidad que el verdugo efectuaba sobre la víctima lleva a que el sentimiento de culpa producido en ella aflore con el transcurso del tiempo, cuando la liberación ya pertenece al pasado. Es lo que Levi, en general, subsume bajo el título “vergüenza”.

Entrar en el análisis de la zona gris y, ahora, en el de la vergüenza, conlleva, también, hacer un análisis de la memoria del testimonio frente a la del verdugo. Como en la zona gris, conviene establecer los contornos, reconocer los matices, luchar contra las confusiones que borran las diferencias. De lo contrario, al igual que la zona gris asimilaba a sus víctimas, el sentimiento de vergüenza y de culpa puede asimilar al superviviente después del Lager. Así, el análisis que Primo Levi lleva a cabo cuarenta años después de su experiencia en Auschwitz es consecuencia del contagio del Lager, pero al mismo tiempo es una batalla para que ese contagio no acabe con la derrota final de la víctima. El mal ya está hecho, es “irrevocable”, dice Levi en varias ocasiones. Pero queda luchar contra su poder, defenderse de él, mitigar el rompimiento del mundo que ocasiona.

### **1. LO QUE QUEDA DE AUSCHWITZ: EL HOMBRE Y LA VERGÜENZA**

Levi centrará su análisis de la vergüenza en tres aspectos: la vergüenza del mundo, la vergüenza del sujeto por no resistir y, finalmente, la vergüenza del sujeto por la falta de solidaridad y la posibilidad de que su supervivencia se deba a la muerte de otro. La vergüenza del mundo sirve como introducción al tema en general, pues se trata de lo que queda después, de lo que sobrevive al hombre después de Auschwitz. Pero también cerrará el capítulo, no sólo para hablar de la situación post-Auschwitz, sino también como una reflexión actual, advirtiendo de peligros futuros.



## 1.1. La responsabilidad que devuelve la vergüenza

Levi habla del sentido de liberación como “sentirse responsables”. Esa vuelta a la responsabilidad conlleva también el despertar de otros sufrimientos que en el Lager se habían dejado en un segundo plano: la ausencia de la familia, el dolor alrededor, la soledad, etc.; es decir, aquellas cosas en las que Levi cifraba la dignidad y cuya ausencia llevaban al hombre a perderse a sí mismo. Pero la recuperación de estos sentimientos naturales era algo muy breve, relegado a hombres “simples”. La mayoría sentían una angustia que se superponía a ese sentimiento de recuperar la dignidad perdida. Al abordar el tema del ultraje que permanece en la víctima, Levi, una vez más, quiere romper con los estereotipos como una forma más de simplificación. Una vez liberados, los hombres vuelven a ser responsables y vuelven a la vida con los parámetros humanos y morales de antes de entrar en el “más acá del bien y del mal”; sienten que lo que queda es la vergüenza que describió Levi unos 25 años antes en *La tregua* (de hecho, dice Levi, las palabras que cita de su obra fueron escritas ya a finales de 1947). Es este efecto el que los cadáveres amontonados y los moribundos produjeron en los liberadores, un efecto parecido al que sintieron los liberados entonces, y absolutamente distinto, por su ausencia, al de los alemanes:

No nos saludaban, no sonreían; parecían oprimidos, más que por la piedad, por una timidez confusa, que sellaba sus bocas, y cautivaba sus ojos sobre el espectáculo funesto. Era la misma vergüenza bien conocida por nosotros, aquélla que nos sumergía después de las selecciones, y cada vez que tocaba asistir o soportar un ultraje: la vergüenza que los alemanes no conocieron, aquélla que el justo prueba delante de la culpa cometida por otro, y le remuerde que exista, porque ha estado introducida irrevocablemente en el mundo de las cosas que existen, y porque su voluntad ha sido nula o escasa, y no ha sido capaz de defensa.

Así, también para nosotros, la hora de la libertad sonó grave y cerrada, y nos llenó el ánimo a la vez de gozo y de un doloroso sentido de pudor, por el cual hubiéramos querido lavar nuestras conciencias y nuestras memorias de la suciedad que había en ellas; y de pena, porque sentíamos que esto no podía suceder; que nunca podría ya suceder nada tan bueno y tan puro para cancelar nuestro pasado, y que los signos de la ofensa quedarían en nosotros para siempre, en los recuerdos de quienes las vivieron, y en los lugares donde sucedieron, y en los relatos que hiciéramos de ellas. Pues –y éste es el terrible privilegio de nuestra generación y de mi pueblo- nadie ha podido comprender mejor que nosotros la naturaleza incurable de la ofensa, que se extiende como un contagio. Es una necedad pensar que la justicia humana pueda extinguirla. Es una fuente de mal inagotable: destroza el alma y el cuerpo de los hundidos, los apaga y los hace abyectos; reverdece en infamia sobre los opresores, se perpetúa en odio en los supervivientes, y pulula de

mil maneras, contra la misma voluntad de todos, como sed de venganza, como quebrantamiento moral, como negación, como cansancio, como renuncia.<sup>1</sup>

Los soldados rusos que liberaron Auschwitz, y que en *La Tregua* son descritos como cuatro jinetes del Apocalipsis, les miraban a ellos, los prisioneros, pero no hablaban: el espectáculo provocaba en ellos la impotencia de quienes, al contrario de los jinetes del último libro de la Biblia, se encuentran con que nada hay que juzgar, o al menos no saben cómo. Era la misma vergüenza que sentían los reclusos, la que sintieron Primo y Alberto en la ejecución del “último”. Se trataba de una vergüenza que había sido introducida en el mundo de manera irrevocable. Esta idea de la vergüenza, que afecta a una generación y a un pueblo, constituye el momento de transición entre *Si esto es un hombre* y *Los hundidos y los salvados* en el desarrollo de la teoría del contagio como factor explicativo de la vida en el Lager y de la zona gris.

Dice Levi que muchos, como él, durante la prisión y después, “habían experimentado «vergüenza», es decir, sentido de culpa”.<sup>2</sup> Sin embargo, en aquellos días en el Lager, sólo en momentos excepcionales de descanso, como algunos domingos, los momentos previos al sueño o los pasados en los refugios ante los bombardeos, podían medir su envilecimiento. Levi también pudo experimentar una “vergüenza indeleble” en el laboratorio, al tener una situación de distanciamiento, ante Pannwitz y ante las chicas que trabajaban allí. En ambos casos, había una mirada del otro, a través del cristal, que coincidía con el reflejo que de sí mismo veía el recluso. Como dice Michael L. Morgan, parece éste un tipo de vergüenza justificado, si entendemos vergüenza en el sentido de verse deshumanizados, algo en lo que coinciden tanto la mirada del verdugo como la de la víctima.<sup>3</sup> Es una vergüenza parecida a la que describe Levinas, la de sentirse como si uno estuviera asistiendo al propio hundimiento.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Primo Levi, *La tregua*, Einaudi, Torino, 1997 [1963], pp. 10-11.

<sup>2</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>3</sup> Véase Michael L. Morgan, *Shame*, Routledge, New York and London, 2008, pp. 22 y ss. El libro de Morgan es una reflexión sobre la relación entre la vergüenza y los genocidios. Defiende la vergüenza, como vergüenza global, como forma de provocar una reacción del espectador de los genocidios. Los casos más comentados son los del genocidio de los judíos y el de Ruanda.

<sup>4</sup> Véase Emmanuel Levinas, *De la evasión*, traducción de Isidro Herrera, Arena Libros, Madrid, 1999 [1935], con introducción y notas de J. Rolland.

Ahora, tras la liberación, volvía ese sentimiento que coincidía con la libertad recién conquistada, con el recuerdo de la dignidad perdida, pero también con el hecho de que ellos habían colaborado en su deshumanización: todos habían robado, aunque fuera a “los otros”, y sólo unos pocos, según Levi, lo hicieron con los propios, aunque eso no impedía sentir esa vergüenza. Asimismo todos habían soportado cosas que no hubieran soportado en situaciones normales, porque el “parámetro moral había cambiado”.<sup>5</sup>

Tal vez, el desajuste entre los parámetros morales normales y cómo habían vivido en el Lager fuera la causa de numerosos suicidios después de la liberación. En el Lager, se producían relativamente pocos. Hay diversos motivos para explicarlo, según Levi. La primera razón es que el suicidio es algo humano, pero el campo es precisamente el lugar donde no hay vida humana, sólo vida animal. Por tanto, el escaso número de suicidios es, una vez más, la prueba de la pérdida de humanidad. En segundo lugar, faltaba tiempo para pensar en la muerte: su inminencia es precisamente lo que alejaba la idea del suicidio, ya que había que pensar en sobrevivir. Finalmente -y esta es una razón importante para explicar la poca frecuencia del suicidio en el Lager, pero sí el más numeroso suicidio post-Lager-, según Levi, el suicidio nace, generalmente, de un sentimiento de culpa. Dice Levi: “no necesitábamos castigarnos con el suicidio por una (verdadera o presunta) culpa que estábamos ya expiando con nuestros sufrimientos diarios”.<sup>6</sup>

Pero la experiencia, posterior al Lager, de angustia, vergüenza y culpabilidad es la que lleva al suicidio.<sup>7</sup> El suicidio sería la última evasión posible para aquellos en los que el Lager seguía perviviendo en su memoria. Una de las peores consecuencias, uno de los efectos mejor logrados, del nazismo y del Lager es que muchas veces acabaron triunfando allí donde parecía que fracasaron. La pretensión de algunos dirigentes nazis de que los judíos habrían de matarse a sí mismos, suicidarse, para resolver el “problema hebreo”, consiguió sus efectos más allá del Lager.

---

<sup>5</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>7</sup> Levinas ha desarrollado estos temas en su fenomenología. El encadenamiento al cuerpo lleva a Levinas al análisis de la angustia, la vergüenza y la evasión. *De la evasión*, *op. cit.* Véase la exposición de Reyes Mate en *Memoria de Auschwitz*, *op. cit.*, pp. 38 y ss.

## 1.2. El desajuste entre el “más acá del bien y del mal” y el “después del más acá del bien y del mal”

Antes de entrar en un análisis más pormenorizado del tema de la vergüenza, hay una cuestión previa que cabe dilucidar ahora. El sentimiento que describe Levi, ¿se trata de vergüenza o de culpa? El escritor, más adelante, en la misma obra, dice que habló de vergüenza, pero que también era una simplificación.<sup>8</sup> Y era simplificar porque no era fácil describir el sentimiento que experimenta el superviviente, un sentimiento que a veces Levi expresa como vergüenza, pero otros como culpa.

Primo Levi, por lo general, habla de vergüenza en el título y en la clasificación que establece en el capítulo tercero de *Los hundidos y los salvados*. Sin embargo, las fronteras no son tan nítidas. Tras citar el texto de *La tregua*, Primo Levi dice que “muchos han experimentado «vergüenza», es decir, sentido de culpa”.<sup>9</sup> Un poco después, dice el autor que ese sentimiento “puede que no fuera exactamente vergüenza, pero era percibido como tal”.<sup>10</sup> Y, tras referirse a los casos excepcionales en que algunos privilegiados habían podido tener ocasión de hacer algo contra los opresores, refiriéndose por contraste a quienes no lucharon, Levi iguala vergüenza y culpa, al decir que “el sentimiento de vergüenza y culpa que coincidía con la libertad reconquistada era muy complejo”.<sup>11</sup> Al hablar de la desposesión, de la humillación de los reclusos, Levi dice: “habíamos estado viviendo durante meses y años de aquella manera animal, no por propia voluntad, ni por indolencia ni por nuestra culpa”.<sup>12</sup>

Después, cuando pasa al análisis más concreto de los tres tipos principales de vergüenza, al preguntarse por la naturaleza de lo que queda en el superviviente que no ha resistido, éste se cuestiona: “¿qué culpa?”,<sup>13</sup> para concluir que en el plano racional no hay de lo que avergonzarse. El tema de haber fallado en la solidaridad es introducido como una autoacusación o acusación “más realista”.<sup>14</sup> En un episodio en que, como veremos, Levi no comparte el agua con otro prisionero, dice que se sintió culpable, y se pregunta si está justificada la vergüenza del “después”, que también sentía entonces.

---

<sup>8</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, op. cit., p. 128.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 63.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, pp. 63-64.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 65.

<sup>12</sup> *Ibíd.*

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 66.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 67.

Cuando habla del sentimiento de estar vivo en lugar de otro, se pregunta si se avergüenza, y dice que es algo que le remuerde y que busca justificación, aunque se siente inocente. Y dice Levi que “casi todos se sienten culpables de omisión” en la ayuda al otro.<sup>15</sup> Finalmente, al autor habla de la vergüenza del mundo ante Auschwitz. Pero, para referirse a un sentimiento similar, en el capítulo “Cromo” de *El sistema periódico*, el autor, como ya vimos, hablaba de la experiencia de sentirse culpable de ser hombre porque éste había sido capaz de edificar Auschwitz.

Levi, pues, no distingue de manera sistemática entre culpa y vergüenza. Que esta distinción no está establecida de manera sistemática es evidente en otros lugares, como en la entrevista “Le parole, il ricordo, la speranza” (1984), en la cual Levi habla de culpa para resumir lo que en el capítulo tercero de *Los hundidos y los salvados* establece en general como vergüenza; y se refiere a la “vergüenza del mundo” empleando el término “corresponsabilidad”. En la misma entrevista, dice Primo Levi que ser superviviente no es contradictorio con el sentido de culpa.<sup>16</sup>

Ruth Leys, en *From Guilt to Shame: Auschwitz and After*, considera que en el estudio del Holocausto se ha pasado del énfasis en el sentimiento de culpa en el superviviente al énfasis en el sentimiento de vergüenza. Leys considera que esta deriva se explica como consecuencia de pasar de un paradigma intencionalista y cognitivista, que explica la culpa como imitación e identificación inconsciente con el agresor y que pretende llegar a la comprensión del problema, a otro paradigma no intencionalista y anticognitivista, el cual se centra en el carácter mimético de la acción en la que el sujeto se ve como actor desde una posición externa, sin poder llegar a hacer comprensible el origen del problema.<sup>17</sup> Seguimos a Leys en lo que sigue, lo cual nos permitirá situar

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>16</sup> En la entrevista explica Primo Levi que de alguna manera también habían colaborado. Él mismo aceptó trabajar en la Buna. Pero no se trata de la culpa que deberían sentir los verdugos. No puede explicarse la culpa, pues, como una identificación con el verdugo. Era la sensación de que no siempre murieron los peores, más bien lo contrario. Entrevista de Marco Vigevani, “Le parole, il ricordo, la speranza”, en Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, *op. cit.*, pp. 217-218.

<sup>17</sup> Véase Ruth Leys, *From Guilt to Shame: Auschwitz and After*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2007. El *Posttraumatic Stress Disorder (PTSD)* fue incorporado en el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-III)* en 1980, en el cual los sentimientos de culpa del superviviente fueron considerados un síndrome característico. Pero en el manual revisado de 1987 (*DSM-III-R*), la Asociación Americana de Psiquiatría consideró el sentimiento de culpa como un rasgo asociado y no un rasgo que marque un criterio distintivo. Y en la revisión para la siguiente edición de 1994 (*DSM-IV*) sólo uno de los artículos trataba sobre el tema. Poco a poco, el sentimiento de culpa desaparece de los criterios de diagnóstico para el *PTSD*.

algunas de las líneas a tratar en este capítulo, así como entender mejor, más adelante, algunas lecturas de Levi desde teorías del trauma y desde Giorgio Agamben.

El primer modelo, el cognitivista e intencionalista, se había basado en la identificación inconsciente con el agresor, teoría que surge a partir de Freud y que fue desarrollada por su hija Anna y por Sandor Ferenczi. A grandes trazos, éste fue el modelo seguido por los teóricos del síndrome de culpa del superviviente, como Bettelheim. Las dificultades surgían de la conciliación entre el sentimiento de culpa y la teoría freudiana del deseo. Robert Jay Lifton rechazó las explicaciones freudianas de la culpa basadas en los instintos agresivos y sexuales, tanto en el complejo de Edipo como en el instinto de muerte. La identificación no se produce respecto al agresor, sino respecto a la víctima que no sobrevive, la cual deja a todo superviviente con una versión “intra-psíquica” del desgarramiento del mundo que Lifton cataloga como una “herida en el orden del ser”<sup>18</sup>. El sentimiento de culpa (entendido en un sentido más cercano a la responsabilidad) surge por la imagen internalizada de la mirada acusadora de los que han muerto. Ello no quita que Lifton también entienda que la ira que se dirige hacia uno mismo sea creadora del sentimiento de culpa, y que también puede haber identificación con el agresor. Pero no estaba ahí el énfasis.

En los años 80, los avances de la neurobiología también provocan que las teorías del trauma se centren en la imagen grabada en la mente del superviviente, dominando la discusión americana sobre el trauma, en un modelo que tiene rasgos más miméticos, pero menos intencionales y cognitivos. Caruth, Besel Van der Kolk y otros tomaron la noción de la imagen traumática, concebida como una memoria icónica que alcanza a la víctima en la forma de flashbacks, sueños y otras repeticiones intrusivas, pero dejaron de lado el tema de la identificación. Lo decisivo ahora es que, en este paradigma, no puede haber testimonio de los hechos en el momento en que ocurrieron. No hay puente entre memoria traumática y memoria narrativa. Como veremos, esta será la postura de algunos teóricos del trauma, como Cathy Caruth, en una línea que nos conducirá hasta Giorgio Agamben.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Robert Jay Lifton, *Death in Life: The Survivors of Hiroshima*, Penguin Books, London, 1971 [1967], p. 523.

<sup>19</sup> Véase también Ruth Leys, *Trauma: A Genealogy*, University of Chicago Press, Chicago and London, 2000. En esta obra Leys analiza ampliamente las dos tendencias mencionadas a la hora de explicar el trauma del superviviente y sus sentimientos de vergüenza y culpa. En los dos últimos capítulos expone de forma amplia la deriva sobre el trauma a partir de las teorías neurobiológicas y la crisis de la representación del trauma como consecuencia de esas teorías. Para las posturas de Caruth, Van der Kolk y

En el terreno ético, filósofos como Bernard Williams también han insistido en la vergüenza en detrimento de la culpa como tema o motivo ético.<sup>20</sup> Pero el libro fundamental, en el debate y oposición cultural entre culpa y vergüenza, es el libro de Ruth Benedict, *El crisantemo y la espada* (1946). La antropóloga dividía las culturas en culturas de la vergüenza y culturas de la culpa, aunque las bases de esta distinción ya estaban apuntadas por Margaret Mead.<sup>21</sup> El rasgo principal diferenciador entre culpa y vergüenza consiste en que las “culturas de la vergüenza” se apoyan en “sanciones externas” para el comportamiento, no sobre una sanción interna de pecado, como en las verdaderas “culturas de la culpabilidad”. La vergüenza “requiere un público imaginario. La culpabilidad, no.”<sup>22</sup> Esta distinción fue aplicada al estudio de la filosofía y cultura griegas en 1951 por E.R. Dodds, con gran influencia de Nietzsche, en *Los griegos y lo irracional*<sup>23</sup>.

Generalmente, la distinción entre culpa y vergüenza se ha trazado a partir de diferenciar en el super-yo entre un ideal del yo mismo y un ideal de lo que los otros esperan del sujeto, con una sanción interna cuando no se consigue lo primero y una sanción externa cuando no se consigue lo segundo; es decir, sentimiento de culpabilidad en el primer caso y de vergüenza en el segundo. Un segundo elemento importante de distinción consiste en que la culpa afecta a la acción, mientras que la vergüenza afecta al *self*. Pero, como señala Cairns, “es demasiado simple decir que la vergüenza puede reducirse a una respuesta a sanciones externas; en cada caso la vergüenza es una

---

similares, véase Cathy Caruth (ed.), *Explorations in Memory, op. cit.*; Cathy Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, the Johns Hopkins University Press, Baltimore & London, 1996; Shoshana Felman and Dori Laub, *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, Routledge, New York & London, 1992.

<sup>20</sup> Williams apunta a la vergüenza como forma en que los griegos dirimían sus dilemas éticos. Williams distingue entre una cultura de la vista (vergüenza) y una del oído (culpa) como la hebrea. Bernard Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley- Los Angeles- London, 2008 [1993].

<sup>21</sup> Sobre este tema, véase la extensa introducción de Douglas L. Cairns en *Aidós*, Clarendon Press, Oxford, 2002 [1993], pp. 1-47.

<sup>22</sup> Ruth Benedict, *El crisantemo y la espada: Patronas de la cultura japonesa*, traducción de Javier Alfaya, Alianza, Madrid, 2011 [1946], 3ª ed., p. 268. Véase, especialmente, pp. 266-272, en el capítulo “El dilema de la virtud”. La obra fue encargada por el gobierno estadounidense para estudiar la incomprensible conducta del enemigo japonés en la Segunda Guerra Mundial.

<sup>23</sup> E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, traducción de María Araujo, Alianza, Madrid, 1986 [1951], 3ª ed. El capítulo segundo se titula así. “De una cultura de la vergüenza a una cultura de la culpabilidad”. En la nota 106 del texto, Dodds se refiere a Benedict cuando dice que somos hijos de una cultura de la culpa (*op. cit.*, p. 37). Esta distinción ha sido criticada por Douglas L. Cairns en *Aidós (op. cit.)*, su monumental obra sobre la vergüenza entre los griegos: en el mundo griego la relación entre culpabilidad y vergüenza es una zona de trazos difíciles.

cuestión de juzgar a sí mismo el self en términos de algún ideal que es el propio”.<sup>24</sup> Y ello tanto puede ser ante una audiencia real, como ante una audiencia imaginada por el sujeto, independientemente de que los ideales sean externos o no, ya que pueden estar interiorizados, al igual que la audiencia puede ser una proyección de aquellos valores internos. Una pequeña diferencia, admite Cairns, estaría en el distinto énfasis en el sujeto y en la acción: “Yo no debería haber hecho esto” (vergüenza) y “Yo no debería haber hecho *esto*” (culpa).<sup>25</sup> En el primer caso, se enfatiza más la responsabilidad, el sujeto como factor decisivo, y no el hecho en sí que puede escapar a las posibilidades de control del yo. Pero no deja de ser una distinción tenue y teórica.

Langer rechaza el sentimiento de culpa, pues entiende que, de lo contrario, nos fijaríamos más en los conflictos internos de la víctima que en la culpa objetiva del verdugo,<sup>26</sup> lo cual sería caer en la trampa del opresor, arrojando sobre la víctima la carga de los crímenes y alargando en el tiempo la ofensa. Leys, por su parte, recuerda que, para Freud, la culpa puede referirse a las intenciones: se puede vivir como si se hubiera cometido el acto en los casos fallidos de agresión contra otros prisioneros. Levi, apunta Leys, no negaba la mimesis o identificación con el opresor, lo cual explicaría la mezcla de vergüenza y de culpa.<sup>27</sup>

Sin negar el valor de estos análisis, creemos que la clave de la lectura de este capítulo de Levi y sus vacilaciones al hablar de la vergüenza y la culpa se encuentra en otro lugar. El análisis hacia atrás que el superviviente acomete se hace en la confrontación de dos sistemas de valores, y con dos públicos. Al describir la vergüenza en general, Levi se refiere a ese cambio de parámetros que a los prisioneros les hacía vivir de manera distinta. También en la entrevista antes referida sobre la vergüenza y la culpa, Levi sitúa su análisis en la situación del “más acá del bien y del mal” de

---

<sup>24</sup> Douglas L. Cairns, *Aidós*, *op. cit.*, p. 16. Cairns se refiere a análisis como los de Tomkins y Edgwick que consideran que la vergüenza se opone a la culpa en el sentido de que la vergüenza tiene que ver con el *self*, con “quien eres”; la culpa tiene que ver con las acciones, con “lo que haces”.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 25.

<sup>26</sup> Sobre la postura de Lawrence Langer, véase Ruth Leys, *From Guilt to Shame: Auschwitz and After*, *op. cit.*, pp. 17-24. De Lawrence L. Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*, Yale University Press, New Haven and London, 1991; Lawrence L. Langer, “Legacy in Gray”, en Roberta S. Kramer (ed.), *Memory and Mastery*, *op. cit.*, pp. 197-216.

<sup>27</sup> Leys también se refiere a los análisis de Sue Miller, quien observó los casos de prisioneros que contemplaban los malos tratos a otros y entonces se sentían mal por actos menores o por deseos. Ruth Leys, *From Guilt to Shame: Auschwitz and After*, *op. cit.*, pp. 131-132. Leys analiza el tema de la zona gris y la vergüenza, y es especialmente crítica con Giorgio Agamben, sobre lo cual volveremos más adelante. Véase “The Shame of Auschwitz”, en Ruth Leys, *From Guilt to Shame: Auschwitz and After*, *op. cit.*, pp. 157-179.



Auschwitz. La exposición de este capítulo es, pues, una reflexión sobre el juicio que se lleva a cabo sobre uno mismo al volver la vista atrás, contraponiendo los valores morales de antes en el Lager con los de ahora.

Levi, en el análisis de la zona gris, observaba y pedía al lector la suspensión del juicio para los integrantes de la zona gris. El peso de la prueba en el juicio recae ahora sobre el propio autor, tal vez porque, sin ser un ejemplar representativo de la zona gris, estuvo allí. El que acusa es tanto la misma víctima que ha sobrevivido como el lector. El lector pregunta: “¿por qué no actuaste así?”, en referencia a otros que sí resistieron. Se juzga desde fuera, desde el “después”, según el código moral de ahora y no según el de entonces.<sup>28</sup> Los valores morales del “después” son, en realidad, los de “antes” del “más acá del bien y del mal”. Para la víctima, en cambio, los valores con que se mira son los del “después” del “más acá del bien y del mal”, en que el “después” no es el de la inmediatez de quien no ha pasado por el Lager, sino el que supone haber pasado por un lugar donde había que colgar esos valores morales en la entrada. El “antes” y el “después” de Auschwitz marcan así una cesura en la hora del juicio, la cual también divide a la audiencia, al superviviente y al público o lector. Pero el superviviente vive esos valores y auditorios de manera cruzada, confusa. De ahí que las categorías de culpa y vergüenza no puedan distinguirse nítidamente, porque tal vez esa confusión no sea un error de expresión, sino el estado real de un conflicto interno difícilmente resoluble. El análisis de Levi da testimonio de ello.

## **2. SOBREVIVIR NO ES RESISTIR**

Dice Levi que quien ha luchado contra esa maquinaria que introduce la culpa en el mundo se siente a salvo de la vergüenza, o al menos experimenta otra distinta. Y pone a salvo los que “tuvieron la fuerza y la posibilidad de luchar dentro del Lager”.<sup>29</sup> Se trata de los resistentes, los que cambiaban los números de las listas y así condenaban a los Kapos violentos, o los que introducían explosivos. Pero en Auschwitz las cosas no

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 64.

eran como en otros campos: allí, cuando Levi llegó, el 95% de los presos eran judíos, y la red de resistencia era muy embrionaria.

Ya en un escrito de mediados de 1965, “Resistencia en los campos”, Levi había hablado de la resistencia en el Lager.<sup>30</sup> Algunas de sus palabras son calcadas ahora. El tinte allí era más positivo, incluso de heroicidad. Se señalaba que la misma corrupción del sistema permitía a veces subvertirlo, de modo parecido a lo señalado por Eugene Kogon. Y destacaba el papel de la rebelión de algunos *Sonderkommandos* de Auschwitz: fueron hombres de un coraje sobrehumano. Pero ahora, el tono ha cambiado. Sin duda, es más pesimista. Primo Levi considera que la falta de resistencia activa se debía al pre-infierno de los guetos y a los campos de concentración que hacía que los que llegaban a Auschwitz lo hicieran paralizados, destruidos interiormente, antes de serlo físicamente. Los nazis eran maestros en todo el proceso que, antes de destruir, paraliza.

Hannah Arendt, en el capítulo 11 de *Los orígenes del totalitarismo* (siguiendo muy de cerca los testimonios de tres supervivientes ilustres: Eugene Kogon, David Rousset y Bruno Bettelheim), mostró de manera impresionante ese proceso de destrucción que acababa con los presos marchando por su propio paso a las cámaras de gas. Arendt distinguía tres pasos en el camino de la dominación y destrucción totales:<sup>31</sup>

**1. La muerte en el ser humano de la personalidad jurídica.** Esto es el resultado de los años de persecución y de marginación, en Alemania o ya en los guetos. Es más difícil destruir la personalidad jurídica de quien ha cometido un crimen que la de quien no lo ha hecho. Seres humanos quedan convertidos en parias, en sujetos sin derechos, en un experimento que sirve de modelo para toda la sociedad totalitaria, pues “el propósito de un sistema arbitrario es destruir los derechos civiles de toda la población, que en definitiva se torna tan fuera de la ley en su propio país como los apátridas y los que carecen de un hogar”.<sup>32</sup>

**2. La anulación de la persona moral.** En el universo concentracionario, se pretendía acabar con toda dignidad de la persona, en un sistema que implicaba a las mismas víctimas, como cómplices, en sus trabajos en los campos, en los cuales la

---

<sup>30</sup> “Resistance in the Camps”, incluido en Primo Levi, *The Black Hole of Auschwitz, op. cit.*, pp. 16-21.

<sup>31</sup> *Los orígenes del totalitarismo. III. Totalitarismo, op. cit.*, pp. 665-681.

<sup>32</sup> *Ibíd*, p. 669.

alternativa no era entre bien y mal, sino entre homicidio y homicidio.<sup>33</sup> Es éste un punto de vista que, sin duda, contiene en sí lo que será estudiado por Levi como “zona gris”.

**3. El asesinato de la individualidad.** En un comienzo, se puede explicar el horror en los campos, bajo las SA, por el resentimiento. Pero el auténtico horror empezó cuando las SS se hicieron cargo de la administración de los campos, de manera que “la antigua bestialidad espontánea dio paso a una destrucción absolutamente fría y sistemática de los cuerpos humanos, calculada para destruir la dignidad humana.”<sup>34</sup>

Arendt cifraba la política de los campos en el hacer realidad el “todo es posible” que se acompaña del “todo es necesario” al reducir la vida a animalidad. Estos dos para-axiomas, como los denomina Agustín Serrano de Haro,<sup>35</sup> constituyen los principios sobre los que se asienta este *novum* totalitario, en el cual, después, se puede decidir sobre la existencia y la no existencia. Los campos demuestran, según Arendt, que no hay una naturaleza humana, sino que el ser humano realmente puede llegar a ser aquello que se quiere que sea. El objetivo del totalitarismo es convertir cada ser humano en un ser superfluo, sustituible, puesto que toda diferencia debe ser eliminada. Es la reducción del ser humano a especie, a meras reacciones fisiológicas, como el perro de Pavlov, lo cual constituye “la aparición de algún mal radical, anteriormente desconocido por nosotros”.<sup>36</sup>

Algunos supervivientes, como Victor Frankl, afirmaron que, al menos, se podía conservar algo del yo interior. Aun cuando reconocía, como Levi, que “los mejores [...] no regresaron”,<sup>37</sup> sino los peores y los que tenían suerte, Frankl consideraba que parte de la supervivencia se debía a la fortaleza moral interior, algo que no podía destruir el

---

<sup>33</sup> También existían las cínicas alternativas de escoger quién había de vivir o morir. Arendt comenta, refiriéndose a una obra de Albert Camus, el caso de una madre que había de escoger qué hijo había de morir. *Ibíd.*, pp. 671-672.

<sup>34</sup> Y continúa: “La muerte se evitaba o se posponía indefinidamente. Los campos ya no eran parques de recreo para bestias con forma humana, es decir, para hombres que realmente correspondían a instituciones mentales y prisiones; se tornó cierto lo opuesto: se convirtieron en «terrenos de entrenamiento» en los que hombres perfectamente normales eran preparados para llegar a ser miembros de pleno derecho de las SS. *Ibíd.*, pp. 673-674. No hay que entender, pues, esta novedad como una negación de la fuerza bruta, sino más bien como una manera de planificarla racionalmente. Así, Arendt no niega la tortura ni los malos tratos, lo que afirma es que son encaminados de forma tal que se consiga la destrucción total de la persona.

<sup>35</sup> Véase “Variaciones formales en torno a la banalidad del mal”, en VVAA, *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Sequitur, Buenos Aires, Ciudad de México, Madrid, 2008.

<sup>36</sup> Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo. III. Totalitarismo*, op. cit., p. 660.

<sup>37</sup> Victor Frankl, *El hombre en busca de sentido*, versión castellana de DIORKI, Herder, Barcelona, 1996 [1946, 1959, 1962], 18ª ed., p. 15. La cursiva es de Frankl.

Lager. La supervivencia física podía depender del cuidado moral. El ser humano podía guardar íntegro el interior de su ser, aun en Auschwitz.

En *El hombre en busca de sentido*, Frankl sostenía que el prisionero tenía que hacer, constantemente, elecciones que le llevarían a sucumbir o no a las circunstancias, a resistir o a no hacerlo “renunciando a la libertad y a la dignidad, para dejarse moldear hasta convertirse en un recluso típico”.<sup>38</sup> Y en una obrita teatral, *Sincronización en Birkenwald*, Frankl exaltaba la resistencia heroica por boca de Kant, Spinoza o Sócrates, enfatizando la resistencia al suicidio, al tiempo que también se destacaba el rostro humano de muchos verdugos.<sup>39</sup> Para Frankl, uno no se rendía si pensaba que su sufrimiento tenía un sentido. No en vano, Frankl, como creador de la tercera escuela de psicología vienesa, la logoterapia, centraba sus terapias (en las que abundaban los casos de antiguos prisioneros) en dar sentido al pasado a partir del futuro.

La visión de Langer es justamente la opuesta, cuando define la vida en el Lager, especialmente en el contexto de la zona gris, como una situación de elección sin opciones.<sup>40</sup> Otros han matizado esta imposibilidad al afirmar que, en Auschwitz, no se borraba de un plumazo la moralidad anterior. Había que readaptar y reducir a exigencias mínimas los valores morales. Anna Pawelczynska, por ejemplo, en su libro *Values and Violence in Auschwitz*, sostenía que valores como los expresados en el Decálogo eran readaptados a niveles más bajos.<sup>41</sup> Dice Didier Pollefeut que “normalmente la elección era más o menos mal” y, por ello, como él mismo sostiene, y en analogía al término de Arendt, tal vez sólo cabría hablar de la “banalidad del bien”.<sup>42</sup>

Primo Levi se centra en la impotencia, en la parálisis que el sistema totalitario provocó de manera pausada en las víctimas de los campos de exterminio. Sin embargo, pese a no poder encontrarse nada de lo que avergonzarse “en el plano racional”, se sentía vergüenza, especialmente ante el escaso número de ejemplos de quienes sí habían tenido la fuerza y la posibilidad de resistir. Y el superviviente vuelve al ejemplo del

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>39</sup> Véase Victor Frankl, *Sincronización en Birkenwald*, traducción de Anna Schulz, Herder, Barcelona, 2013.

<sup>40</sup> Lawrence L. Langer, “Legacy in Gray”, *op. cit.*

<sup>41</sup> Anna Pawelczynska, *Values and Violence in Auschwitz: A Sociological Analysis*, traducción del polaco de Catherine S. Leach, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1979 [1973].

<sup>42</sup> Para el análisis de la postura de Victor Frankl, entre otras, véase Didier Pollefeut, “Victims of Evil or Evil of Victims?”, en Harry James Cargas (ed.), *Problems Unique to the Holocaust*, the University Press of Kentucky, Kentucky, 1999, pp. 67-82.

“último”, de *Si esto es un hombre*, que representaba la obra de destrucción completa de la voluntad de resistencia, de modo que el linaje del hombre superior a las bestias (apelando al Ulises de Dante), del que había hablado poco antes, dejaba paso al hombre reducido a actos reflejos. En *Si esto es un hombre*, la vergüenza que ocasionaba la ejecución del “último” se situaba al ir a acostarse después de “organizar” para las necesidades más cotidianas. Ya entonces, decía Levi que el grito del último resonaba en ellos. Es una acusación que entonces sólo se insinuaba, pero que ha vuelto después, y que creen ver en la mirada de quienes escuchan sus relatos: “habrías podido”, “habrías debido”. Así, la vergüenza parece seguirse de ser visto (por el lector) en algo de lo cual el superviviente se avergüenza.

Sin embargo, la reflexión nos devuelve a la realidad. En el capítulo séptimo, titulado “Estereotipos”, Levi abunda, precisamente, en rechazar esos estereotipos, que son otra forma más de “simplificación”, cuando responde a tres formulaciones similares: ¿Por qué no habéis huido? ¿Por qué no os rebelasteis? ¿Por qué no os librateis antes del cautiverio? Al responder a la segunda pregunta, Levi comenta, refiriéndose a Marx, que las revoluciones no se pueden hacer con harapos. La rebelión, en palabras de Levi, podía ser llevada a cabo por el privilegiado, no por el que estaba sometido. El prisionero es descrito como un hombre con los pies lligados, como si de Edipo en Auschwitz se tratara.<sup>43</sup>

Levi destaca que los casos heroicos no pueden ser de ningún valor ejemplar. Esto es algo a lo que ya apuntó el gran compilador de testimonios de la Gran Guerra, Jean Norton Cru, al advertir que la guerra no es algo que deseen los hombres. Quienes hacían las guerras en las trincheras no vivían ese amor por el peligro, salvo los partidarios de la seducción del riesgo, como Jünger. La historia oficial, militar, es distorsionada, porque se vive desde lo alto. Sólo quien ha vivido día a día la guerra puede testimoniar y, por ello, Norton Cru pedía “no alejarse nunca de las lecciones claras de la experiencia y desmentir todo aquello que la contradice, en particular las

---

<sup>43</sup> Levi destaca la insensatez de las preguntas y la dificultad de comprender la situación de otros. ¿Quién podía imaginar entonces lo que había de venir? ¿Acaso nosotros, ante los peligros actuales, tomamos medidas como pueda suponer dejar nuestro país? Aquí Levi tiene en perspectiva el peligro de un apocalipsis nuclear y que había países con refugios nucleares y otros que no disponían de ellos. Y dice: “¿Por qué no nos vamos, por qué no salimos de nuestro país, por qué no huimos «antes»?” *Los hundidos y los salvados*, op. cit., p. 142.

leyendas heroicas”.<sup>44</sup> En el caso del Holocausto, el peligro de las visiones heroicas se agrava porque éstas pueden constituir otra forma de revisionismo o negacionismo. Jay Winter, en *Remembering War*, dice que es conocida la refutación de la negación del Holocausto, pero no lo es tanto que entre los supervivientes hubo los que “se alzaron como testigos morales contra las narraciones heroicas de resistencia y revuelta en los campos de concentración y los campos de exterminio del Holocausto”.<sup>45</sup> El ejemplo que aporta Jay Winter es el de Leon Weliczker Wells, un *Sonderkommando* que testificó en el juicio de Eichmann. Consideró inmorales las preguntas de Hausner a los testimonios sobre por qué no resistieron.<sup>46</sup> Él no quería ser un héroe, aunque él mismo escapó de un campo.

La imagen de resistencia interna, como la que proponen Bettelheim, Frankl y otros es irreal. No es que no hubiera actitudes heroicas. Las hubo, como la huida, finalmente frustrada, de Mala Zimetbaum (de quien Levi también quiere dejar memoria), la cual quería morir su “propia muerte”, y de cuya huida circulan numerosas versiones.<sup>47</sup> Pero a Levi, estas actitudes heroicas no le parecen significativas. Escribir la historia desde el punto de vista de los actos heroicos, y no desde la perspectiva de quienes se hundieron, es seguir escribiendo la historia desde el punto de vista de los vencedores.

---

<sup>44</sup> Véase Jean Norton Cru, *Sulla testimonianza: Processo alla Grande Guerra*, traducción al italiano del original francés de Cristiano Casalini, Medusa, Limano, 2012 [1930], p. 57.

<sup>45</sup> Jay Winter, *Remembering War: The Great War Between Memory and History in the Twentieth Century*, Yale University Press, New Haven and London, 2006, p. 252.

<sup>46</sup> Véase Gideon Hausner, *Sei milioni di accusatori*, traducción de Laura Gonzalez, Einuadi, Torino, 2010 [1961]. El libro incluye un estudio de Alessandro Galante Garrone sobre el juicio a Eichmann, titulado “*Il caso Eichmann*”. Hausner presenta el Holocausto (ya lo llama así a principios de los 60) como el capítulo culminante de la historia del antisemitismo, de la persecución del pueblo hebreo, aunque Hausner nunca desliga el caso hebreo de la historia de la humanidad. Y todo ello señalando el *novum* que supone el crimen por su escala y por la voluntad de exterminar todo o a parte del pueblo. Habla siempre de la resistencia en los campos como una forma de lucha, en contra de la idea de la pasividad judía. Esto hace que la historia de la tragedia, como toda tragedia, tenga también sus héroes.

<sup>47</sup> En este caso se produce un auténtico “efecto Rashomon” (una historia puede tener distintas verdades incommensurables entre ellas), mostrando la facilidad con que tienden a producirse las historias heroicas, quebrando la verdadera e ineludible realidad. Éste sería un contraejemplo que Gérard Huber usa para ilustrar un caso de mimesis consciente al servicio de la rebelión contra la zona gris. Véase Gérard Huber, *Mala: Une femme juive héroïque dans le camp d'Auschwitz-Birkenau*, Éditions du Rocher, Monaco, 2006. Paz Moreno Feliu comenta las distintas versiones de la historia de Mala y de otros casos similares de heroísmo. Esta multiplicidad de versiones podemos catalogarlo de verdadero “efecto Rashomon”. Véase Paz Moreno Feliu, *En el corazón de la zona gris*, op. cit., pp. 179-216. Sobre el análisis de la película que da título a ese efecto, véase Gonçal Mayos, “Rashomon o la veritat múltiple. Cinema i experiències vitals incommensurables”, en Isabel Casanellas i Marta Doltra (eds.), *Art i Filosofia*, La Busca, Barcelona, 2011, pp. 195-234.

### 3. VIVIR GRACIAS A OTRO ES VIVIR CONTRA OTRO

Dice Levi que pocos se sienten culpables de haber perjudicado, robado o golpeado deliberadamente a un compañero, y que quien lo hizo rechaza conscientemente ese recuerdo.<sup>48</sup> Por el contrario, casi todos se sienten culpables de omisión en el socorro. Es decir, no se trata tanto de lo que no se debería haber hecho, sino de lo que no se hizo. Dice Levi que ésta es una autoacusación o acusación más realista. Levi, generalmente, enfatiza los aspectos que tienen que ver más con la falta de solidaridad que con la existencia de ella, aunque debemos reconocer que el propio Levi admite esos huecos o brechas en que existe el apoyo mutuo entre presidiarios. Terrence Des Pres, en *The Survivor*, a partir de testimonios como el del mismo Levi en *Si esto es un hombre*, Kogon y otros sigue esta última línea. Aunque Levi no menciona la obra de Des Pres, acercarnos a ella constituye una buena manera de exponer aquello contra lo que Levi se rebela. También nos ayudará, en la última parte de este trabajo, a entender mejor la deriva de “zona gris” en Agamben.

#### 3.1. Des Pres: vivir gracias a otro

A partir de la novela de Albert Camus, *La Peste*, escrita en tiempos del dominio nazi y de la necesidad de resistencia, Des Pres afirma que, en esas situaciones extremas, vivir y luchar contra la muerte “llega a ser difícil hasta el punto del heroísmo”.<sup>49</sup> Sin embargo, no se trata ya del héroe en el sentido clásico, de quien en la muerte encuentra una victoria o la gloria de un destino asumido. Des Pres se hace eco de las palabras de Rieux, uno de los personajes de *La peste*: “No hay cuestión de heroísmo en todo esto. Es un asunto de decencia común...Heroísmo y santidad no me atraen realmente...Lo que me interesa es ser un hombre”.<sup>50</sup>

Lifton entendía el sentido de culpa del superviviente como fruto de tener marcada la mirada del otro, del que ha muerto. Pero, según Des Pres, no se puede entender el llevar testimonio como una forma de superar ese sentimiento de

---

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 68.

<sup>49</sup> Terrence Des Pres, *The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps*, Oxford University Press, Oxford-New York-Toronto- Melbourne, 1980, p. 9.

<sup>50</sup> Citado por Des Press, *ibíd.*

culpabilidad; esa necesidad se ha producido antes del sentido de culpa, durante la etapa inicial de ajuste a la situación extrema. En todo caso, el sentimiento de culpa deriva de no poder relatar o contar lo visto y vivido. Siguiendo a Rappaport, Terrence Des Pres interpreta el testimonio del superviviente como una tarea, como una respuesta biológica al grito del cuerpo, como “el último vestigio de humanidad”.<sup>51</sup> La culpa metafísica de la que habla Jaspers es entendida por el autor como el sentimiento que queda de que dependemos unos de otros y que el enemigo crea condiciones para acabar con la solidaridad humana. El testimonio va contra los pozos del olvido que quería crear el enemigo.<sup>52</sup>

Des Pres critica las tesis psicológicas como las de Bettelheim, así como el intento de preservar la libertad y la dignidad humanas en los campos nazis. Según Des Pres, es comprensible el ataque de Skinner, contra esas posturas ingenuas, en una obra de título tan significativo y provocador como *Beyond Freedom and Dignity*.<sup>53</sup> Skinner atacaba a la “literatura de la libertad”, que defendía la autonomía humana, entre la que destacaba un significativo título como el de C. S. Lewis: *La abolición del hombre*. Para Des Pres, los campos eran una especie de experimento, de caja de Skinner. Pena y muerte serían los reforzadores negativos, mientras que la comida y la vida serían los reforzadores positivos. De esta forma, el hombre, reducido al condicionamiento de Pavlov, está también condicionado según el modelo de Skinner. Pero esos experimentos de 24 horas al día fracasaron. Según al autor, tanto el psicoanálisis como el conductismo yerran en que no tienen en cuenta las condiciones que se oponen a la necesidad, al determinismo.

Des Pres considera que en el campo se vive una contradicción entre la muerte y la vida, entre la necesidad de luchar por uno mismo y la ayuda a los otros. Siguiendo la distinción sostenida por Kogon entre imitación con los valores del agresor e imitación como estrategia subversiva (y que Goffman expresó como ajustes primarios y ajustes secundarios), Des Pres considera que la imitación de los SS se llevaba a cabo para

---

<sup>51</sup> Para la influencia de Rappaport en Des Pres, véase Ruth Leys, *From Guilt to Shame: Auschwitz and After*, *op. cit.*, pp. 61-68.

<sup>52</sup> Terrence Des Pres, *The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>53</sup> Para Skinner, el hombre está condicionado, aunque esos condicionamientos los crea el propio hombre. La libertad es para Skinner la evasión de los factores aversivos, mientras que la dignidad es un reforzador positivo, entendiendo la dignidad como ser valorado o tener algo merecido. Cuando somos alabados, repetimos lo que ha provocado la alabanza. Burrhus F. Skinner, *Más allá de la libertad y la dignidad*, traducción del inglés de Juan José Coy, Salvat, Barcelona, 1987 [1971]. Véanse, en concreto, los capítulos segundo y tercero, titulados “Libertad” y “Dignidad” respectivamente (pp. 25-57).



combatirlos.<sup>54</sup> Es decir, había “asimilación”, pero también “disimulación”. Des Pres pone el acento en lo que para Kogon no era la única forma de conducta, quien además señalaba que muchas veces los prisioneros eran los peores enemigos del interno.<sup>55</sup>

Para Des Pres, el superviviente no era, sin embargo, un “alma bella”. La solidaridad se conseguía mediante el “organizar”, lo que Levi situaba más acá del bien y del mal y que para Des Pres era una forma de subversión, una forma de resistencia contra el enemigo. En esta lucha por la supervivencia, el ser humano adquiere también su dimensión política, porque en ella ve la necesidad de colaborar con otros. En el Estado hobbesiano cualquiera es sacrificable, y esto es lo que pretendían los nazis en el Lager. Pero Des Pres, siguiendo los análisis clásicos del don en Durkheim y Mauss, retomados también recientemente por Walter Burkert,<sup>56</sup> enfatiza la solidaridad como el dar y recibir, como un acto sacrificial, pero no para vivir en lugar de otro, sino *gracias* al otro.

Pero esa solidaridad no es fruto de la razón ni de la piedad, sino algo instintivo, biológico, que nos lleva a preservar en la vida. Des Pres considera que el superviviente sobrevive, no por un ideal heroico, sino por el “talento” biológicamente determinado. Es así como ha conseguido perseverar en la dignidad y la decencia del ser humano, en un mundo en que uno podía ser reducido a excrementos (como es el caso de muchos que debían comer con la misma escudilla con la que defecaban o el de quienes se abandonaban en sus propias excrecencias), prueba cuyo carácter fronterizo marcaba el despertar de la rebeldía solidaria. El *musulmán* es el que se hundió antes de poder despertar.

---

<sup>54</sup> Pero, a diferencia de Goffman, Des Pres no contempla una gradación entre los distintos tipos de ajuste, ni la posibilidad de la “conversión” a los valores dominantes. Pero hay otra diferencia importante respecto a Goffman, y es que éste, a pesar de su teoría de la actuación de los personajes como si de una representación se tratara, tiene en cuenta las aproximaciones psicológicas a temas como el de la culpa.

<sup>55</sup> Según Kogon, la corrupción se usaba no sólo para vencer al enemigo, sino también como medio de enriquecimiento personal o colectivo, sobrepasando las fronteras de la autoconservación. Eugen Kogon, *op. cit.*, p. 261. Sofsky, de manera más realista que Des Pres, ha precisado que en la zona gris se restringe esa posibilidad de solidaridad, distinguiendo entre el “servilismo mimético” y la “total obediencia”: lo primero como actitud, como estrategia consciente; lo segundo como forma de ser. La primera es una forma de seguir manteniendo privilegios; y, como Levi, Sofsky usa el término “asimilación” para describir ese proceso en que el prisionero se convierte en el híbrido funcionario-prisionero. Véase Wolfgang Sofsky, *op. cit.*, pp. 137 y ss.

<sup>56</sup> Véase Walter Burkert, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts - London, 1998. Burkert en esta obra considera que todos los pueblos antiguos han buscado a través de sus ritos y relatos la respuesta al porqué del sufrimiento y del mal. Esta necesidad es entendida como una necesidad biológica. El don y el sacrificio son analizados como formas de dar estabilidad y sentido ante las catástrofes que sufre también el mundo.

Esta supervivencia biológica inaugura, según Des Pres, una nueva visión del hombre que supera la ética clásica que concebía el ser humano como una dualidad de alma-cuerpo (el resultado de la política nazi se convierte así, a la inversa de Levinas, en modelo de ser humano). Aunque no aclara demasiado su propuesta, para Des Pres la conciencia es una reacción física. El concepto de culpa era una forma antigua de simbolizar aquello que no podía ser aceptado, la realidad del Lager. Y el sentido de vergüenza del superviviente es la muestra de que nuestro mundo es un mundo en el que todos estamos implicados, en que ya no hay lugar para una ética aristocrática individualista.

Bettelheim respondió a Des Pres ridiculizando su apuesta por la colaboración y la solidaridad. Aun cuando Bettelheim hablaba de la libertad interior, se trataba de la libertad que toma distancia frente aquello a lo que el yo está sometido, intentando negar al menos el consentimiento. En “Sobrevivir”, Bettelheim fue crítico con el libro de Des Pres por reducir la existencia humana a la mera supervivencia y poner el motivo de rebeldía en la condición excrementicia, creando un “héroe de las letrinas”.<sup>57</sup> Reduce así la dignidad y la decencia del ser humano a un mero cumplir con las necesidades fisiológicas. Para Bettelheim, los que sobrevivieron gracias al don recíproco fueron muy pocos, por tanto hay que centrarse en el lado de los exterminados. El sentido de culpabilidad del superviviente, aunque a lo mejor objetivamente no haya de qué sentirse culpable, es aceptado como algo que nos hace humanos ante la indiferencia de verdugos y espectadores, en una línea más parecida a la de Lifton.

### **3.2. Primo Levi: vivir gracias a otro es vivir contra otro**

En la obra de Levi, el espacio dedicado al heroísmo, tanto en lo individual como en lo tocante a la solidaridad con otros, es ínfimo. Dice Levi que “la necesidad de solidaridad, de una voz humana, de un consejo, incluso sólo de alguien que escuchase, era permanente y universal, pero se satisfacía raramente. Faltaba tiempo, espacio, condiciones para las confidencias, paciencia, fuerza; en la mayoría de los casos aquel a quien uno se dirigía estaba también él en estado de necesidad, de apremio”.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Véase “Surviving”, en Bruno Bettelheim, *Surviving and Other Essays*, *op cit.*, pp. 274-314.

<sup>58</sup> *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 68.

Primo Levi pone cuatro ejemplos reveladores de esa imposibilidad fáctica. El primer ejemplo es el de sus reacciones ante los recién llegados al Lager, aquellos que sufren como un golpe terrible el poder concéntrico que empuja hacia abajo. En una ocasión, ayudó a alguien con una mentira para hacerle más llevadera su situación. Pero en otras ocasiones se encogió de hombros, aprendiendo el principio del Lager: la supervivencia de uno mismo como primer objetivo.

El segundo ejemplo es el de una enfermera que ayudó a muchísima gente. Sin embargo, ella hablaba de que sólo se podía sobrevivir al coste de ponerse en primer lugar ella misma: “¿Cómo he podido sobrevivir en Auschwitz? Mi norma es que en primer lugar, en segundo y en tercero estoy yo. Y luego nadie más. Y luego otra vez yo; y luego todos los demás”.<sup>59</sup> Pero el mismo Levi reconoce que “la frase se atribuye a una médica que, en contra de sus palabras, se mostró generosa y valiente y salvó muchas vidas”.<sup>60</sup> Es uno de aquellos casos en que realmente parece que sí se podría aplicar el punto de vista de Terrence Des Pres.

El tercer ejemplo es un ejemplo pavloviano: la necesidad extrema de beber, la sed que en Levi enmarcaba el haber llegado “allí abajo” y la incomprensión, la sed que creaba más desesperación que el hambre. Con ocasión de un trabajo para retirar los escombros fruto de un bombardeo, bajo un calor sofocante, sin nada apenas para beber, Levi encontró un tubo que contenía aproximadamente un litro de agua. Se le presentaron cuatro opciones: beberla toda, dejar algo para mañana, compartirla con Alberto o, finalmente, compartirla con todos los demás. Optó por la tercera opción. Rechazó el egoísmo de quedarse toda el agua para él, pero también rechazó el compartirla con otros más. Es lo que Levi, a partir de una designación ajena, cifra como “nosismo”.

Dice Levi que él y Alberto se miraron entre sí y lo comprendieron todo, y que esperaban que nadie los hubiera visto. Era una complicidad distinta a la de la no-mirada entre ellos en el caso del “último”. Pero Daniele, otro compañero, sí se enteró de alguna manera, y en Rusia, en su periplo antes de llegar a casa tras la liberación, lo recordó: “¿Porque “vosotros sí y yo no?” Y dice Primo Levi que se sintió acusado por esa pregunta, y que se sintió culpable. Ahora mira hacia atrás y siente vergüenza, aunque ni pudo antes ni puede ahora decidir si esa vergüenza estaba o está justificada. Este

---

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*

ejemplo puede parecer un caso pueril, pero lo que plantea Levi es: ¿en unas condiciones como Auschwitz, es posible algo como una ética universal, que se ejerza en base al reconocimiento y no a la exclusión? De hecho, la solución adoptada por Levi desde el “nosismo” es la contraria a la que hemos visto en el ejemplo anterior.

El cuarto ejemplo, y segundo de lo que Levi designa como “nosismo”, lo encontramos en el capítulo “Cerio” de *El sistema periódico*. Se trata de una historia de hambre que es enmarcada en aquellas circunstancias que marcaban la conversión del prisionero en *Häftling*.<sup>61</sup> Con su compañero Alberto, “organizan” diversas cosas para comer, pero también para poder comerciar. Hacen la operación de noche, cuando estaban “los rostros de los compañeros agitados por el sueño y por los sueños. Teñidos por la muerte, meneaban las mandíbulas. Soñando que estaban comiendo”.<sup>62</sup> Y dice Levi que el éxito de su operación tal vez se debió a la suerte o a la Providencia (la referencia a la última es con ironía). Este “nosismo” es prácticamente planteado en los mismos términos que Des Pres, para quien los reforzadores positivos provocaban la solidaridad. Sin embargo, para Levi, esa solidaridad ejercida “gracias al otro” sólo puede llevarse a cabo “sin los otros”. No hay solidaridad sin insolidaridad. No hay ajustes secundarios sin ajustes primarios.

Incluso en la descomposición del Lager, al huir los alemanes, Primo y Charles tienen también que pensar en ellos para sobrevivir, racionando la comida y cerrando la puerta a otros, a quienes “no eran parte del mundo”,<sup>63</sup> en unos momentos en que se ayudaban unos a otros y parecía que así recuperaban la dignidad.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Dice Levi: “Nosotros no éramos personas normales porque teníamos hambre. Nuestra hambre de entonces no tenía nada que ver con la sensación bien conocida –y no del todo desagradable– de quien se salta una comida y está seguro que la siguiente no le va a faltar. [...] Comer, buscar algo de comer, era el estímulo número uno, detrás del cual, a mucha distancia, seguían todos los otros problemas de supervivencia, y todavía más lejos los recuerdos de la casa y el miedo mismo a la muerte”. *El sistema periódico, op. cit.*, p. 498.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 504.

<sup>63</sup> Véase, al respecto, Germaine Greer, “Colloquio con Primo Levi”, en Primo Levi, *Conversazioni e interviste: 1963-1987, op. cit.*, p. 71. La entrevista es de 1975.

<sup>64</sup> Véase Risa Sodi, “Entrevista con Primo Levi”, en Primo Levi, *Conversazioni e interviste: 1963-1987, op. cit.*, pp. 232-233. Levi cuenta esto al responder a la pregunta de en qué modo recuperaron la humanidad. La entrevista es de 1987.

### 3.3. La suposición de Caín: ¿sobrevivir es vivir en lugar de otro?

Levi continúa su reflexión en torno a dos cuestiones que trata de forma unida: la vergüenza de estar vivo y el hecho de sospechar que si vive es porque lo hace en lugar de otro.

El fracaso de dar respuesta a la universalidad de la necesidad, por el “yoísmo” o el “nosismo”, lleva al superviviente a la sensación de estar viviendo la vida de otros. El texto, como bien ha señalado Battacchi, no sólo dice “vivir en lugar de otro”, sino también “vivir a costa del otro”.<sup>65</sup> Si la primera interrogación imaginaria del espectador, la de la vergüenza por no resistir, consistía en “¿por qué no hiciste tú lo mismo?”, la segunda consiste en: “¿por qué tú y no otro?”. Una vez recobrada la moralidad normal, la intercambiabilidad producida por el verdugo en el seno del Lager reaparece. Y la pregunta del espectador se la formula también el superviviente que ahora comparte los mismos valores.

¿Es que te avergüenzas de estar vivo?, se pregunta Levi. Uno se examina, repasa sus recuerdos, ve que no ha quitado el pan a nadie, pero sigue ahí el remordimiento. Y Levi recurre a la historia bíblica para explicar el sentimiento que queda:

Se trata sólo de una suposición, de la sombra de una sospecha: de que todos somos el Caín de nuestros hermanos, de que todos nosotros (y esta vez digo “nosotros” en un sentido muy amplio, incluso universal) hayamos suplantado a nuestro prójimo y estemos viviendo su vida. Es una suposición, pero remuerde; está profundamente anidada, como la carcoma; por fuera no se ve, pero roe y taladra.<sup>66</sup>

El tema del fratricidio también aparece en su obra anterior, *Si no ahora, ¿cuándo?* Allí los protagonistas plantean en términos generales si el vivir en lugar del otro es siempre la condición del hombre. Pero la novela, ambientada en la resistencia de los judíos en el Este, debate si es lícito vengarse y matar alemanes. Mendel, el personaje con quien más se identifica Levi en algunos aspectos, afirma que forma parte de ser

---

<sup>65</sup> Marco W. Battacchi, *Vergogna e senso di colpa in psicologia e letteratura*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002, p. 150.

<sup>66</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, op. cit., p.71.

hombre el vengarse y matar.<sup>67</sup> La venganza no es justa, afirma otro personaje, pero él es hombre, como los alemanes. En todo caso, se intenta poner límite a la venganza, que ésta no se convierta en la venganza sin límite de Lamec.<sup>68</sup> Levi, como ya hizo Vittorini en *Hombres y no*, encara el tema de si matar en la guerra forma parte de lo humano. Pero en *Los hundidos y los salvados* el tono y el centro de interés es distinto. Si la víctima vive, puede que lo haga en lugar de otra.

Un poema anterior a *Los hundidos y los salvados* recoge ya ese sentir. Se trata del poema “El superviviente”.<sup>69</sup> El poema, del 4 de febrero de 1984, empieza con un verso de la “Balada del viejo marinero” de Coleridge: “*Since then, at an uncertain hour*”, para referirse a cómo retorna el recuerdo de lo vivido en el infierno de Auschwitz. Recordemos que el viejo marinero aparece con aspecto de muerto viviente, al que nadie parece querer escuchar. Uno de los invitados a la boda le escucha, pero queda paralizado por la mirada del marinero. Levi señala la necesidad de contar su experiencia, al tiempo que teme no ser escuchado. Pero también quiere afirmar su ausencia de culpa. Por ello, en una especie de conjuro, manda echarse atrás a todas aquellas sombras de los hundidos, tras confesar que él no ha ocupado el lugar de nadie:

*Since then, at an uncertain hour,*  
Desde entonces, a una hora incierta,  
Aquella pena regresa,  
Y si no encuentra quien lo escuche,  
Quema en su pecho el corazón.  
Mira de nuevo a sus compañeros  
Lívidos en la primera luz,  
Grisés de polvo de cemento,  
Indistintos por la niebla,  
Manchados de muerte en los sueños inquietos:  
Por la noche aprietan sus mandíbulas  
Bajo el largo peso de sus sueños,  
Masticando un nabo que no existe.  
“Idos lejos de aquí, gente hundida,  
Marchad. No he suplantado a nadie,  
No he usurpado el pan de nadie,  
Nadie ha muerto en mi lugar. Nadie.  
Retornad a vuestra niebla.  
No es culpa mía si vivo y respiro  
Y como y bebo y duermo y visto paños”.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Primo Levi, *Si no ahora, ¿cuándo?*, op. cit., pp. 107-108.

<sup>68</sup> *Ibíd.*, pp. 325 y ss.

<sup>69</sup> Véase Primo Levi, *A una hora incierta*, op. cit., pp. 142-143.

<sup>70</sup> “El superviviente”, en Primo Levi, *A una hora incierta*, op. cit., pp. 142-143. Hemos seguido sólo en parte la traducción española.

En el *Sistema Periódico*, en “Cromo”, Levi se refería al poema de Coleridge para expresar la necesidad que experimentó de narrar lo que había vivido, como un medio de purificación, ya que se sentía culpable de ser hombre. Afirmaba Levi que quería volver a ser un hombre normal, mirando hacia el futuro. Ahora Levi mira hacia atrás. Y el énfasis no está en el relatar, sino en el escuchar. Las líneas de Coleridge dicen literalmente “And till my ghastly tale is told”, pero Levi traduce como “e se non trova chi la ascolti”; es decir, Levi ha cambiado el verbo “decir” por el verbo “escuchar”.<sup>71</sup> Este cambio también se produce respecto a la entradilla del libro, donde se mantiene el “contar”.<sup>72</sup> De esta forma, Levi implica a la segunda persona.

En el poema aparecen motivos como los espectros que vuelven, los compañeros que duermen “manchados de muerte y angustia” o los sueños de comida, también comentados en *Si esto es un hombre*. La referencia al polvo y el cemento es probablemente una referencia a la historia de la sed y Daniele tras un bombardeo.<sup>73</sup>

En la primera parte del poema, destaca la mirada de quienes han muerto. Lifton estudió el efecto que queda en los supervivientes de Hiroshima de la mirada de los muertos, la cual provocaba un sentido confuso de culpabilidad, una “irradiación” que perduraba en la mente de los supervivientes, algo que se expresa en los términos *Hibakusha* (“persona afectada de explosión”) o *Higaisha* (“víctima” o “herido”).<sup>74</sup> Lifton estableció que esos efectos eran similares a los que vivían los supervivientes del Holocausto.<sup>75</sup> El sentido de culpa lleva al superviviente a pensar que por qué él y no otro, que si sobrevive es porque otro ha muerto, en un sentimiento en que culpa y

---

<sup>71</sup> Véase Massimo Giulina, *A Centaur in Auschwitz: Reflections on Primo Levi's Thinking*, Lexington Books, Maryland, USA, 2003, p. 74.

<sup>72</sup> Sergio Luzzatto, en “Primo Levi su un oceano dipinto” (publicado el 19 de junio del 2011, en *Il Sole 24ore*), se refiere a una carta de Primo Levi, del 23 de mayo de 1965, al sociólogo americano Kurt H. Wolf, en la que comentaba que había pensado para la traducción inglesa de *La tregua* el título de “Upon a painted Ocean”, sacado del verso 118 del poema de Coleridge. Es una muestra más de la importancia de Coleridge en la obra de Levi.

<sup>73</sup> El poema es una respuesta a la crítica literaria de Bruno Vasari sobre la obra de Levi *Si no ahora, ¿cuándo?* Bruno Vasari, a quien Levi dedicó la poesía, afirma que tanto la poesía como las palabras del capítulo de “La zona gris” parecen priorizar el análisis sentimental sobre el racional, esto último más típico de Levi, como si quisiera lacerarse a sí mismo, hundirle también a él como culpable. Véase Bruno Vasari, “A prevalenza della ragione sul sentimento nella testimonianza di Primo Levi”, en Enrico Mattioda (ed.), *Al di qua del bene e de male, op. cit.*, p. 201. Véase respecto a esta correspondencia, Enrico Mattioda, *Levi, op. cit.*, pp. 186-187.

<sup>74</sup> Robert Jay Lifton, *Death in Life: The Survivors of Hiroshima, op. cit.*, p. 13.

<sup>75</sup> Robert Jay Lifton, *ibíd.*, p. 65. Para Lifton, la confrontación con la muerte, el *death timing*, es la experiencia central de la vida que, cuando no se cumple, provoca el sentimiento de culpa del superviviente. Ninguna experiencia de supervivencia puede ocurrir sin culpa. Pero se cumple de modo más extremo en el caso de los supervivientes de genocidios o catástrofes.

vergüenza se confunden (a diferencia de lo que postulaba Benedict en su estudio sobre la cultura japonesa).

Quizá aquí es donde encontramos la gran diferencia con la presencia de los muertos en la Gran Guerra. Los poemas de Sassoon, Owen o las historias de Kipling tenían en mente siempre a los caídos, a los familiares o a los compañeros perdidos inútilmente en las trincheras, cuyas miradas y rostros lleva consigo el que regresa a casa. Wilfred Owen, en “El centinela”, comenta esa impresión al decir que todavía le miran en sueños “esos ojos como platos”.<sup>76</sup> Ello no contradice el hecho de que, al regresar, se pretendía seguir adelante, como dice Siegfried Sassoon, en su poema “Supervivientes”: “pronto se olvidarán de sus noches angustiadas/ su intimidada servidumbre a los fantasmas de amigos muertos”.<sup>77</sup> Pero la necesidad de seguir adelante no quitaba el lugar central a la necesidad de rescatar lo que se había perdido. En el conflicto, el campo de batalla era visto como un campo de prueba, como el camino a la ciudad celestial del peregrino de John Bunyan, el escenario en el que muchas veces los soldados creían ver encarnaciones del Cristo crucificado, como señala Paul Fussell.<sup>78</sup> La obsesión por recuperar a quienes no pudieron vencer esa prueba llegó incluso al auge de movimientos espiritistas, a ver espectros de los desaparecidos en los desfiles conmemorativos en Whitehall en Londres, e incluso a mostrar fotografías de esa presencia, o a elaborar poemas en que se coqueteaba con la invocación a los muertos, como Kipling en “En-Dor” (tomando el nombre de la ciudad donde vivía la pitonisa a la que consultó el rey Saúl de Israel).<sup>79</sup>

El poema de Primo Levi no evoca al desaparecido *per se*, si no a la conciencia de que los mismos supervivientes lo eran por vivir por encima del que muere. La intercambiabilidad no era la del anonimato de la Gran Guerra señalado por Bartov, Traverso y otros; no era el anonimato de las tarjetas estereotipadas que se enviaban desde casa al frente, sino una intercambiabilidad estricta: la vida en el Lager estaba diseñada para que, si uno vivía, muriera otro; algo que era ya patente en las selecciones.

---

<sup>76</sup> Wilfred Owen, *Poemas de guerra*, traducción de Gabriel Insauti, El Acantilado, Barcelona, 2011, p. 53.

<sup>77</sup> Siegfried Sassoon, *Contraataque*, traducción de Eva Gallud Jurado, El Desvelo Ediciones, Santander, 2011, p. 95.

<sup>78</sup> Véase sobre este tema Paul Fussell, *La gran guerra y la memoria moderna*, traducción de Javier Alfaya, Península, Turner Publicaciones, Madrid, 2006 [1975].

<sup>79</sup> Véase la espléndida obra de Jay Winter, *Sites of memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2010 [1995], 11ª reimpresión.



En la segunda parte del poema, Levi intenta justificarse ante esas sombras de los “hundidos”, afirmando que él no ha suplantado a nadie, que no ha quitado a nadie el pan. Recordemos que “suplantar” es, obviamente, una referencia más a Caín; y que “usurpar” puede atribuirse a Jacob, que quita la primogenitura a Esaú. Ésta es la pena que “quema en el corazón”, cuando se vuelve la mirada de nuevo a los rostros de sus compañeros, lívidos de la primera luz, en unas palabras muy parecidas a las que usaba Levi en “Cromo” para referirse a la organización de comida y de material con Alberto, mientras sus compañeros dormían.

En esta segunda parte hay una referencia final a Dante: “y como y bebo y duermo y visto paños”. Se trata de Branca Doria, ante cuya vista Dante queda sorprendido, pues aquél todavía vivía (Infierno XXXIII, 140-141). El viejo marinero de Coleridge tiene el aspecto de un muerto en vida (de ahí la pregunta en el poema, en los versos 27 y 28: “¿Qué clase de hombre eres tú?”), mientras que Branca Doria, que está vivo, aparece en el lugar de los que han muerto. Mientras que en la *Divina Comedia* las palabras de Branca Doria están en tercera persona (es Fray Alberico quien habla), en el poema de Levi están, en cambio, en primera. Respecto al poema de Coleridge, el marinero habla en primera persona, mientras que Levi lo pone en tercera.<sup>80</sup> El viejo marinero es aquel que no puede dejar de hablar, aquel que necesita ser escuchado; el personaje de Dante no habla. De esta forma, Levi parece reflejar la difícil situación del superviviente, tanto a la hora de testimoniar como respecto a su condición misma de salvado pero perseguido por las sombras de los hundidos que no pueden hablar. Levi mismo parece alguien que es y no es, alguien que está vivo aunque parezca que algo en él haya muerto.

Tanto el viejo marinero como Branca Doria fueron castigados por negar la hospitalidad. En el primer caso, a un albatros, símbolo cristiano; en el segundo, a su cuñado. Levi parece defenderse de esas acusaciones de no haber asistido, hospedado, al otro. Pero el no robar el pan a los compañeros no le salva de la sensación de que, de alguna manera, ha sido contaminado. El tener que aprender a sobrevivir en el Lager lleva a que el propio Levi tenga que enseñar a otros a robar para poder subsistir. De ahí, probablemente, la referencia al rábano en el poema. En el relato “Un discípulo” dice:

---

<sup>80</sup> Sigo en estas líneas a François Rastier, *Ulises en Auschwitz: Primo Levi el sobreviviente*, op. cit., pp. 25-36.

Hicimos juntos tres viajes, durante los cuales intenté explicarle, a intervalos, que el lugar al que lo habían destinado no estaba hecho para personas amables ni tranquilas. Quise convencerlo de algunos de mis recientes descubrimientos (a decir verdad, aún no muy bien digeridos); por ejemplo, que para salir adelante hacía falta andar espabilado, procurarse comida ilegal, echar el hombro fuera, buscarse amigos influyentes, esconderse, esconder el propio pensamiento, robar, mentir; que quien no actuaba así moría pronto y que su santidad me parecía peligrosa y fuera de lugar.<sup>81</sup>

Y, más adelante, nos dice Levi que el neófito en el Lager “aprendió” algo: robó un rábano, y le dijo con tímido orgullo: “He aprendido. Es para ti: es lo primero que robo”.<sup>82</sup> Como relato complementario a este texto, Levi explica, en el “El gitano”, que aprovechó que un recién llegado quería que le escribiera unas cartas a su amada para pedirle un poco de pan. Levi decía de sí mismo en “Cerio” que tuvo que reprimir los instintos morales, aprender a hacer algo para lo cual no había sido enseñado, y que necesitó “varios meses para reprimir los principios morales y para adquirir las técnicas necesarias”.<sup>83</sup>

#### **4. ¿HAN SOBREVIVIDO LOS MEJORES? SOBRE LA VIRTUD Y LA FORTUNA**

Levi cuenta que un amigo le dijo que si había sobrevivido es porque había sido salvado para testimoniar de cuanto había sucedido.<sup>84</sup> Primo Levi, judío laico, no religioso, no puede aceptar esta interpretación. En *Si esto es un hombre*, contaba el autor que se indignó por la oración de Kuhn, quien agradecía a Dios el haber sido salvado y no haber sido seleccionado para morir; aunque, como el mismo Levi afirma, también él tuvo sus momentos en que parecía querer rogar a Dios y ver la mano divina en su salvación.<sup>85</sup> Incluso algún estudioso de la obra de Levi considera que, bajo la figura de Kuhn, podría esconderse el mismo Levi, lo cual sería una forma de criticar su propia

---

<sup>81</sup> “Un discípulo”, en *Lilit*, *op. cit.*, p. 612.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, p. 613.

<sup>83</sup> “Cerio” en *El sistema periódico*, *op. cit.*, p. 499.

<sup>84</sup> Thomson comenta que el profesor Nocolò Dallaporta, que ayudó a Primo Levi en la universidad, le dijo que no había sobrevivido por suerte, sino para poder escribir sobre lo sucedido. Ian Thomson, *Primo Levi*, *op. cit.*, pp. 232-233.

<sup>85</sup> Véase Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, pp. 124-125.

duda.<sup>86</sup> Levi, en una entrevista realizada poco antes de morir, expresaba, casi como en un silogismo, que, si existió Auschwitz, no podía existir Dios. Pero confesaba, en palabras añadidas al final, que seguía preguntándose por la existencia de Dios, aunque no encontraba respuesta a ese dilema.<sup>87</sup>

Pero Primo Levi establece la suerte, la Fortuna (hablamos, generalmente, de “Fortuna” y no de “fortuna”, por su lugar privilegiado y su contraste con la Providencia), como uno de los caminos de salvación de quienes no han sido hundidos: la Fortuna, no la Providencia (era a esta última a la que el escritor aludía irónicamente en el relato de sus “organizaciones” con Alberto en “Cerio”). El debate entre Providencia o Fortuna tiene dos aspectos: en primer lugar, la contraposición entre virtud y supervivencia; en segundo lugar, la relación entre la supervivencia y la posibilidad del testimonio de lo sucedido en el Lager.

En cada una de las franjas de la zona gris sólo se sobrevivía con suerte, algo que enfatiza en cada caso Primo Levi. En el caso de Rumkowski, se destaca a alguien que quiso convertir la fortuna adversa en favorable, pero acabó sucumbiendo. Levi afirma que, en general, no sobrevivieron los más virtuosos, los mejores. Parece que el autor está pensando en palabras como las de Bruno Bettelheim, especialmente en *An Informed Heart*. Decía Bettelheim que para sobrevivir como hombre, y no como un cadáver ambulante, se requería darse cuenta del punto personal que, una vez sobrepasado, permitía sobrevivir, pero sin nada moralmente valioso. Ante las órdenes envilecedoras y amorales, se debía ser consciente de que la razón para obedecer era mantenerse vivo y no cambiar como persona. Cuando cesaban de fijar la mirada por voluntad propia, morían pronto. “Renunciar a todo sentimiento, a toda reserva interna ante las propias acciones [...] cambiaba el preso en «musulmán»”.<sup>88</sup> Los que resistieron “se convirtieron en hombres mejores”.<sup>89</sup> Dice Bettelheim que tuvo que proteger su yo para seguir siendo él mismo si recobraba la libertad. Tuvo que escindir entre el yo capaz de retener la

---

<sup>86</sup>Véase Enzo Neppi, “Sopravvivenza e vergogna in Primo Levi”, en *Strumenti critici*, XI, n. 3, settembre, 1996. Véase también Ada Neiger, “In difesa di Kuhn. Considerazioni intorno a un personaggio minore di *Se questo è un uomo*”, en *Mémoire oblige: riflessioni sull’opera di Primo Levi* (a cargo de Ada Neiger), Dipartimento di studi letterari, linguistici e filologici, Trento, 2009. Neiger defiende la actitud de Kuhn, quien ha mirado por sí, sin que ello implique querer condenar a los otros, y nos recuerda que el hombre en el Talmud es la criatura que se define como el que hace plegarias a Dios.

<sup>87</sup> Véase Ferdinando Camon, *Conversazione con Primo Levi*, Ugo Guanda Editore, Parma, 1997, pp. 71-72.

<sup>88</sup> Bruno Bettelheim, *El corazón bien informado*, op. cit., p. 146.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 25

integridad y el resto de la personalidad que tendría que someterse y adaptarse para sobrevivir.

Levi contrapone o diferencia la virtud de la Fortuna. En *Si esto es un hombre*, la categoría de los hundidos/salvados era la principal, la cual estaba por encima de otras como la de afortunados/desafortunados. Ahora Levi parece hacer explícito aquello que ya estaba implícito en su primera obra: que, aunque no haya una regla exacta, la suerte o el infortunio determina en buena medida esa categoría principal. Hay que rechazar la idea de que sobrevivieron los mejores. Se han hundido muchos, buenos hombres, no adaptados, como el *musulmán* o el que no ha vuelto porque ha perecido en el Lager. Por ello, el mismo Levi admite que se ve impulsado a justificarse.

¿Cuáles fueron las circunstancias afortunadas de Levi? Levi da diversas razones para hablar de su supervivencia. En el apéndice de 1976 a la edición escolar de *Si esto es un hombre*, el autor intenta destacar las más importantes.<sup>90</sup> Levi destaca lo que él denomina “factores preexistentes” que sólo le han ayudado en pequeña medida, como su experiencia en la vida de la montaña y su saber de química que le reportó sus privilegios en el Lager en los últimos meses. En segundo lugar, Levi destaca su voluntad de conocer el alma humana, así como testimoniar de aquello que había visto y soportado. Finalmente, Levi esgrime como razón de su supervivencia su deseo de poder tratar a los demás como personas y no como cosas, en la medida de lo posible en esas circunstancias, en palabras que recuerdan una de las formulaciones del imperativo categórico kantiano que nos prohíbe tratar a los demás como medios y no como fines.

Podríamos añadir otros factores que aquí no menciona Levi, como saber algo de alemán. Pero, en definitiva, para Levi, el factor fundamental es el de la Fortuna. Bajo *fortuna*, *caso* o *sorte*, Primo Levi se refiere a que no había razones objetivas, claras, ni de condición moral o humana que fueran causas principales de su supervivencia. Levi decía en *Si esto es un hombre* que sobrevivir sin haber renunciado a nada del propio mundo moral sólo fue concedido a unos pocos: de la medida de los santos y los mártires, “a no ser por directas y potentes intervenciones de la fortuna”.<sup>91</sup>

El tema de la Fortuna, de la suerte o del azar aparece en numerosos pasajes de la obra de Primo Levi. “Fortuna” es una de las palabras más recurrentes en la obra del

---

<sup>90</sup> Primo Levi, *Se questo è un uomo*, *op. cit.*, pp. 177-178.

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p. 84.

superviviente italiano.<sup>92</sup> ¿Cómo desarrolla el tema de la Fortuna, de la suerte, en su primera obra? Ya sólo comenzar el libro, en el prefacio, decía Levi que, para su fortuna, no fue deportado a Auschwitz hasta 1944.<sup>93</sup> Si hubiera llegado antes, cuando el número de selecciones y muertes era mucho más alto, tal vez no hubiera sobrevivido. Ese número decreció por la inminente derrota alemana y por la necesidad de mano de obra. Incluso para entrar en el laboratorio, no eran suficientes los conocimientos de química. En un lugar como el Lager, si esto último sucedió, se debió a que “la suerte, recorriendo caminos insospechados”<sup>94</sup> le concedió ese privilegio.

La arbitrariedad se producía en todos los detalles de la vida en el campo. En el poema que encabeza la obra, leemos que se puede morir “por un sí o por un no”.<sup>95</sup> Vivir podía depender de un poco más de pan, de escoger unos zapatos adecuados ante el caos de calzado almacenado sin criterio útil, de entender las órdenes dadas en un lenguaje extraño para la mayoría, etc.

La suerte es también una forma de habérselas con la realidad cotidiana del hambre. En el capítulo “Iniciación”, Levi contrasta el infortunio (*palese e costante sfortuna*) que han tenido ellos, los recién llegados, con la descarada fortuna (*sfacciata fortuna*) que tienen los que llevan más tiempo.<sup>96</sup> El objeto diferenciador es la posesión del pan. La arbitrariedad juega a favor de los que ya saben más, o incluso de los que tiene algún tipo de privilegio. Los otros se intercambian las raciones, esperando cada uno mejorar, obteniendo como resultado un intercambio de desilusiones y frustraciones equivalentes.

Levi se libró de tres procesos de selección. Primeramente, al llegar, cuando todavía eran judíos “útiles”. Después todo dependió del mero azar, de por dónde bajaba uno del vagón. La segunda selección fue la de la enfermería. Todos los días era necesaria una selección para “diezmar” la población (una expresión, la de “diezmar”, que para un judío no podía dejar de recordar las ofrendas del Antiguo Testamento). Finalmente, Primo Levi sobrevivió a la gran selección de octubre de 1944, cuando los

---

<sup>92</sup> Dice J. Nystedt que “fortuna” y “gioia” son las dos expresiones más recurrentes en la obra de Levi. Citado por Cavaglioni en la nota 1 al capítulo “Prefazione”, en la edición comentada de *Se questo è un uomo*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>93</sup> Primo Levi, *Se questo è un uomo*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 34. Robert S. C. Gordon ha dedicado un escrito a este tema, “*Sfacciata fortuna*”. *La Shoah e il caso*, Einaudi, Torino, 2010. El libro también tiene una versión en inglés.

SS decidían con una mirada y mandaban a unos a la derecha y a otros a la izquierda, a la vida y a la muerte, con una imagen del juicio final a la que remite también al comienzo del capítulo dedicado a la zona gris. Levi se salva, pero piensa que puede deberse a un error en la colocación de las fichas. Se salva por casualidad.

Primo Levi contrasta con sutilidad la buena suerte con la Providencia y el gobierno divino. Esto culmina cuando, en el contexto de las selecciones de octubre de 1944, Levi nos presenta el caso de Kuhn, el judío que oraba dando gracias a Dios por su salvación, como si todavía funcionara una lógica del *contrapasso* que otorgara el destino en función de los méritos o de la fe, contraponiendo así la elección divina a la selección arbitraria de los alemanes.

Dice Primo Levi que en ese momento de selección “nadie está seguro de su propia suerte”. Se miran y se examinan unos a otros, para estar seguros de no tener aspecto de *musulmán*. Robert Antelme, en *La especie humana*, decía que los prisioneros necesitaban negar su rostro para que el SS no fijara en ellos su mirada, que debían tener el rostro “perfectamente sincronizado con el SS”,<sup>97</sup> con ese rostro de piedra que era lo primero que veían los prisioneros al entrar en el Lager, como también recuerda Levi al comienzo de su primera obra. Pero lo más importante, para Levi, era que el prisionero intentara no parecerse al *musulmán*, pues el *musulmán* era la abolición del rostro, porque había visto la Gorgona, la muerte. No parecerse al *musulmán* parecía el único factor que ofrecía más razones que la mera suerte para no ir a las cámaras de gas. No parecerse al *musulmán* era la única arma de la cual disponía el prisionero para que la suerte fuera menos arbitraria.

En el relato “Tantalo”, Primo Levi cuenta la historia de un químico que intenta hacer un elemento químico que parece proteger del infortunio. Lo aplica a un hombre desafortunado que por un momento se convierte en el hombre más afortunado del mundo. La prueba la efectúa el protagonista ante los que llama “testigos”. El poder del protagonista, Fasio, se vuelve contra él, al usar unas gafas que tienen el cristal derecho cóncavo hacia el interior.<sup>98</sup> La figura desdichada del protagonista, como sugiere Gordon, recuerda la figura del *schimazel*, el personaje trágico-cómico del hebreo

---

<sup>97</sup> Robert Antelme, *La especie humana*, traducción de Trinidad Richelet, Arena Libros, Madrid, 2001 [1957], p. 56.

<sup>98</sup> “Tantalo”, en Primo Levi, *Lilit*, op. cit., p. 731.

desafortunado.<sup>99</sup> Fasio evoca al desafortunado máximo, al *musulmán*, aquello en lo cual todos temían convertirse. Pero recuerda también a Kuhn, símbolo de la suerte provisional, de quien Levi, en *Si esto es un hombre*, decía que olvidaba que, probablemente, seguiría el mismo destino que los demás en breve.<sup>100</sup>

La suerte y el no parecer un *musulmán* parecen algo más seguro que la coraza de resistencia moral de Steinlauf. *Stein* remitía a “piedra”, para expresar la disciplina prusiana, pues Gluecksmann (su verdadero nombre)<sup>101</sup> luchó en la Gran Guerra con el ejército alemán, y murió en los momentos de la liberación por los rusos, sin suerte (*Glück*). El cambio de “suerte” a “piedra” nos recuerda el rostro de piedra del SS que aparece al comienzo de *Si esto es un hombre*. A Levi, la disciplina de Steinlauf le parecía demasiado similar a la disciplina germánica, a la obediencia cadavérica. Pero la piedra también nos recuerda al *musulmán* que ve la Gorgona que inmoviliza. A Gluecksmann, como a todo hundido, la moralidad y la dignidad le han servido de poco para dominar la Fortuna, y tiene el mismo final que aquel que ha perdido la voluntad. En el Lager, la osamenta moral que reclamaba Steinlauf o que no tenía Rumkowski servía de bien poco.

Dice Levi que él se siente inocente, pero que está entre los salvados, y eso le hace estar en permanente búsqueda de justificación. Tal vez esa búsqueda de distanciamiento con el *musulmán* explica en parte ese sentimiento que queda, pues incluso la suerte de uno tiene razones en la desventura de otro. Emil Fackenheim, en *Reparar el mundo*, considera que el *musulmán* carece por completo de la chispa divina, y es por ello una figura nueva que hace imposible cualquier teodicea, superando así la pregunta de Dostoievsky por el sufrimiento de los inocentes como los niños.<sup>102</sup> El *musulmán*, como símbolo del hundido, es contrapuesto por Levi al salvado, pero no para mostrar que la virtud de uno sea superior a otro. Para Levi, no hay lugar para la teodicea, pero tampoco la antropodicea selectiva entre presos tiene demasiado sentido.

---

<sup>99</sup> Véase, al respecto, Robert S.C. Gordon, “*Sfacciata fortuna*”. *La Shoah e il caso*, op. cit., pp. 87-89.

<sup>100</sup> El tema de la suerte del superviviente ha sido tratado también en la película española de Juan Carlos Fresnadillo: *Intacto* (2001). En la película, un judío superviviente (Max von Sydow) por puro azar, que se ha salvado en lugar de otro, dirige un extraño casino en que las personas apuestan su suerte. La suerte de unos siempre está en relación a la de otros. Unos pueden coger o apoderarse de la suerte de otros. Véase, al respecto, Robert S.C. Gordon, “*Sfacciata fortuna*”. *La Shoah e il caso*, op. cit., pp. 31-41.

<sup>101</sup> Véase Ian Thomson, *Primo Levi*, op. cit., pp. 276-277.

<sup>102</sup> Fackenheim plantea: si faltaba la chispa divina en Cristo, entonces ya no era Dios; si era Dios, ya no podía faltarle. Emil Fackenheim, *Reparar el mundo*, traducción de Tania Checchi González, Sígueme, Salamanca, 2008 [1982], pp. 337-338.

## 5. ¿SOBREVIVIR PARA SER TESTIGO?

El testimonio de Levi es testimonio también de la falta de testimonio de quienes llegaron hasta el fondo de manera completa. En este punto, Levi comenta que los verdaderos testigos no son los supervivientes; los verdaderos testigos son aquellos que no pueden testificar, aquellos que no han vuelto, o que han vuelto mudos. Testimoniar de los hundidos es hacerlo por un testigo, por un tercero<sup>103</sup>, que no ha sufrido la obra completa de destrucción:

Los que tuvimos suerte hemos intentado, con mayor o menor sabiduría, contar no solamente nuestro destino sino también el de los demás, precisamente el de los “hundidos”; pero se ha tratado de una narración “por cuenta de un tercero”, la relación de las cosas vistas de cerca pero no experimentadas por uno mismo. La demolición terminada, la obra cumplida, no hay nadie que la haya contado, como no hay nadie que haya vuelto para contar su muerte. Los hundidos, aunque hubiesen tenido papel y pluma no hubieran escrito su testimonio porque su verdadera muerte había empezado ya antes de la muerte corporal. Semanas y meses antes de extinguirse habían perdido ya el poder de observar, de recordar, de reflexionar y de expresarse. Nosotros hablamos por ellos, por delegación.<sup>104</sup>

Los supervivientes se ven empujados a testimoniar de quienes ya no están. Dice Levi: “No podré decir si lo hemos hecho, o lo hacemos, por una especie de obligación moral hacia los que han enmudecido, o por librarnos de su recuerdo, pero lo cierto es que lo hacemos movidos por firme y persistente impulso”.<sup>105</sup> E insiste de nuevo en que el superviviente no es el testigo verdadero, en el sentido de que no es un testigo completo, porque la historia de los supervivientes no es la verdadera historia del Lager. Esta historia pertenece en su plenitud a los hundidos:

---

<sup>103</sup> Agamben comenta que el testigo en latín se llamaba *testis*, que etimológicamente procede de *terstis* (“tercero”). La otra palabra para testigo en latín es *superstes*, el superviviente que como tal puede testificar del acontecimiento por el que ha pasado. Como dice Agamben, es evidente que Levi no es en sentido estricto un tercero. Véase Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, op. cit.*, p. 15. Creemos que Levi juega con ambos términos. Dice que es un tercero (*terstis*) porque así enfatiza la distancia respecto a quien ha pasado todo el proceso pero no ha sobrevivido (*superstes*). Por otra parte, como también señala Agamben, el testimoniar en griego remite al mártir. En la historia cristiana, el término se asoció a los muertos por testimoniar de Cristo. Tertuliano expresó, ante quienes dudaban de si debían aceptar el martirio, que era necesario pasar por ello. Véase Tertuliano, *A los mártires. El escorpión. La huida en la persecución*, Ciudad Nueva, Madrid, 2004. Véase, al respecto, Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, op. cit.*, pp. 25-27.

<sup>104</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados, op. cit.*, p. 73.

<sup>105</sup> *Ibíd.*, p. 73.



Lo repito, no somos nosotros, los sobrevivientes, los verdaderos testigos. Ésta es una idea incómoda, de la que he adquirido conciencia poco a poco, leyendo las memorias ajenas, y releendo las mías después de los años. Los sobrevivientes somos como una minoría anómala, además de exigua: somos aquellos que por sus prevaricaciones, o su habilidad, o su suerte, no han tocado fondo. Quien lo ha hecho, quien ha visto a la Gorgona, no ha vuelto para contarle, o ha vuelto mudo; son ellos los “musulmanes”, los hundidos, los verdaderos testigos, aquellos cuya declaración habría podido tener un significado general. Ellos son la regla, nosotros la excepción.<sup>106</sup>

El dar testimonio de lo sucedido no es, para Levi, consecuencia de una elección. La supervivencia se debía a la suerte u otros factores. Ésta era su virtud.

Imre Kertész, superviviente húngaro, explicaba su supervivencia en el pasado siglo con una metáfora ilustradora:

No busquemos el sentido donde no existe: el siglo, ese pelotón de fusilamiento en servicio permanente, se prepara otra vez para disparar, y quiso el destino que me tocara a mí —“eso es todo”, así suenan sus últimas palabras, dichas con las mías, claro está.<sup>107</sup>

La metáfora coge más relieve si se compara con otra casi idéntica, usada en el contexto de debates cosmológicos y teológicos. Se trata de una metáfora de John Leslie<sup>108</sup> en su obra *Universes* (1989). Un condenado a muerte está atado a la estaca y con los ojos vendados. Se da la orden de disparar a diez personas entrenadas para ello. Pero el condenado, tras unos momentos de angustia, sigue vivo. Puede marcharse tranquilamente, pensar que no hay nada sorprendente en ello y exclamar simplemente que de buena se ha librado. Pero lo más normal es que busque una razón de su salvación milagrosa. Una posible explicación sería que hay muchísimas ejecuciones dispuestas para hoy, pero incluso los mejores tiradores yerran de vez en cuando, y al condenado le

---

<sup>106</sup> *Ibíd.*, pp. 72-73.

<sup>107</sup> Imre Kertész, *Kaddish por un niño no nacido*, citado por el autor en la entradilla de su obra *Un instante de silencio en el paredón: El holocausto como cultura*, traducción de Adan Kovacksics, Herder, Barcelona, 1999 [1998].

<sup>108</sup> Sigo a John Polkinghorne, *Ciencia y teología: una introducción*, traducción del inglés de José Manuel Gonzalo-Gotor Perona, Sal Terrae, Santander, 2000 [1998], pp. 59-64.

ha tocado una ejecución en que casualmente todos los disparos han errado el blanco. La otra opción es pensar que había algo más de lo que el condenado, atado a la estaca y con los ojos vendados, podía percibir. En realidad, los tiradores estaban de su parte y erraron intencionadamente los disparos.

La metáfora surge en el contexto del debate sobre el *Principio Antrópico* para saber si hay algún propósito para la vida en el universo.<sup>109</sup> Con el tiempo, se han distinguido dos versiones. La primera es la del *Principio Antrópico Débil* que, en una afirmación tautológica, viene a decir que, si podemos observar orden en el universo, es porque estamos aquí. La segunda modalidad es la del *Principio Antrópico Fuerte* que postula que el universo lleva necesariamente hasta nosotros, que observamos ese orden, como una meta. Si transmutamos los términos del *Principio Antrópico* en términos del que podríamos denominar “Principio de Supervivencia”, la disyuntiva está en si el hecho de poder testimoniar es el fruto de la obviedad tautológica de estar vivo, lo cual constituiría lo que podríamos denominar “Principio de Supervivencia Débil”, o si el poder testimoniar de lo sucedido es el producto de una finalidad, lo que constituiría el “Principio de Supervivencia Fuerte”. Primo Levi opta por lo primero.

La analogía de Kertész nos introduce en el tema de la Fortuna y de lo que queda del hombre tras Auschwitz. En especial, el tema de la Fortuna nos lleva a otra cuestión relacionada con él en la tradición occidental: el dominio de la suerte mediante la formación del sujeto que se impone a ella o que intenta controlarla; es lo que, de manera significativa, especialmente en Kant, llamamos “dignidad”. En el caso de Kant, veremos que sus ideas principales respecto a la ética, en concreto sus ideas de autonomía, universalidad de la ley, dignidad y el imperativo categórico, quedan invalidadas para hablar de Auschwitz. Al decir esto, lejos de querer acusar a Kant de no prever la locura de Occidente, lo que queremos aportar es que los capítulos sobre la zona gris y sobre la vergüenza pueden leerse, sin demasiada dificultad (y tal vez más allá de la intención o conciencia de Levi), como una demolición de las ideas kantianas que siguen dando lugar a éticas basadas en la dignidad.

En las siguientes páginas abordaremos el tema de la dignidad como modo de dominar la Fortuna, ya desde Cicerón. Después veremos cómo el terremoto de Lisboa

---

<sup>109</sup> El *Principio Antrópico* fue acuñado por Brandon Carter que formuló el principio así: “las condiciones que rigen el universo deben ser tales que puedan permitir la vida inteligente, pues, si no fuera así, no estaríamos para observar”. D. Barrow y F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

del siglo XVIII reintroduce el tema de la Fortuna en Occidente, tras la cristianización medieval de la Fortuna. La filosofía de la dignidad de Kant puede entenderse como un intento de controlar en lo moral al azar, y crear así un mundo moral que nos asemeja a Dios, al erigirnos también como creadores en lo moral. Posteriormente, veremos cómo la dignidad no servía para dominar la suerte en Auschwitz, ni era un criterio moral válido para explicar la conducta de los hombres allí. Lo bueno que sacó Levi de Auschwitz se debe a la compasión, a la amistad, a lo que tiene que ver con el prójimo y no con la dignidad del sujeto. La dignidad no es rechazada por Levi, sólo que no es el concepto que hace inteligible Auschwitz, ni tampoco el “después” de Auschwitz. Al afrontar Auschwitz, lo que une a los hombres no es la dignidad, sino la pertenencia a la vergüenza. Sólo desde ella es posible avanzar a la justicia.

## CAPÍTULO VIII. DESPUÉS DE LA DIGNIDAD: LA VERGÜENZA DEL MUNDO

En latín, el adjetivo *dignus*, -a, -um es un adjetivo que suele ir acompañado del verbo *decet*, *deceit*, y significa “apropiado”, “conveniente”, también “merecedor” de algo. Por otro lado, *dignitas*, *dignitatis* significa “capacidad” o “mérito”, lo cual puede ser relacionado con un cargo público, una majestad o una consideración social o de rango y, por último, con un sentimiento de honor o probidad. Y, como nos detendremos en Kant, hemos de tener en cuenta ya que, en alemán, *Würde* (“dignidad”) está relacionando etimológicamente con *Wert*, el término para “valor”. *Würdig* significa “valorable” (o “merecedor de algo”) y “dignificado”. Lo mismo sucede en inglés con *worthy*.<sup>1</sup>

La nota etimológica no basta, sin embargo, para concretar el amplio uso de “dignidad”, especialmente en la historia del pensamiento. Hay tres sentidos básicos que se irán desarrollando bajo el término “dignidad” y sus derivados: la dignidad como status o posición, como valor intrínseco y como manera de ser. Comenta Rosen que “dignidad” se originó como un concepto que denotaba un *status* social por el cual se deben honores y trato respetuoso. Cicerón, en su *De officiis*, comenta la dignidad del ocio de los *optimi*, subrayando su honor y posición. Pero también habla de la dignidad del hombre en tanto que tiene una posición privilegiada en el mundo como ser racional (I, XXX). Gelasio I, en su famosa carta al emperador Anastasio en 494, habló también de la dignidad del emperador en su *potestas* frente a la *auctoritas* del Papa; aquel tiene preeminencia sobre toda la humanidad en dignidad. La extensión de la dignidad a la humanidad en general tiene su continuidad de manera señalada en el Renacimiento con Pico della Mirandola, en su *Oración sobre la dignidad del hombre* (aunque la palabra “dignidad” no aparece en el tratado), quien pone el acento en la capacidad del hombre para elegir su destino. Por su parte, Pascal radica “nuestra dignidad” en el pensamiento.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Véase Michael Rosen, *Dignity: Its History and Meaning*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 2012, pp. 19-20. Sobre el tema de la dignidad en la historia de la filosofía, Francisco García Moreno, “El concepto de dignidad como categoría existencial. Un recorrido del concepto a lo largo de la Hª de la Filosofía”, *El Búho*, Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía.

<sup>2</sup> Para todo este desarrollo, Rosen, *op. cit.*, pp. 11-19.

Santo Tomás dice que la dignidad no es restringida al hombre, ya que cada ser tiene su valor en la escala de los seres. En su *Comentario a las sentencias*, decía el de Aquino que la “dignidad significa la bondad de algo en relación a sí mismo”.<sup>3</sup> La dignidad adquiere, pues, un valor intrínseco, pero no está restringido sólo a los hombres. Esta idea tuvo gran importancia en el catolicismo, ya que implica que hay una jerarquía en la dignidad. Así, por ejemplo, el tradicionalista Bousset establecerá esa jerarquía dentro de la misma humanidad hablando de la “eminente dignidad” de los pobres, que no es igual a la de los nobles. Será Kant quien difundirá la dignidad como valor intrínseco e igualitario de los hombres como tales, no por su origen de criatura, sino por su condición de seres morales.

Por último, también hablamos de “dignidad” en sentido de lo “apropiado”, de aquello que corresponde a un determinado modo de ser o de actuar. Así, por ejemplo, Cicerón, cuando habla en *De Oratore* sobre los discursos, contrapone la *dignitas* y su correspondiente *gravitas* del discurso majestuoso y con peso a la *gratia* y al *venustus* del discurso menos elevado.<sup>4</sup>

Estos tres sentidos de “dignidad” suponen también la posibilidad de carecer de ella o perderla. Por ello, la dignidad puede ser también algo que se merece.

## **1. LA DIGNIDAD COMO MEDIO DE SUPERACIÓN DE LA FORTUNA: DE CICERÓN A LA MODERNIDAD**

¿Hay alguna relación entre la dignidad y el dominio de la Fortuna? La Fortuna era presentada antiguamente en relación al gobierno de los asuntos de los hombres. Hesíodo (*Teogonía*, 360) nos habla de *Tyché* como una de las hijas más antiguas de Océano y Tetis. Ya desde tiempos remotos, la Fortuna está relacionada con la tempestad y el mar. Las leyes de la ciudad, como dice Creonte en la *Antígona* Sófocles, son un barco-refugio. Martha Nussbaum dice que esta metáfora nos revela que “la ciudad es un instrumento creado para el hombre para el sometimiento del azar y el dominio de la

---

<sup>3</sup> Citado por Rosen, *ibíd.*, p. 17.

<sup>4</sup> Debo la referencia a Rosen, *ibíd.*, pp. 12-13.

naturaleza. [...] La función de la ciudad consiste en desterrar el azar incontrolado de la existencia humana”.<sup>5</sup>

En Cicerón, con su estoicismo de época romana, la virtud iba ligada a la felicidad y a la utilidad. Es éste un tema que puede seguirse en su obra *De Officiis*. La dignidad es casi sinónimo de la honestidad que para Cicerón reúne las cuatro virtudes tradicionales. No se podía hacer el mal sin contravenir la propia naturaleza del hombre que, como hemos comentado anteriormente, tiene la dignidad, la excelencia, en ejercer su racionalidad y dominar los placeres. En general, la dignidad tiene que ver con el papel adoptado, como se hacía con las máscaras en el teatro. Se pueden adoptar diversos papeles. Un papel es el que nos ha dado en común la naturaleza, otro es el propio de cada uno. Después Cicerón habla de lo que depende del caso o las circunstancias. Cuando habla de la dignidad lo hace en relación a una cuarta persona o papel, en contraste a las circunstancias y la adversidad (I, XXXII). Es, sobre todo, en el hacerse a uno mismo que la voluntad puede vencer al azar y a las circunstancias de la vida. La dignidad y la nobleza son características de la fortaleza. La segunda es negativa: desprecia lo externo, entre lo que se encuentra la Fortuna; la primera es positiva: es la disposición de ánimo que nos empuja a acometer grandes empresas (I, XX). La Fortuna puede ser favorable o adversa, incluyendo tanto los desastres naturales como las guerras (II, 5). Y puede llevarnos a naufragar (2, VI). Y aunque Cicerón habla de la dignidad de haber nacido en Roma, cuyo Senado es puerto y refugio para reyes, pueblos y naciones (2, VIII), en general es el filósofo quien puede soportar mejor los vaivenes de la Fortuna (I, XXI). Finalmente, destacamos que Cicerón entiende que, como forjadores de nosotros mismos, la dignidad tiene también el sentido general de ser “merecedores de”, remitiendo a algo que pertenece al hombre, pero que hay que conquistar; de ahí que la dignidad alcanzada por el hombre pueda tener diversos grados.

En la Edad Media, la dignidad se vincula con la posición de criatura del hombre, también con la pérdida de ella por el pecado. Por otro lado, se produce una cristianización de la Fortuna, la cual sirve a la Providencia. Destaca en este ámbito Boecio quien, en su obra *La consolación de la filosofía*, habla de los vaivenes de la vida

---

<sup>5</sup> Citado por José M. González García, *La diosa Fortuna: Metamorfosis de una metáfora política*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2006, pp. 65-66.

como las olas del mar que abaten fuertemente a los hombres.<sup>6</sup> Está la Fortuna, pero frente a ella se erige la Providencia (I, V). Dice Boecio que la Fortuna hace que el justo sufra, lo que lleva a Boecio a preguntarse: ¿de dónde viene el mal? (1, IV). El autor se queja de que la Fortuna cuelga el cártel de culpable a quien es inocente, como es su caso. Pero distingue entre una “buena Fortuna”, que atrae por sus encantos a los hombres y los distrae del verdadero bien, y la “mala Fortuna”, que los devuelve a los verdaderos valores. En el libro IV, la Fortuna aparece como una figura subordinada a la Providencia cristiana. La Providencia dirige la Fortuna haciendo que todo lleve a un plan predeterminado, dando a cada uno según sus méritos. De esta forma, la vieja queja de Job sobre la prosperidad de los malos queda resuelta en el plan predeterminado de Dios que no anula la libertad del hombre. El protagonista clama al creador del cielo estrellado, el gran timonel (III, 12), contra las adversidades del mar de la Fortuna, pero queda congraciado con él.

El autor, exiliado de su patria, critica a los gobernantes que no tienen dignidad, aunque ocupen una *dignitas*. La virtud sí tiene su dignidad propia. Y tiene como premio la felicidad. El dominio de la Fortuna, como en Cicerón, pasa por reconocer el lugar del hombre, que está en su razón; por ésta el hombre puede elevarse por encima de su condición o descender a la de los animales (anticipándose así a Pico Della Mirandola y a Pascal). Superadas las pruebas, al hombre le esperan las estrellas (así acaba también Dante su obra de peregrinación).

El siguiente punto de parada en este breve recorrido por el dominio de la Fortuna desde la dignidad es el renacentista Maquiavelo: en pleno Renacimiento, el autor de *El príncipe* intenta contrarrestar la Fortuna con la virtud de ejercer el dominio sobre aquélla, y reivindica el papel de la voluntad y del libre albedrío.<sup>7</sup> Y una de las formas de ejercer el dominio es el temor; así al menos se consigue el poder sobre los otros.

---

<sup>6</sup> Véase Boecio, *La consolación de la filosofía*, traducción de Pedro Rodríguez Santidrián, Alianza, Madrid, 2010.

<sup>7</sup> Véase José M. González García, *op. cit.*, pp. 274-302. El autor divide los distintos modos en que el florentino pone en relación la Fortuna y la virtud. El trato de la Fortuna en el florentino no es siempre uniforme, hay diversas posibilidades: la Fortuna vence a la virtud, la virtud vence a la Fortuna, se puede poner un clavo en la rueda de la Fortuna y, finalmente, la virtud puede ser compañera de aquella. De Maquiavelo, véase de manera especial, el capítulo XXV de su obra *El Príncipe*, Sarpe, Madrid, 1983, pp. 143-147.

Pero es el tema del pacto social el que aporta nuevos matices sobre la relación entre Fortuna y dignidad. Hobbes, en el capítulo X del *Leviatán*, habla del valor o estimación del hombre como precio. La dignidad del hombre consiste en su estimación pública, aunque también se puede ser digno por otros conceptos, incluso si esa dignidad no es algo merecido. Una forma del poder y estimación consiste en ser temido. La buena y la mala fortuna tienen que ver con el honor, que es el valor que mutuamente nos atribuimos, prácticamente como sinónimo de dignidad. Y “la buena fortuna (si dura) es honorable, como signo que es del favor de Dios.”<sup>8</sup> Otro teórico del pacto social, John Locke, se refiere a la dignidad como una de aquellas cosas que nos hacen salir del Estado de naturaleza, entendiendo “dignidad” en el sentido de condiciones de vida adecuadas al hombre.<sup>9</sup> Pero lo prioritario es la protección de la propiedad que está por encima del individuo, al punto que en una “guerra justa” se puede disponer de las personas como esclavos, “arbitrariamente”, pero no de sus propiedades; y el ejército también puede reclamar obediencia ciega, pero no las propiedades del individuo.<sup>10</sup> La dignidad es así aquello que permite lo no expropiable, pero por encima del individuo que sí lo es. En resumen, la dignidad empieza a consolidarse como forma de habérselas con los otros que integran el pacto social y con la propiedad como base de ese contrato. Volveremos sobre ello más adelante. Ahora nos centraremos en el salto cualitativo que la Fortuna adquiere ya en época de la Ilustración.<sup>11</sup>

## **2. LISBOA Y AUSCHWITZ: DEL INFORTUNIO NATURAL AL INFORTUNIO MORAL**

El terremoto de Lisboa de 1755, que tuvo una enorme repercusión (sería lo que hoy catalogaríamos como “fenómeno global”),<sup>12</sup> produjo toda una sacudida intelectual

---

<sup>8</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán*, vol. 1, traducción de M. Sánchez Sarto, Sarpe, Madrid, 1983, p. 104.

<sup>9</sup> Locke hace esta afirmación citando a Hooker. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, traducción de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1990, 2008, 5ª reimpresión, p. 45.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 52-54; 148-150; 182.

<sup>11</sup> Para el tema de la Ilustración, remito al clarificador y sistemático libro de Gonçal Mayos, *La Ilustración*, UOC, Barcelona, 2006.

<sup>12</sup> El terremoto de Lisboa fue un fenómeno global, como diríamos hoy en día, al punto que se hicieron plegarias en otros lugares, o se suspendieron fiestas, como los carnavales en Alemania, en señal de duelo. Véase Susan Neiman, *Moral Clarity*, Vintage Books, London, 2011 [2009], pp. 121-123.



que puso en cuestión la Providencia divina, en un debate que puso sobre el tapete, de nuevo, el tema de la Fortuna y el problema antiguo del mal. Voltaire recoge el dilema completo en la voz “Bien” de su *Diccionario filosófico*.<sup>13</sup>

Hasta la Ilustración, en la reflexión filosófico-teológica sobre el mal, había predominado la que se denomina “forma evidente” del problema: el mal pone en cuestión los atributos divinos y puede también crear la duda sobre la existencia de Dios, como en el famoso dilema, atribuido por Lactancio a Epicuro, de cómo hacer compatibles los atributos divinos y el mal.<sup>14</sup> A partir de la Ilustración, empieza a imponerse la “forma lógica” del problema: Dios se sienta en el banquillo ante el tribunal de la razón. Por eso, no es de extrañar que fuera en esta época cuando se acuñó el término “teodicea”, el cual, como dice Juan Antonio Estrada en *La imposible teodicea*, “deja de plantearse como pregunta por el sufrimiento humano en un contexto religioso, para desplazarse al ámbito de la razón secular que actúa como juez y que ve en el mal un obstáculo para la afirmación racional de Dios”.<sup>15</sup>

Leibniz, quien ya había polemizado con Bayle sobre la realidad del mal, en su *Teodicea* intentó justificar el mal siguiendo el *Principio de razón suficiente*.<sup>16</sup> El filósofo afirma que Dios, siendo bueno, escogió crear el mejor de los mundos posibles entre todos cuantos su mente puede considerar. Y de este mundo mejor forma parte el mal con sus tres tipos: el metafísico, el moral y el físico. Leibniz consideraba que el mal moral es fruto del mal metafísico (el hombre como ser finito no tiene la perfección divina) y del libre albedrío del hombre (con un argumento que ya había desarrollado Agustín de Hipona en *El libre albedrío*). La libertad originaria del hombre para pecar es un mal menor frente al bien mayor de que Dios haya creado criaturas libres y racionales.

---

<sup>13</sup> Voltaire hace mención de distintas soluciones al problema del mal, partiendo del dilema de Epicuro. Véase Voltaire, *Diccionario filosófico*, traducción de José Arean Fernández y Luis Martínez Drake, Akal, Madrid, 1985, pp. 95-102

<sup>14</sup> Dice Lactancio: “O bien Dios no quiere eliminar el mal o no puede; o puede pero no quiere; o no puede y no quiere; o quiere y puede. Si puede y no quiere es malo, lo cual naturalmente debería ser extraño a Dios. Si no quiere ni puede, es malo y débil y, por tanto, no es ningún Dios. Si puede y quiere, lo cual sólo es aplicable a Dios, ¿de dónde proviene entonces el mal o por qué no lo elimina?”. Texto atribuido a Epicuro por Lactancio en *De ira Dei* 13, 20-21. Tomo la cita de Juan Antonio Estrada, *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid, 1997, p.107.

<sup>15</sup> Juan Antonio Estrada, *ibíd.* p. 188.

<sup>16</sup> Véase, con excelente introducción y traducción al catalán de Gonçal Mayos, G.W. Leibniz/I. Kant, *Escrits sobre teodicea*, El llamp, Barcelona, 1991. Incluye textos de la *Teodicea* de Leibniz, y de Kant: *Sobre el fracàs de tots els intents filosòfics en la teodicea*. Véase también de G.W. Leibniz, *Compendio de la controversia de la teodicea*, traducción de Rogelio Rovira, Ediciones Encuentro, Madrid, 2001; y *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Tecnos, Madrid, 1990.

Además, en su omnisciencia, Dios hace que todas las cosas, incluyendo el mal físico, contribuyan al orden general del universo, del mismo modo que en una obra musical las disonancias contribuyen a la armonía global de la obra.

Voltaire había escrito un poema sobre la ley natural en el que, alabando a Pope (quien seguía la visión optimista de Leibniz), ensalzaba la religión natural y el orden natural del cual Dios es la primera causa. El poema acaba con una crítica a lo que Kant entenderá como “religión estatutaria”, la que puede condenar a un hombre al infierno, aunque en su corazón haya profesado una religión sincera. Pero, ante el desastre de Lisboa, Voltaire, en un poema escrito para dicha ocasión, cambia su fe en la Providencia y critica la frase de Pope que resumía el optimismo leibniziano: “Todo está bien”. No se puede admitir que el mal contribuye al bien general en la gran cadena del ser. No parece, en contraposición a Leibniz, que este mundo sea el mejor de los posibles. Las justificaciones racionales no pueden ahogar el grito de dolor de las víctimas ni el grito de espanto de quienes somos espectadores de esas desgracias. El mal no es una negación, es real, forma parte del mundo en que vivimos como uno de sus elementos esenciales. El poema acaba diciendo que lo que el hombre puede ofrecer a Dios es la esperanza.

El sistema de Leibniz y Newton había desplazado la Providencia del cuidado particular de los hombres a un cuidado general, había convertido a Dios (en palabras del historiador de la ciencia Alexander Koyré) en el Dios de los sábados, el Dios que no interviene, cuyos atributos son absorbidos por un universo impersonal.<sup>17</sup> Pero con el terremoto de Lisboa la fe ilustrada en una Providencia general también es puesta en cuestión. En Voltaire, eso se refleja en el tema de la Fortuna. El poema sobre la naturaleza estaba dedicado a Federico II de Prusia, considerado como un filósofo, representante del poder ilustrado. Voltaire destacaba lo que la mirada del filósofo puede hacer: ver “con igual mirada los caprichos de la suerte”, la cabaña y el trono, la vida y la muerte.<sup>18</sup> En cambio, en el poema sobre el desastre de Lisboa, Voltaire dice que “el libro de la Fortuna se cierra ante nuestros ojos”, que somos “átomos atormentados”, y describe este mundo como un “teatro de orgullo y de horror”, que “está lleno de

---

<sup>17</sup> Alexander Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, traducción de Carlos Solís Santos, Siglo XXI, Madrid, 1989 [1957], 7ª ed. Véase el capítulo “El Dios de los días laborables y el Dios del Sabbath”, pp. 217-251.

<sup>18</sup> En el “Poema sobre la Ley Natural”, en Voltaire-Rousseau, *En torno al mal y la desdicha*, edición y traducción de Alicia Villar, Alianza, Madrid, 1995, p. 116.

infortunados que hablan de felicidad”.<sup>19</sup> No hay ninguna referencia a la mirada sosegada del filósofo, ni a los misterios de la naturaleza. Voltaire volvía a la Fortuna, pero una Fortuna cósmica, incontrolable. Por ello, Voltaire decía en *Cándido o el optimismo* que, ante el insoluble problema del mal, lo que hay que hacer es, mediante la acción, mejorar el mundo en nuestra pequeña parcela, cuidando de nuestro jardín.

Rousseau, quien intervino agriamente en el debate sobre el terremoto de Lisboa, ligaba el mal natural con el mal moral, ya que dependía del hombre hacer viviendas más seguras que hubieran resistido mejor ante el movimiento de la tierra. Rousseau ponía así la responsabilidad en los hombres y exculpaba al Dios de la Providencia.<sup>20</sup> No se trataba de argumentos cristianos, sin duda, pero Rousseau veía el mal físico como consecuencia del mal moral. La teodicea daba paso a la acusación al hombre. Rousseau exculpaba a la Providencia y también usaba el argumento de que un bien mayor puede necesitar un mal menor, en obras como la *Profesión de fe del vicario saboyano*.<sup>21</sup>

Como ha señalado Judith Shklar, este momento en que parece que Dios desaparece de la escena de los debates sobre el mal es también el momento en que la Fortuna cósmica es también aplicada al ámbito social, como lo hizo Rousseau, quien veía el origen de las desigualdades sociales como un cataclismo en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*.<sup>22</sup> Rousseau elimina así la fatalidad de la Fortuna cósmica e introduce la Fortuna o mala Fortuna creada por los hombres. Pero Rousseau acabó intentando solventar las desigualdades entre los hombres en el contrato social, trasladando aquéllas al conflicto de voluntades que se resuelven en la “voluntad general”. Rousseau ponía la Fortuna en el terreno de los hombres, aunque después corría el velo de la ignorancia sobre el origen de las desigualdades.<sup>23</sup>

Como ha mostrado Susan Neiman,<sup>24</sup> se pueden trazar varias líneas, desde Lisboa hasta Auschwitz, en la reflexión filosófica sobre el mal. Algunos intentaron hacer frente a la contingencia, como Hegel, quien intentó integrarla dentro de la razón histórica. Por

---

<sup>19</sup> Voltaire-Rousseau, *ibíd.*, pp. 164-165.

<sup>20</sup> “Carta de Jean Jacques Rousseau a Voltaire, 18-8-1756”, *ibíd.*, pp. 183-208.

<sup>21</sup> En castellano, Jean Jacques Rousseau, *Profesión de fe del vicario saboyano*, traducción de Nuria Torruella y Rosa Rius e introducción de José Manuel Bermudo, Montesinos, Barcelona, 1984.

<sup>22</sup> Véase Judith Shklar, *Los rostros de la injusticia*, traducción de Alicia García Ruiz, Herder, Barcelona, 2010 [1990], pp. 97-101.

<sup>23</sup> Véase Jean Jacques Rousseau, *Del contrato social*, traducción de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 1980, 2006, 4ª reimpresión. La edición también incluye sus famosos discursos sobre las ciencias y sobre la desigualdad de los hombres.

<sup>24</sup> *Evil and Modern Thought, op. cit.*

ello, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, con un ejemplo similar al desastre de Lisboa, Hegel dijo que cuando desaparece una civilización nos produce pesar y dolor, ya que ante el altar de la historia todo queda inmolado: “la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos”.<sup>25</sup> Otro no encontraron solución al problema del mal y vieron, como Schopenhauer, el mundo como un gran tribunal lleno de horror. Para Nietzsche, el mal era un falso problema. Había que querer que todo cuanto había sucedido se repitiera. Un *amor fati* que no sólo quiere hacia delante, sino también hacia atrás, queriendo lo que ya ha sucedido. Nosotros, en lo que sigue, nos centraremos en la línea que emprende Kant para la creación de un mundo moral que pueda vencer la Fortuna mediante la dignidad.

### 3. LA “DIGNIDAD” EN KANT

Kant escribió tres artículos sobre el tema de los terremotos.<sup>26</sup> En uno de ellos defiende la Providencia, y habla del tribunal de la razón y de los planetas como causas de sucesos naturales de los cuales los hombres son testigos. Y justifica el desastre natural de manera racional, apelando al orden de las cosas. Incluso invita al lector a un experimento a pequeña escala para comprobarlo. El filósofo apuesta por la sabiduría del hombre, pero advierte también contra el espíritu prometeico que puede llevarnos a querer dominar demasiado el mundo. También argumenta que no podemos saber todos los designios del Creador. Dice Neiman que con el tiempo el filósofo alemán confesó que se sentía avergonzado de su optimismo precrítico, y que por ello “la vergüenza de Kant marca el comienzo de lo moderno”.<sup>27</sup> Según argumenta Neiman, el realismo kantiano en lo tocante a la naturaleza explica la pretensión del filósofo de que, al menos, seamos como Dios en lo moral; es decir, creadores y legisladores de un mundo moral que nos ayude a sobreponernos a lo que no podemos controlar, a la Fortuna.

---

<sup>25</sup> Citado por Enrico Donaggio, *Che male c'è. Indifferenza e atrocità tra Auschwitz e i nostri giorni*, L'ancora del mediterraneo, Napoli, 2005, p. 501.

<sup>26</sup> Hay una edición asequible en italiano, Immanuel Kant, *Scritti sui terremoti*, a cargo de Maurizio Barletta, Robin, Roma, 2012.

<sup>27</sup> Véase Susan Neiman, *Evil and Modern Thought*, *op. cit.*, p. 246.

Para Kant, hay que sobreponerse a la Fortuna, la cual, como cualquier otra disposición, facultad o estado del hombre, puede ser favorable o desfavorable en función del uso de la voluntad. Incluso en el caso de un individuo con una “naturaleza madrastra”,<sup>28</sup> que no permitiera al hombre llevar adelante el propósito de su voluntad, la voluntad sería ya una buena voluntad por el mero querer. Esto es lo que a ojos de un espectador, según Kant, nos hace dignos de la felicidad que el filósofo parece identificar con la Fortuna (pues el contraste entre virtud y felicidad es prácticamente el mismo que entre voluntad y Fortuna), algo que ya nos remite a la propia etimología de diversas lenguas en las que hay una relación entre ambos conceptos.<sup>29</sup> La dignidad es, pues, antes que nada, una condición que remite a una carencia, pues la felicidad no es una consecuencia necesaria. La voluntad buena es el primer y supremo bien, todos los demás, incluyendo la felicidad, deben estar subordinados a él. Para Kant, el querer ha de llevar a poder. Por ello, Adorno y Horkheimer dijeron que antes de Nietzsche la voluntad en Kant es ya voluntad de poder: estamos ya ante el superhombre que quiere imponer su ley.<sup>30</sup>

Superar la Fortuna y ejercer la voluntad es lo que Kant llama actuar por “amor al deber”, que consiste en no dejarse llevar por las inclinaciones. Si san Agustín osciló entre la voluntad de Dios y la voluntad del hombre como explicación al problema del mal, en Kant se pone todo sobre la balanza de la voluntad del hombre. Nos vemos abocados a la ley que manda sin excepción, sin considerar otra cosa que la ley misma: el imperativo categórico que representa una acción por sí misma como objetivamente necesaria, sin referencia a ningún otro fin.

La primera formulación del imperativo categórico en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* dice que he de obrar de modo "que pueda querer que mi

---

<sup>28</sup> *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, traducción de Luis Martínez de Velasco, Espasa Calpe, Madrid, 1990, 9ª edición, p. 55.

<sup>29</sup> Por ejemplo, *happines* en inglés da la raíz *happ*, del inglés medio y nórdico, que significa “ocasión”, “lo que sucede”, “fortuna” y que forma palabras como *happenstance* (“casualidad”), *haphazard* (“desordenado”) *hapless* (“desdichado”) o *perhaps* (“quizá”). Como ya hemos visto, *Glück*, del alto alemán medio que todavía se utiliza, puede significar “suerte” y “felicidad”. También el latín *felix*, “buena suerte” y “destino”, da lugar a “felicidad”. En francés, *bonheur* de procede de *bon* (bueno) y del término del francés antiguo *heur* (“suerte” o “fortuna”). Véase Darrin M. McMahon, *Una historia de la felicidad*, traducción de Jesús Cuéllar y Victoria E. Gordo del Rey, Taurus, Madrid, 2006 [2005], pp. 27-28.

<sup>30</sup> T.W. Adorno, M. Horkheimer, “*Excursus II: Juliette, o Ilustración y moral*”, en *La dialéctica de la Ilustración*, traducción de Juan José Sánchez, Trotta, Madrid 1994 [1969], p. 159.

*máxima se convierta en ley universal*".<sup>31</sup> En el capítulo segundo, al hacer el tránsito desde la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres, el imperativo categórico se expresa así: "*obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza*".<sup>32</sup> Es decir, la necesidad de la ley moral es la de las leyes naturales. El sujeto debe querer que la libertad tenga la obligatoriedad del reino de la necesidad, como si se pudiera ser moral igual que se está sometido a la gravitación universal.

Kant quiere mostrar la necesidad de que el deber no se funde en la naturaleza humana, sino en el hecho de ser un ser racional, de modo que lo que debemos preguntarnos es si la ley, a la cual adapto mis máximas subjetivas, puede valer como algo que pertenece a "la voluntad de un ser racional en general".<sup>33</sup> Kant, a partir de aquí, afirmará la voluntad del ser racional como fin en sí mismo y como persona. Igual que la voluntad no puede someterse a otro fin que no sea su propia determinación, los otros sólo pueden ser considerados en cuanto fines. El ser humano es así un fin, no es un medio; no es una cosa, como el resto de seres no racionales. De ahí se pasa al tercer modo de formulación del imperativo categórico: "obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio".<sup>34</sup>

Aunque Kant habla de tres formulaciones del imperativo categórico, es en el tránsito a una nueva versión de la tercera que el autor habla de la dignidad. El principio de la autonomía de la voluntad me descubre como ser perteneciente al reino de los fines, al reino de los seres racionales en cuanto legislador y en cuanto me hallo sujeto a las leyes. Ahí radica la dignidad: en cuanto obedecemos a la ley que nos damos a nosotros mismos. El ser humano es así amo y siervo. La moralidad y la humanidad (ésta en cuanto capaz de moralidad) poseen dignidad. El ser humano no tiene precio comercial ni de afecto, su valor es interno. No es intercambiable. Es un valor incondicionado.

Este reino de los fines que ha de tener la misma necesidad que la del reino natural (de cuya constricción sensible nos queremos desligar) es una meta, porque la felicidad sólo podría conseguirse con seguridad consiguiendo una perfecta sincronía entre ambos reinos;

---

<sup>31</sup> *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres, op. cit.*, p. 65. El énfasis es tal como aparece en la edición citada.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 92. El énfasis es tal como aparece en la edición citada.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 104.

es decir, la felicidad sería posible si el hombre fuera en lo moral como Dios es creador en la naturaleza. Pero tampoco esto aumentaría la dignidad del hombre, ya que el hombre tiene su valor en relación a la autonomía, y la moralidad del hombre está en el deber, no en la santidad que es el bien sin esfuerzo, sin lucha. Tomando la distinción expresada por Schiller en *Sobre la gracia y la dignidad*, podemos considerar que, para Kant, esta lucha no sólo confiere dignidad al hombre, sino también sublimidad, y no la gracia que no es fruto del esfuerzo.<sup>35</sup> Esta sublimidad es lo que eleva al hombre y, recogiendo el sentido de dignidad como “status”, lo coloca por encima de los demás seres.<sup>36</sup>

Por ello, en esa lucha, de lo que se trata es de haber cumplido con uno mismo, que uno no tenga nada que reprocharse. Lo destacable de esta ética de la dignidad es, pues, que está basada en la formación del sujeto, en el tener buena conciencia de sí mismo. Esta ética es una ética que parte del propio sujeto, no del otro. Para documentar esta afirmación, aunque de forma rápida, analizamos el papel de la verdad y de la mentira en Kant en los siguientes apartados, lo que nos aportará tres matices sobre la ética kantiana de la dignidad.

**1. La ética de la dignidad es una ética que parte del sujeto.** En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, el caso de la mentira es un ejemplo, entre otros, que nos ayuda a delimitar las distintas posibilidades de cumplimiento del imperativo categórico en situaciones ejemplarmente hipotéticas. El ejemplo es introducido al formular el imperativo categórico en analogía a las leyes naturales. La mentira como principio universal es imposible lógicamente: si todos mienten, nadie engaña. Tampoco puedo querer que sea ley universal, pues lo que quiero es sacar partido del engaño y ello

---

<sup>35</sup> En la edición de Vigilantius de sus lecciones sobre filosofía moral, Kant no parece prestar demasiada atención a la posibilidad moral de actuar por gracia, y se reafirma en el carácter de vencer las inclinaciones. Y en las notas a la segunda edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant sigue afirmando su concepto de moralidad y dignidad en contraste a Schiller. Véase Rosen, *Dignity*, *op. cit.*, p. 28. Ya Cicerón contrapone gracia y dignidad. Aunque en otro contexto, encontramos una idea similar. Cuando habla de la belleza de la naturaleza femenina habla de “gracia”; en cambio, el aspecto y los modales del hombre requieren más esfuerzo y, por ello, “dignidad”. Véase Cicerón, *De Officiis*, I, 36, *op. cit.* Ese concepto de “sublime”, sin ser expresado en este término, aparece en el final de la *Crítica de la razón práctica* atribuido al cielo estrellado y a la ley moral del interior del hombre. Y, en la *Metafísica de las costumbres*, Kant habla de nuestra condición elevada, al tiempo que también lo hace de la humildad que produce en nosotros la distancia entre la ley moral y nuestra condición. *Metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 298-300. Schiller, en *Don Carlos*, reclama que el deber del Estado es velar por la dignidad de los hombres. Debo esta última referencia a Francisco García Moreno, *op. cit.*, p. 6. Para la obra sobre la dignidad, *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y sentimental. Una polémica Kant, Schiller, Goethe y Hegel*. Traducción de Juan Probst y Raimundo Lido, Icaria, Barcelona, 1985.

<sup>36</sup> *Metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, pp. 301, 335.

no sería posible si todos mintiéramos. Así, la mentira se convierte en un caso paradigmático de lo que implica el imperativo categórico.

En la *Metafísica de las costumbres*, la veracidad es el primer deber moral, como la autoconservación es el primer deber a nivel físico. El mentiroso es una “simple apariencia engañosa de hombre, no el hombre mismo”;<sup>37</sup> la mentira es la “destrucción de la propia dignidad del hombre”.<sup>38</sup> Por un lado, mentir ante los demás es susceptible de ser juzgado ante la conciencia ideal, que en esta obra tiende a identificarse con Dios.<sup>39</sup> Pero también uno puede mentir *ante* sí mismo, y tiene como juez su propia conciencia. La mentira es la peor violación del deber para uno mismo, en tanto que tal y en tanto que representante de la humanidad. Como señaló Hegel, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, la moral de Kant se puede reducir a la conciencia de sí.<sup>40</sup> Es una moral lógica, la de la vaciedad del principio de no contradicción. Yo soy igual a mí mismo. De hecho, la veracidad está también relacionada por Kant con el deber de conocerse a uno mismo. De modo que estamos en la lógica socrática.

**2. La dignidad se impone a la compasión por el otro.** Benjamin Constant, en *Dés réactions politiques* (un escrito sobre el Régimen del Terror que siguió a la Revolución Francesa), dice, refiriéndose a Kant, que “un filósofo alemán” llegó a “afirmar que la mentira dicha a un asesino que nos preguntase si un amigo nuestro perseguido por él no se refugia en nuestra casa sería un crimen”.<sup>41</sup> Constant dijo que ésta era la consecuencia de adherirse a un principio incondicionado, como sucedió en el

---

<sup>37</sup> *Metafísica de las costumbres*, *ibíd.*, p. 292.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 291.

<sup>39</sup> Un análisis del papel de la conciencia en Kant, en Norbert Bilbeny, *Kant y el tribunal de la conciencia*, Gedisa, Barcelona, 1994.

<sup>40</sup> G.W.F. Hegel *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 443-460.

<sup>41</sup> Benjamin Constant, “Decir la verdad no es un principio general al que tengan derecho todos los hombres”, traducción de Pedro Lomba, en Immanuel Kant, Benjamin Constant, *¿Hay derecho a mentir? (La polémica Immanuel Kant - Benjamin Constant sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad)*, edición de de Eloy García, Tecnos, Madrid, 2012, pp. 18-19. Lo curioso es que, como sostiene Gabriel Albiac en la introducción a esta polémica, esa afirmación de Kant no se encuentra en ninguna parte de la obra que nos ha llegado hasta nosotros, y probablemente se deba a alguna lección suya. Aramayo dice que J. D. Michaelis, profesor en Gotinga, sostenía esta hipótesis que defiende Kant y a la que ataca Constant. Aramayo comenta el caso comentado por otro comentarista de Kant, Platon, de que en las lecciones sobre filosofía moral Kant había sostenido que si un ladrón quería robar en su casa, él no se vería obligado a decirle donde está el dinero, contraviniendo la sinceridad al ser forzado por la violencia. Como sostiene Aramayo, la rigurosidad de Kant parece entenderse mejor en el contexto de que liga la promesa a los contratos, en definitiva, a la sociedad burguesa. La naturalidad con que Kant acepta esta afirmación muestra que hacía suya esta postura. Véase el estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo a Immanuel Kant, *Teoría y Práctica*, traducción de M. Francisco López y de Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 2006 [1986], 4ª ed.



período del Gran Terror en Francia, cuando un tribunal decidía quienes eran los sinceros revolucionarios y quienes los enemigos de la Revolución.

Kant dice que “la mayor violación del deber del hombre para consigo mismo, considerado únicamente como ser moral (la humanidad en su persona), es lo contrario de la veracidad: la *mentira* [...]”.<sup>42</sup> No se trata de una persona concreta, sino de la humanidad que representa cada uno. Sin embargo, lo que sucede con el otro empírico ya no depende de mí. Dice Kant que eso “no es más que por efecto del azar (*casus*)”.<sup>43</sup>

En la *Metafísica de las costumbres*, Kant nos recuerda que el primer pecado no fue el homicidio (el “yo mato”), sino la mentira (el “yo miento”), cuya propensión parece algo similar a lo que el autor entiende como el “mal radical” y que se propaga fácilmente a todos los hombres.<sup>44</sup> El ser veraz es lo que define al hombre Job ante el sufrimiento, frente a ese mal de raíz que es la falta de veracidad.<sup>45</sup> A este énfasis en la veracidad en detrimento de ayudar a otro hay que añadir que Kant tiene un rechazo obstinado al valor moral de la filantropía que trata como algo patológico, como una afección contagiosa que se establece en la unión con los otros; sólo el deber está por encima de cualquier inclinación y permite cumplir la regla de amar también al enemigo.<sup>46</sup>

**3. La dignidad se subordina a la legislación universal.** En respuesta a Constant, Kant dice que la política debe someterse al derecho. La justicia es entendida como el orden del todo que no deja nada fuera; es la universalidad de los principios. El Estado queda convertido en el sujeto lógico que no se contradice a sí mismo y que pasa así por encima del individuo, en una concepción del Estado similar a la que definía el totalitarismo fascista como Estado ético según Giovanni Gentile.

---

<sup>42</sup> *Metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, pp. 290-291.

<sup>43</sup> Immanuel Kant, “Acerca de un pretendido derecho a mentir por filantropía”, traducción de Pedro Madrigal, en Benjamin Constant, *¿Hay derecho a mentir?*, *op. cit.*, p 32.

<sup>44</sup> Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, pp. 293-294.

<sup>45</sup> Véase Immanuel Kant, *Sobre el fracàs de tots els intents filosòfics en la teodicea*, en G.W. Leibniz/I. Kant, *Escrits sobre teodicea*, *op. cit.*, pp. 112-118.

<sup>46</sup> En la *Metafísica de las costumbres*, Kant entiende la benevolencia como deber respecto a la formación de la humanidad (*Humanität*), recogiendo así el sentido más próximo a la *humanitas* clásica (la formación o educación y la caridad con el otro), a diferencia del amor de los evangelios que es cosa del sentimiento: es “contagio” o afección compasiva (*Mitleidenschaft*), y pertenece al terreno de la humanidad como colectivo (*Menschheit*). Véase Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, pp. 327-328. Debo esta aportación a la tesis doctoral de Iñaki Martínez Ortigosa, *La vergüenza de ser hombre: La crisis del humanismo en el siglo XX*, tesis dirigida por Jaume Mascaró i Pons, Universitat de Barcelona, 2006, pp. 189-193.

Como ha destacado Roberto Aramayo, la veracidad en Kant está relacionada con la promesa del contrato, como ya es evidente en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. También en *Teoría y praxis* se enfatiza este papel del Estado y de las promesas en el contexto del pacto social, apareciendo de nuevo al tema del azar como una de las causas de las desigualdades en la propiedad.<sup>47</sup> Pero el contrato originario hace que esas desigualdades queden reparadas en la igualdad de los votos.

Una vez establecido el contrato entre ciudadanos, no puede haber contradicción entre súbdito y soberano. La ley obliga, en su universalidad, a ser cumplida. De ahí que, incluso ante el más tiránico de los poderes, el pueblo no debe rebelarse. Quien tiene realmente los derechos no es el sujeto concreto, sino la persona a la que representa, que se materializa en el Estado. Es la humanidad como persona, en tanto incondicionada, la que está por encima del sujeto empírico. Así, paradójicamente, convertimos a la persona concreta en cosa, pues está supeditada al reino de los fines, a la humanidad y a la ley. Esta idea se sigue ya de que el hombre es soberano y legislador al mismo tiempo, amo y esclavo (retomando el origen judicial de la distinción entre persona y cosa). Sólo así el hombre domina el azar: convirtiéndose en víctima de la necesidad.

Roberto Esposito nos recuerda que en el derecho romano “persona” era el ser humano con potestad para hacer contratos, el hombre adulto y emancipado. El contraste mayor de la persona era el esclavo, el hombre-cosa.<sup>48</sup> En la Modernidad este carácter todavía exterior de “persona” fue interiorizado, extendido a todos los hombres.<sup>49</sup> Pero no se pierde el sentido etimológico de “máscara”, de representación (al punto que Hobbes distingue entre la “persona natural” y la “persona artificial”)<sup>50</sup>. En Kant, la dignidad de la persona es algo interno, pero, en último término, la dignidad es tal en

---

<sup>47</sup> Immanuel Kant, *Teoría y praxis*, traducción de M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 2006, 4ª ed.

<sup>48</sup> El concepto “persona” remite a la máscara del teatro, como el *prósōpon griego*. Luego pasó a designar el personaje y, finalmente, al actor mismo. En el derecho romano uno se convertía en persona para poder hacer contratos. El esclavo, por supuesto, no podía hacerlos. En su plenitud la persona es el *pater familias*. El hombre libre tenía diversos papeles que podía ejercer en la vida de los negocios, en la religión, en la familia, etc. Pero la fundamentación metafísica sólo se dará cuando el cristianismo use ese concepto en el Concilio de Nicea, aunque en un debate en griego, no fue usado *prósōpon* sino *hipóstasis*. San Agustín usará el término “persona” tanto para referirse a las personas de la Trinidad como para referirse a los seres humanos. Y fue Boecio quien habló de que “la persona es una sustancia individual de naturaleza racional”. Véase Belén Altuna, *Una historia moral del rostro*, Pre-Textos, Valencia, 2010, pp. 34-39. Véase también una exposición muy completa sobre el desarrollo del concepto “persona” en Roberto Esposito, *Tercera persona: Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, traducción de Carlo R. Molinari Marotto, Amorrortu editores, Buenos Aires - Madrid, 2009 [2007].

<sup>49</sup> Véase Roberto Esposito, *ibíd.*, pp. 113-123.

<sup>50</sup> Véase *Leviatán*, XVI, *op. cit.*, pp. 169-174.

tanto representa la humanidad libre en general, a la que el sujeto empírico queda sometido como cosa. Tras la Revolución Francesa, la libertad se extiende a todos los individuos, pero quedará bajo la condición de ser ciudadano, es decir, bajo la condición de su nacimiento (cuya etimología ya remite a “nación”) en el marco del Estado. El problema de los apátridas durante la Segunda Guerra Mundial, de su falta de derechos, sacará a la luz la deficiencia de esa relación.<sup>51</sup>

La ética basada en la dignidad de la persona no sirvió de mucho en mitad del siglo XX. La influencia de la ética de Kant en la Alemania nazi no pasó desapercibida a Dietrich Bonhoeffer, el teólogo protestante que fue víctima también del tercer Reich. En su *Ética* criticó la obediencia kantiana a la ley basada en una ética del sujeto que ponía la dignidad de uno mismo como criterio moral, poniendo como ejemplo el caso de la mentira que hemos considerado.<sup>52</sup> Bonhoeffer comenta que el olvido del otro, junto a la obediencia ciega al Estado, posibilitó la colaboración o la no resistencia de la población, incluyendo a la iglesia evangélica. Ello permitió que unos fueran superhombres, lo cual sólo era posible si había infrahombres sobre los cuales ejercer el poder. (Recordemos que el padre del teólogo estuvo implicado en la medicalización de la población, aunque después se distanció de ello). Bonhoeffer consideró que uno debía implicarse en esa situación, y así entendió que no se podía vivir sin ser afectado por la culpa de su nación, un concepto éste muy próximo a lo que Levi entendió como “vergüenza del mundo”, y sobre el cual hablaremos en breve.

---

<sup>51</sup> Esto es lo que nos ha recordado Giorgio Agamben, para el cual en el nazismo se reconfigura la relación problemática entre ser ciudadano y los derechos humanos que salió a la luz con el problema de los refugiados. Por ello, dice Agamben: “Hay que considerar al refugiado como lo que en verdad es, es decir, nada menos que un concepto límite que pone en crisis radical las categorías fundamentales del Estado-nación, desde el nexo nacimiento-nación al nexo hombre-ciudadano”. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*, *op. cit.*, p. 170. Y la íntima relación entre los conceptos de “persona” y de “dignidad” ha propiciado que Giorgio Agamben haya enfatizado también el carácter de exterioridad de la dignidad, como un desdoblamiento del sujeto. Agamben ha señalado, en *Lo que queda de Auschwitz*, que la dignidad en cuanto está relacionada con el concepto “persona” queda como algo exterior al hombre mismo concreto, cuyo ejemplo paradigmático (estudiado por Kantorowitz) es el de los reyes en la Francia medieval que, aunque muertos, tenían su doble, su dignidad a la que también había que dar sepelio. Cuando la persona es interiorizada queda así supeditada también a su exterioridad, a lo universal, de manera que queda expuesta al sacrificio de sí misma en el altar de la humanidad. Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, *op. cit.*, pp. 67-72.

<sup>52</sup> Véase la edición inglesa, Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, traducción de Neville Horton Smith, Collier Books, Macmillan Publishing Company, New York, 1986 [1949]. La edición sigue la sexta edición en alemán de 1963. Una excelente introducción a Bonhoeffer y la filosofía, en Brian Gregor & Jens Zimmermann (eds.), *Bonhoeffer and Continental Thought: Cruciform Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2009. Para el tema de la crítica a la ética de la conciencia, véase el artículo de Brian Gregor, “Bonhoeffer’s «Christian Social Philosophy»: Conscience, Alterity and the Moment of Ethical Responsibility”, *op. cit.*, pp. 201-225.

Pero acabemos nuestro recorrido por el concepto “dignidad” para dejar constancia de otras aportaciones que hay que tener en cuenta. En el siglo XIX, el concepto “dignidad” se relaciona con el humanitarismo, algo que arranca de la Revolución Francesa. Incluso un utilitarista como John Stuart Mill habla de la dignidad como una de aquellas cosas que pueden perderse, pérdida englobada en los males mentales (los otros tipos de males son los físicos), “de las cuales sólo con mucha fortuna podemos escapar completamente”.<sup>53</sup> Pero el filósofo utilitarista admite el cálculo prudente para superar, de alguna manera, las “vicisitudes de la fortuna”, como la pobreza, que son dejadas en manos del progreso social;<sup>54</sup> aunque, en *Principios de economía política*, Stuart Mill reconocía que el paso del tiempo hacía que las injusticias cometidas anteriormente se olvidaran, se fosilizaran (“sucede con los hombres lo que con los desastres de la naturaleza”<sup>55</sup>). En cualquier caso, por lo que respecta a la acción del individuo, la ética de Stuart Mill intentaba conjugar el actuar por el deber y la búsqueda de la felicidad en términos universales; es decir, buscaba una heteronomía con carácter universal, pero siempre desde una ética de la buena conciencia, algo que se afana por demostrar en su obra sobre el utilitarismo.<sup>56</sup>

Desde una perspectiva general, dice Rosen que los tres sentidos de “dignidad” apuntados al comienzo han confluído, y que se tiende hacia una concepción igualitaria de la dignidad. Dentro del catolicismo, sin embargo, bajo León XIII, siguió la idea de la jerarquía dentro de la igualdad, en la que cada uno debe ejercer el lugar que le ha sido asignado, especialmente en el ámbito del trabajo. Nietzsche parece seguir esa paradoja de una igualdad que se impone pero que, al mismo tiempo, remite a una jerarquía, y de una libertad que cosifica también al hombre, como en Kant. En “El Estado griego”, Nietzsche considera la dignidad un concepto hueco, especialmente cuando se habla de la dignidad del trabajo. Tiene que haber esclavos para que haya seres libres, no sometidos al trabajo. La dignidad del hombre, para Nietzsche, está en ser usado por el genio.<sup>57</sup> El filósofo que apuesta por el *amor fati* entiende que la repetición de todo

---

<sup>53</sup> John Stuart Mill, *L'utilitarisme*, traducción de Josep Miquel Costa Ribas, Edicions 62, Barcelona, 2005, pp. 68-70.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 69.

<sup>55</sup> Citado por Reyes Mate, *Tratado de la injusticia*, Anthropos, Barcelona, 2011, p. 263. Mate cita de John Elster, *Rendición de cuentas. La justicia transicional en perspectiva histórica*, Katz, Buenos Aires, p. 17.

<sup>56</sup> Especialmente en el capítulo 3 de *L'utilitarisme*, *op. cit.*, pp. 87-101.

<sup>57</sup> Véase sobre Nietzsche y la dignidad, Rosen, *op. cit.*, pp. 41-46.

cuanto sucede es como un juego: el superhombre sólo se consume en el niño que juega.<sup>58</sup> Pero esa postura sólo puede sostenerla el amo, como bien reconoce Nietzsche, en tanto que olvida que hay sometidos. Por ello, si bien Nietzsche predicó contra la moral del resentimiento, incluyendo la moral kantiana de la dignidad, después de Auschwitz la moral del eterno retorno, del juego inocente, tampoco parece ya sostenible, como señala Agamben.<sup>59</sup>

#### 4. LA “DIGNIDAD” EN PRIMO LEVI

En su optimista “Poema sobre la ley natural”, Voltaire decía que en Lisboa ya no se quemaban tantos judíos como antes.<sup>60</sup> El terremoto de Lisboa mostró lo lejos que el mundo está de los hombres; Auschwitz nos muestra la lejanía de los hombres respecto de sí mismos, donde, como dice José M. González, la Fortuna reaparece en el hipotético: “tú también podrías haber estado allí”.<sup>61</sup>

Levi rechazaba apelar a la Providencia, aunque se sintió impelido a hacerlo en los momentos de las selecciones. Y, cuando los prisioneros fueron liberados, sintió que la Providencia estaba actuando. Sin embargo, le parecía que ello sería olvidar quienes no habían sido acogidos por ella. En cualquier caso, Levi no rechazó nunca que hubiera quienes realmente encontraron confort, e incluso fuerzas, para sobrevivir moralmente, para ser mejores. Pero Levi partía de un argumento similar al de Epicuro: si Auschwitz existe, Dios no existe; aunque seguía buscando a Dios. Levi mantenía la pregunta de Dostoievsky, como una “alta piedad”: la pregunta del porqué del mal, del porqué del sufrimiento inútil. Primo Levi no habló de la muerte de Dios como el vacío que queda en el cielo, como Rubinstein;<sup>62</sup> ni consideró el Holocausto como una llamada a fundar el

---

<sup>58</sup> Véase Friedrich Nietzsche, “De las tres transformaciones”, en *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1972, 16ª reimpresión del 1991, pp. 49-51

<sup>59</sup> Véase Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, *op. cit.*, pp. 104-107. Sobre este punto volveremos más adelante, al hablar de Agamben con más extensión.

<sup>60</sup> “Poema sobre la Ley Natural”, en Voltaire-Rousseau, *op. cit.*, p. 129.

<sup>61</sup> José M. González Ruiz, *op. cit.*, p. 306.

<sup>62</sup> Sigo el texto incluido en la selección de textos en Dan Cohn-Sherbok, *Holocaust Theology: A Reader*, University of Exeter Press, Exeter, UK, 2002, pp. 41-43. Del mismo autor, comentando algunas de las posturas más significativas respecto al tema, *God and the Holocaust*, Gracewing, Herefordshire, 1996 [1989].

moderno Estado de Israel, como Emil Fackenheim;<sup>63</sup> tampoco afirmó que el lugar vacío de Dios lo ocupara la ley, dando lugar a la responsabilidad del hombre, como Iosl Rákover antes de morir en el gueto de Varsovia;<sup>64</sup> tampoco dijo que Dios estaba en un niño colgado de una horca, como Elie Wiesel en *La noche*;<sup>65</sup> tampoco creyó que el hombre deba salvar a Dios, como Etty Hillesum.<sup>66</sup> Primo Levi ejercía la pregunta desde una posición agnóstica clásica, pero consideraba que ejercer la pregunta antigua por el origen del mal era algo que formaba parte de la humanidad de todos los tiempos, y ligaba el mal de Auschwitz con todas las atrocidades de la historia del hombre. Por ello, Levi, en su antología de textos de otros autores, inaugura la serie con una selección de pasajes del libro de Job, porque este libro veterotestamentario “encierra las preguntas de todos los tiempos, aquellas para las que el hombre no ha encontrado respuesta hasta ahora ni las encontrará nunca, aunque seguirá buscándolas porque las necesita para vivir, para entenderse a sí mismo y al mundo”.<sup>67</sup>

En un texto de *El oficio ajeno*, Levi se refiere a las últimas palabras de la *Crítica de la razón práctica* de Kant.<sup>68</sup> Dice que la moral, aquello que para Kant tenía y confería dignidad al hombre en cuanto capaz de aquélla, era algo respecto a lo cual era difícil hablar. Se podía ahogar la moralidad, apagarla, manipularla. En cambio, el conocimiento de los cielos estrellados salvaban algo del honor del hombre, y hace algo mejor el siglo XX. Ahora bien, para Levi, los cielos estrellados son también símbolo del mundo de Auschwitz. Parece existir una especie de suerte cósmica, la que se explica por azar y necesidad, pero no se puede confundir con la suerte ética creada en Auschwitz. Auschwitz es comparado a un cataclismo celeste, algo que puede ser archivado burocráticamente, pero que ha sido fruto de la Fortuna creada para la destrucción del hombre, para que todo caiga en convulsiones y agujeros negros. Si Lisboa significó el mayor cuestionamiento de la Providencia en el pensamiento filosófico, Auschwitz no

---

<sup>63</sup> Véase Emil L. Fackenheim, *La presencia de Dios en la historia*, traducción de Leonardo Rodríguez Duplá, Sígueme, Salamanca, 2002 [1997].

<sup>64</sup> Zvi Kolitz, *Iosl Rákover habla a Dios*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1998 [1985].

<sup>65</sup> Véase Elie Wiesel, *Trilogía de la noche*, El Aleph Editores, Barcelona, 2008 [1958], p. 77.

<sup>66</sup> Dice Etty Hillesum: “Yo te voy a ayudar, mi Dios, a no apagararte en mí”. Citado por Reyes Mate, *La herencia del olvido*, Errata naturae, Madrid, 2008, p. 128.

<sup>67</sup> En la introducción a los textos de Job titulada: “El justo oprimido por la injusticia”, en Primo Levi, *La búsqueda de las raíces*, op. cit., p. 43.

<sup>68</sup> “Notizie dal cielo”, en Primo Levi, *L'altrui mestiere*, op. cit., pp. 172-175. Sobre Kant y Auschwitz, John Silber, “Kant at Auschwitz”, *Proceeding of the Sixth International Kant Congress*, Gerhard Funke and Thomas Seeböhm, Washington, DC., Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1991, pp. 229-263.

sólo parece poner en aprietos cualquier teodicea racionalista, sino que también, y sobre todo, pone en cuestión aquella dignidad o valor que se atribuía al hombre, aquella esperanza que Voltaire ofrecía a Dios.

En su primera obra, Levi afirmó que tal vez era el momento de crear una nueva Biblia, para expresar la experiencia de Auschwitz y lo que quedó tras ella.<sup>69</sup> En *La tregua*, el autor compara la situación después de Auschwitz con el diluvio. Noah, uno de los personajes, simboliza el momento de repoblar la tierra después de la destrucción del diluvio. Noah “era el amigo de todos los hombres y de todas las mujeres”.<sup>70</sup> Y, en *Si no ahora, ¿cuándo?*, el niño que nace al final del relato simboliza también el final de un mundo atroz y el tiempo de “recrear, de repoblar, como después del diluvio”.<sup>71</sup> Es éste el noéjida que sobrevive al diluvio de Auschwitz. Pero, ¿en qué sentido podemos seguir hablando de dignidad del hombre o del hombre como co-hombre tras el diluvio de Auschwitz?

Primo Levi, en una entrevista, dijo que estaba interesado en el tema de “la dignidad y de la falta de dignidad en el hombre”.<sup>72</sup> No hizo una reflexión profunda ni sistemática sobre el tema de la dignidad, pero sus distintas acepciones recorren su obra, especialmente *Si esto es un hombre* y *Los hundidos y los salvados*. En primer lugar, la dignidad es aquello de lo cual los presos eran desposeídos en el proceso de demolición, cuando el hombre se perdía a sí mismo, cuando quedaba reducido a número, sin ser digno de un nombre. La dignidad no era, por tanto, algo inalienable. Se convertían en los fantasmas que para Kant, casi al final de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, eran los seres sin libertad, sin autonomía y, así, incapaces de moralidad.

Esta desposesión los colocaba en un status apartado de toda condición humana, y ello les hacía ser indignos en cuanto posición y en cuanto merecimiento. Cuando los alemanes vieron a los judíos haciendo sus necesidades en las vías del tren (en el límite entre la civilización y lo meramente natural), los juzgaron merecedores de su condición. Cuando, finalmente, su voluntad acabó siendo destruida, cuando ante la ejecución del

---

<sup>69</sup> Véase Primo Levi, *Si això és un home*, *op. cit.*, p. 77. Respecto a este tema, véase Sophie Nezri-Dufour, “Elaborazione di una «Bibbia della Shoah»”, en *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, *op. cit.*, pp. 145-163.

<sup>70</sup> Citado por Sophie Nezri-Dufour, *op. cit.*, p. 153.

<sup>71</sup> Citado por Sophie Nezri-Dufour, *ibíd.*, p. 154.

<sup>72</sup> En la entrevista de Barbara Kleiner, “Ritratto della dignità e della sua mancanza negli uomini”, en Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, *op. cit.*, p. 78.

“último” se sacrificaron a sí mismos, Levi los juzgó dignos de la muerte que les esperaba.

Levi niega que fuera posible mantenerse física y moralmente sano. Los que se hundieron habían perdido su dignidad, como el *musulmán*. De otros, aunque salvados, podemos decir prácticamente lo mismo. Ni actuaron conforme a la universalidad del deber, ni tuvieron la autonomía necesaria para hacerlo. Intentaron dominar la Fortuna, la que crearon los nazis en los campos. ¿Se podía luchar contra ella con la dignidad? Consideremos los cuatro “salvados” que aparecían en el capítulo de “Los hundidos y los salvados” de *Si esto es un hombre*.<sup>73</sup> Los cuatro de alguna manera usaban o manipulaban la dignidad. El primer salvado, Schepschul, quería ser temido y buscaba la dignidad del cargo, como vimos al hablar de Hobbes. El segundo salvado, Alfred, de hambre atroz, usaba la dignidad que representaba Steinlauf (la dimensión civilizada del hombre), como medio, no como fin, para conseguir lo que quería; la usaba para ser temido, como medio de dominar la Fortuna, como Maquiavelo. También el mismo Steinlauf hablaba de “dignidad y sagacidad” para sobrevivir, lo cual implica también ya un cálculo. El tercer salvado, Elías, tenía la dignidad herida y ejercía la violencia para mantenerse a flote, y devolvía los golpes para recuperar su dignidad. Levi se preguntaba qué tipo de hombre era Elías, que parecía loco, y no sabía si eso era condición para sobrevivir en el Lager o un producto de Auschwitz. Henri, al que Levi comparaba con la serpiente del Génesis, al cual no quería volver a ver, quería tener fama de ser favorecido por la suerte y cosificaba con su mirada.

Podemos ahora ver el contraste con cuatro “hundidos” en el capítulo sobre la vergüenza de *Los hundidos y los salvados*.<sup>74</sup> En general, dice Levi, no había nada de noble en los hundidos de Auschwitz, en el sentido de que la condición de hundido les reportara ese atributo.<sup>75</sup> Pero estos cuatro hundidos, que pretendieron dominar la Fortuna, guardaron algo de valor y compañerismo. El primero era Chaim, el relojero

---

<sup>73</sup> Véase Primo Levi, *Si això és un home*, *op. cit.*, pp. 112-121.

<sup>74</sup> Véase Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 72. Escoger unos casos es ya una selección, lo que es también una violencia, pues supone traer a la luz unas historias y dejar atrás otras. Al respecto, véase la interesante obra de Loretta Monti, *Selezione e catalogo: La costruzione Narrativa del passato in Omero, Dante e Primo Levi*, Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna, 2010.

<sup>75</sup> Véase “Colloquio con Primo Levi”, en Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, *op. cit.*, p. 75.



que trabajaba con dignidad y que le explicaba a Levi las reglas de supervivencia.<sup>76</sup> Pero dice Levi, en el contexto de las selecciones, que aunque él mismo se repetía esos consejos, no dejaba de mentirse a sí mismo, pues lo que predominaba era la suerte. El segundo hundido, Szabó, era un campesino polaco que destacaba por su hambre atroz, como la de Alfred, pero intentó como pudo ayudar a los demás. Robert era un hombre versado, a diferencia de Elías que buscaba respuestas a puños y que sólo hablaba una lengua. Robert hubiera tenido las respuestas que Levi buscaba, como la pregunta que le planteaba la naturaleza del mismo Elías. Por último, Baruch; es de quien menos nos habla Levi. Pero sabemos que, como Elías, también devolvió el golpe, pero a unos superiores. Como Améry y Elías, quería recuperar su dignidad a golpes. Pero ello le valió la muerte el primer día.

La dignidad, en general, no les valió de nada. Dice Levi que “murieron no a pesar de su valor, sino precisamente por su valor”.<sup>77</sup> Las palabras marcan un contraste con el compendio de la zona gris, Rumkowski, quien “a pesar” de las circunstancias fue seducido por el poder. En *Si esto es un hombre*, las cuatro alternativas eran presentadas como maneras de salvación. Ahora vuelven a ser cuatro los que nos hablan de su hundimiento. ¿Pueden ser cuatro evangelistas de otro tipo de salvación? Giuliani considera que hay un desplazamiento entre la primera y la última obra de Primo Levi.<sup>78</sup> La supervivencia física no es lo mismo que la supervivencia moral. Por ello, según Giuliani, la destrucción moral ya estaba implícita en las historias de los cuatro salvados de su primera obra. Su salvación no tenía nada que ver con la dignidad. Por ello, como remarca Martina Mengoni, Levi habla de “salvati”, una palabra que podemos relacionar con “*salvazione*”, que tiene un sentido de “conservar” y que Giuliani traduce al inglés con el neologismo *salvation* (uniendo así *salvation* y *action*). De esta forma, los *salvati* son especialmente aquellos que han sabido conservarse, al menos alguna cosa de sí mismos, y que no han salido ilesos necesariamente por medio de una virtud que podamos valorar positivamente. Es evidente el contraste con el sentido cristiano de

---

<sup>76</sup> Levi reconocía cierta dignidad al que quería ser hombre con su trabajo en el Lager. Ese era el caso del relojero Chaim. En *La llave estrella*, Levi defiende la dignidad del trabajo creativo, a diferencia del mecanizado, algo que le costó muchas críticas en Italia, porque las condiciones de la mayoría de personas no eran las que requiere un trabajo digno. Véase *La chiave a stella*, Einaudi, Torino, 1991 [1978]. Pero Levi reconoce que el valor del trabajo era también el que le otorgaba Höess a su funesta labor en Auschwitz. Esto último en *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>77</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>78</sup> Véase Masimo Giuliani, *A Centaur in Auschwitz: Reflections on Primo Levi's Thinking*, *op. cit.*, pp. 32-33.

salvación como redención, como efecto de la gracia divina.<sup>79</sup> Los cuatro de *Los hundidos y los salvados*, aunque perecieron, en otro sentido fueron salvados. Pero tampoco lo fueron al modo de la dignidad kantiana.

La dignidad, en el sentido comúnmente usado de valor, relacionada con la autonomía y la universalidad de la moralidad, pero, sobre todo, con la buena conciencia de sí, parece perder su contorno, puede incluso ser instrumentalizada. La dificultad de usar este concepto nos remite de nuevo a Henri. Tal vez de forma apenas advertida por él mismo, Levi está poniendo punto final a la posibilidad de hablar de dignidad, como lo excelso del hombre, para referirse a la vida en el Lager en *Si esto es un hombre*. Henri dice que sus formas de escapar a la destrucción, como la negación de la piedad, la organización y el robo, eran formas para así “no dejar de ser digno del nombre de hombre”.<sup>80</sup>

## 5. LA COMPASIÓN FRENTE A LA FORTUNA

Voltaire, en su poema sobre Lisboa, dirigía preguntas al hombre, sobre su naturaleza y destino. Levi, al entrar en Auschwitz y narrar la pérdida de la dignidad, decía que era el momento en que el hombre se perdía a sí mismo, recogiendo ese tópico de la crisis de fin de siglo, como en Papini. Eran los momentos previos a que el mundo en el que los hombres construyen su experiencia quedara perdido en la pura indiferencia del instante y del espacio vacío. Era el momento en que las coordenadas de este mundo de los hombres eran puestas en el olvido para pasar a describir la cartografía del Lager.

¿Hay algo que sea una salida a esa situación? ¿Hay algo que permita, incluso dentro del Lager, seguir siendo hombres a esos seres despojados de dignidad? ¿Se puede romper esa alambrada de separación? ¿Se puede, de alguna manera, dotar de tiempo y espacio a la experiencia del hombre para que éste pueda seguir siendo llamado así? En un

---

<sup>79</sup> Martina Mengoni comenta que *salvazione* deriva de *salvati*, y no del otro sustantivo *salvezza*. Ambas palabras vienen del latín *salvus*: “incólume”, “ileso”; pero *salvazione* deriva más directamente del verbo tardolatino *salvāre*, utilizado por primera vez por Vegezio con la acepción de *conservare*. Y dice Mengoni que se distinguen sobre todo porque *salvezza* es la condición del *salvo*, mientras que *salvazione* es el efecto del *salvarsi*; la *salvezza* es un acto completo, la *salvazione* es una condición que permanece en el tiempo. Véase Martina Mengoni, “Variazioni Rumkowski”, *op. cit.*, pp. 19-20.

<sup>80</sup> Véase Primo Levi, *Si això és un home*, *op. cit.*, p. 118.

lugar donde la moral quedaba reducida a la suerte, de modo que, como hace Reyes Mate, sólo cabría hablar de “suerte ética”, hay que buscar si hay algo que permita de alguna manera seguir siendo hombres.<sup>81</sup> Levi, a pesar de otorgar casi todo el papel a la Fortuna, también encuentra salidas en el otro. Éste se erige como una forma posible de supervivencia moral, como una manera de hacer frente a la Fortuna, o como una Fortuna benévola contra la adversa.

### 5.1. Lorenzo: el “otro” de fuera

En el capítulo de su primera obra titulado “Los hechos del verano”,<sup>82</sup> Levi describe la situación de los presos, que cada día son más abyectos, como si fueran cumpliendo el diagnóstico de sus verdugos. No se ve en ellos chispa de rebelión, paz ni fe. En esos momentos su sagacidad, su sabiduría, consistía en intentar no comprender, como los alemanes tampoco sabían comprender la ruina inminente que les esperaba. Pues bien, en ese ambiente en que todo cálculo es imposible, aparece la figura de Lorenzo, un albañil italiano, que trabajaba fuera del Lager y que ayudó a Levi de manera gratuita. Le llevó una ración de pan y el resto de su ración diaria durante seis meses. También le ayudó a enviar noticias a su familia y a recibir respuesta. Levi comenta en “El regreso de Lorenzo”<sup>83</sup> que el albañil no sólo le ayudó a él, sino que ayudó a muchos, de lo cual Levi sólo se enteró después. Lorenzo reconocía en ellos que no merecían lo que les estaba pasando. Pero Lorenzo lo hacía con toda naturalidad. No hizo más que lo que creía que era normal hacer. No aceptaba ninguna recompensa a cambio.

Lorenzo se relacionaba con aquellos que parecían intocables, como afectados de alguna gravísima culpa, mostrando así que la dignidad depende del reconocimiento del otro, y que no se puede confundir el resultado de su condición con la causa. Con la figura de Henri (que cosificaba a las personas) de fondo en el texto, Lorenzo le recuerda a Levi que sigue siendo hombre, “entre miles de vidas equivalentes”. Gracias a Lorenzo, dice Levi, pensó que podía haber un mundo justo fuera del Lager, y eso sí le dio fuerzas

---

<sup>81</sup> Véase, especialmente, Reyes Mate, *Tratado de la injusticia*, *op. cit.*, donde se desarrolla el tema de una ética que responda a la pregunta de “si esto es un hombre” y que no esté basada en la dignidad. También “Primo Levi, el testigo. Una semblanza en el XX aniversario de su desaparición”, *op. cit.*, pp. 11-31.

<sup>82</sup> Primo Levi, *Si això és un home*, *op. cit.*, pp. 138-145.

<sup>83</sup> En Primo Levi, *Lilit*, *op. cit.*, pp. 645-653.

para sobrevivir. En contraste a esta noticia, nos cuenta Primo Levi en *Lilit* que Lorenzo, cuando regresó a Italia, sucumbió como si él mismo hubiera estado dentro del Lager.

Forma parte del sentirse hombre en el Lager el recuperar también, aunque bajo mínimos, el sentido de la experiencia humana. El capítulo en que Levi introduce a Lorenzo, “Los hechos del verano”, es un capítulo que comienza con la sensación de que el tiempo parece haberse detenido, como un motor inmóvil, en contraste a las noticias de una inminente liberación. La historia de Lorenzo, dice Primo Levi, parece también situada fuera del tiempo, venida de otro tiempo inmemorial, del tiempo de las leyendas. También en la leyenda sitúa a Henri, tal vez porque, a pesar del tono duro con que habla de él, Primo Levi sabe que en esas condiciones no se puede juzgar a quien es reducido a la vida intercambiable del Lager. Lorenzo le da la posibilidad a Primo de que haya futuro, que un día el tiempo empiece a andar de nuevo.

La actuación de Lorenzo no parte de la dignidad propia, de la buena conciencia de sí, sino de la compasión que el otro despierta. Ésta era la crítica de Schopenhauer a Kant y su imperativo categórico. Éste era demasiado abstracto a la hora de actuar. Por ello, Schopenhauer en *Parerga y paralipómena* contrapone al imperativo categórico y a la dignidad el ágape del Evangelio, justamente lo que Kant desterraba como contrario al actuar por deber: “lo más indicado no es una supuesta dignidad, sino al revés, el criterio de compasión”.<sup>84</sup>

En esta línea podríamos decir que Levi opone al imperativo categórico una especie de imperativo hipotético, hipotético no sólo por que esté contaminado por los afectos, sino también porque la dignidad se da a lo que ya no tiene valor como representación de la humanidad ni de sí mismo, como es en el caso del *musulmán*. La dignidad como valor es lo que se concede al otro que ha sido excluido de la humanidad en la definición (por impensado) y en la práctica.

## 5.2. Alberto: el “otro” de dentro

Otro personaje fundamental es Alberto. En el capítulo “Nuestras noches”, Alberto es aquel con quien Primo quisiera compartir litera, si pudiera escoger, y darse así espalda contra espalda con un amigo. Alberto se alegra de la suerte de Levi, de ser

---

<sup>84</sup> Citado por Joan-Carles Mèlich, *Ética de la compasión*, op. cit., pp. 231-232.

escogido para el laboratorio; dice Levi que no sabe si por amistad o interés por el pacto que habían establecido de compartir todo lo organizado. Pero la suerte siempre planea sobre Primo, no sobre Alberto. Ya en el capítulo de las selecciones, Primo y Alberto discuten sobre un hombre robusto que ha sido seleccionado, justo antes del primero, lo que les hace pensar que tal vez hubo un error de fichas y el seleccionado era Primo.

Levi y Alberto eran muy parecidos, tanto que la gente casi les confundía. Y esperaban el mismo destino: ambos hundidos o ambos salvados. En *pipeta de guerra*,<sup>85</sup> Levi comenta la distinta suerte que tuvieron ambos, por una pequeña causa. Es en el contexto del desmantelamiento del Lager, cuando son dejados los enfermos y los sanos son obligados a caminar en las nefastas “marchas de la muerte”. Levi estaba hambriento. Él y Alberto encontraron un cajón de pipetas e intentaron cambiarlas por pan con un polaco. Pero ya era tarde, y sólo podía ofrecerles sopa. En las últimas semanas en el Lager, esto era un peligro, porque se desataron de manera epidémica la escarlatina y la difteria. Pero, a pesar del peligro de contagio, dejar de comer algo era “físicamente imposible”.<sup>86</sup> Se repartieron la sopa. Alberto había tenido la escarlatina de pequeño y por ello era inmune. No así Levi. Al no poder andar, Primo fue dejado allí, en Auschwitz; en cambio, Alberto tuvo que marchar. Así, del modo más impredecible, las pipetas robadas le proporcionaron una “enfermedad providencial”, y el no poder caminar se convirtió en “una fortuna”. En la entrevista con Anna Bravo y Federico Cereja, Levi comenta que Alberto era un adaptado, el cual consideraba a Primo un hombre afortunado.<sup>87</sup> En estas pocas palabras expresa Levi el sentir y la deriva desde la primera hasta su última obra: tal vez no bastaba ser adaptado, ni saber organizar para salvarse; la Fortuna podía con la virtud, tanto si ésta era en sentido kantiano, como si era al estilo de Maquiavelo. Tal vez sólo el compartir con otro podía mitigar algo del poder de aquélla.

En *Si esto es un hombre*, Levi, antes de presentar a Alberto, en el capítulo anterior (y de modo parecido a lo que dice Voltaire sobre el hombre en general en su poema sobre Lisboa)<sup>88</sup> decía que sabían de dónde venían, pero no a dónde iban. Más

---

<sup>85</sup> En Primo Levi, *Última Navidad de guerra*, traducción de Miguel Izquierdo, en *Cuentos completos*, op. cit., pp. 844-847.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 845.

<sup>87</sup> Anna Bravo y Federico Cereja, *Entrevista a Primo Levi, ex deportado*, op. cit., p. 8. Palabras parecidas se dicen en “Última Navidad de guerra”: “yo soy más despierto, pero tú eres más afortunado” (en *Última Navidad de guerra*, op. cit., p. 834).

<sup>88</sup> Voltaire-Rousseau, op. cit., p. 164.

tarde, cuando habla de su ingreso en el laboratorio y de la alegría de Alberto por la suerte de Primo, el autor dice que habían perdido el sentido del tiempo, pero el capítulo termina con el sentido del tiempo interno del Lager recobrado. Levi sabe ahora que ya ha pasado un año. No sabían ninguno de los dos, ni Primo ni Alberto, a dónde iban, qué futuro les esperaba; pero, para Primo, Alberto formó parte de su suerte, de la suerte de tener un amigo como él. Levi usa repetidas veces la expresión “Alberto y yo”, un nosotros indisoluble, un sello de amistad que se rompe. Su “nosismo” se rompió por una pequeña variación del azar. Pero Alberto, cuando marcha del Lager, se despide desde una ventana, símbolo de distanciamiento de la maquinaria de autómatas del Lager, símbolo de ser hombres.

En casos como los de Alberto, Lorenzo o Primo parece cumplirse aquello que expresa Todorov como tesis de fondo en *Frente al límite*,<sup>89</sup> que a pesar de las palabras y testimonios de supervivientes, muchos nos dieron ejemplos válidos de moralidad. Actuaron no por deber, sino de manera natural, sin saber su mano derecha lo que hacía su izquierda. A pesar de todo ello, no debemos olvidar que las pequeñas virtudes en el Lager se difuminaban ante el vivir cotidiano en el “más acá del bien y del mal”. Ante la ejecución del “último”, tanto Primo como Alberto no se sienten demasiado orgullosos de su manera de afrontar la supervivencia, organizando su recipiente, como un “título de nobleza”, un “escudo heráldico”,<sup>90</sup> que les permite acoger toda la comida que les suministraba Lorenzo. Tanto Elias como Henri ya se les han acercado, saben ya de su fama de buenos organizadores. Ante la ejecución del “último”, se sienten dignos de la muerte que les espera. Ahora les quedaba la vergüenza. No parece, pues, que haya lugar a resaltar en exceso los rasgos de humanidad en medio de tanta deshumanización.

### **5.3. Charles, el *com-pañero*, y la liberación de la cosificación**

El problema del hambre era el problema en que se jugaba la dignidad en los cuatro caminos de los distintos salvados de *Si esto es un hombre*. El ejemplo del hambre sería un perfecto ejemplo para poner a prueba el imperativo categórico en situaciones no ideales, sino concretas y, en este caso, extremas. Si sustituimos el ejemplo de la mentira por el hambre, podemos preguntarnos si es posible y deseable querer que todos coman

---

<sup>89</sup> Tzvetan Todorov, *Frente al límite*, traducción de Federico Álvarez, Paidós, Barcelona, 2007 [1991].

<sup>90</sup> *Si això és un home*, op. cit., p. 171.

el pan si el pan de uno a veces es la muerte del otro, o qué sentido tiene plantear esa universalidad cuando está en juego la vida (podemos mencionar, como ilustración, que aquel joven que le dice orgulloso a Levi que ha robado comida para él, es el mismo “que no quería mentir”).<sup>91</sup>

Esta imposibilidad casi fáctica se combina, como hemos visto, con los destellos de humanidad que pasaban por compartir en el pequeño grupo de amigos y compañeros. Eso era lo que hacía sentirse hombre de nuevo, cuando ya no quedaba nada del Lager: el compartir la comida con Charles. El hombre es hombre en cuanto lo es con otro. Dice Primo Levi que “parte de nuestro existir tiene su lugar en el alma de quien se nos aproxima: [...] por ello no es humana la experiencia de quien ha vivido días en que el hombre ha sido una cosa a ojos del hombre”.<sup>92</sup> Ellos, Primo y Charles, gracias a su amistad, han permanecido “en gran parte inmunes”. A diferencia de Henri, Levi sí quiere saber de Charles después de Auschwitz, y la obra *Si esto es un hombre* termina con un canto a la amistad. Y en esos momentos recuperan su dignidad.<sup>93</sup>

En su poema “Agli amici”, del 16 de diciembre de 1985, Primo Levi se dirige a los amigos “en el sentido amplio de la palabra”, incluyendo al lector.<sup>94</sup> La amistad es compartir, poner el pan en común. En los versos 4 y 10, el autor habla de “compañero” (*compagne*) y “compañeros” (*compagni*), que en la etimología es el “pan compartido”. Dice Levi, en otro lugar, que por ello el Pantagruel de Rabelais pide pan en todas las lenguas, vivas y muertas: es un ejemplo de humanidad, aunque no sea perfecta.<sup>95</sup> El compartir rompe el Babel de las lenguas.

---

<sup>91</sup> “Un discípulo”, *op. cit.*, p. 613.

<sup>92</sup> *Si això és un home*, *op. cit.*, p. 202.

<sup>93</sup> Así lo explica Levi en Risa Sodi, “Un’intervista con Primo Levi”, en Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, *op. cit.*, pp. 232-233.

<sup>94</sup> Con ello Levi sigue una ya larga tradición literaria de dirigirse a los lectores, incluso a los libros, como amigos. Él mismo se dirige así a los “metales amigos y enemigos” en el *Sistema Periódico*. Y en el “Shemá” de *Si esto es un hombre* se dirige a los “rostros amigos”. Al hablar de los escritores, Levi también muestra su amistad por unos más que por otros. Como comenta en el prefacio a *La búsqueda de las raíces*, en literatura “las enemistades son inexplicables como las amistades”. Y, en *L'altrui mestiere*, Levi dice que prefiere “profundizar en las viejas [amistades]”, como Manzoni. Ver sobre este tema y para estas referencias, Robert S. C. Gordon, *Primo Levi: la virtù dell'uomo normale*, Carocci, Roma, 2004, pp. 193-205.

<sup>95</sup> Primo Levi se refiere al episodio de Rabelais en que Pantagruel entra diciendo en todas las lenguas que quiere pan. Véase “François Rabelais” en Primo Levi, *L'altrui mestiere*, *op. cit.*, pp. 15-19. En *La búsqueda de las raíces* (El Aleph, 2004 [1981,1997], pp. 149-161) Levi introduce y escoge unas páginas de Rabelais. Sobre el tema del hambre y el pan compartido en Levi, véase Gian Paolo Biasin, “Our Daily Bread-Pane-Brot-Broid-Chleb-Pain-Lechem-Kenyér”, en Pietro Frassica (ed.), *Primo Levi as Witness*,

Primo Levi conmina a recordar el tiempo antes de que la cera se endurezca. Dice así: “Cuando cada uno era como un sello/ Cada uno de nosotros lleva la huella/ del amigo encontrado en el camino/ En cada uno la impronta del otro. Por el bien o por el mal/ En la sabiduría o en la locura/ Todos llevamos el sello de todos”.<sup>96</sup> La imagen del sello en la cera es de Dante,<sup>97</sup> y para Levi es símbolo de la amistad que es, junto al sufrimiento, una forma de salir del solipsismo. (El trozo de cera también nos recuerda la segunda meditación metafísica cartesiana, en la que el trozo de cera que cambia de forma con el fuego era la muestra del principio del yo trascendental que determina la esencia de las cosas materiales desde un yo todavía encerrado en sí mismo). Somos en cuanto el otro es, y ello por medio del padecer y de la alegría que se comparten.

Levi sigue una línea ya vieja. La amistad es para Cicerón, en *Lelio o De la amistad*, aquello que nos hace iguales, pese a nuestra distinta posición, lo que Cicerón llama también “dignidad”. No elimina las desigualdades, que aun en Cicerón parecen también desigualdades naturales, y de ahí la distinta dignidad en cuanto rango (XX, 71).<sup>98</sup> Pero, en cualquier caso, la amistad es lo que permite de alguna manera hacer frente a las adversidades de la vida. Por ello, ni subir a los cielos estrellados tiene el mismo valor que el poder compartir esa experiencia con otro (XXIII, 88). La amistad es superior a todo cuanto pueda ofrecer la Fortuna y la naturaleza, aunque sólo sea el bien mayor bien después de la virtud por sí misma (XXVII, 103, 104).

La amistad es así la ligazón básica entre hombres.<sup>99</sup> El *co-uomo* es la persona, la persona en su sentido más ineludible; no la máscara, no la representación, sino el rostro. Pero hay, sin embargo, un componente realista en Primo Levi sobre la amistad y las relaciones con otros. En el relato “El fabricante de espejos”,<sup>100</sup> un invento colocado en la frente nos permite ver cómo somos vistos por los otros. Nos dice el relato que la imagen de cada uno no coincide normalmente con la que tienen los demás de nosotros.

---

*Proceedings of a Symposium held at Princeton University Press, April 30 - May 2, 1989, Casalini Libri, Firenze, 1990.*

<sup>96</sup> Poema incluido en *A una hora incierta*, *op. cit.*, pp. 196-197. Otros relatos sobre la amistad en “La joven del libro” y “Breve sueño”, en *Lilit*, *op. cit.*, pp. 767-771 y 792-797 respectivamente. Sobre la ciencia del sello, “Domum Servavit”, en *L'altrui mestiere*, *op. cit.*, pp. 70-74.

<sup>97</sup> Purg. X, 43-45 ; XVIII, 37-39; XXXIII, 79-81 ; Par. I, 41-42; VII, 67-69; VIII, 127-128; XIII, 67-68.

<sup>98</sup> Véase el tratado sobre la amistad en Cicerón, *Catón el viejo y Lelio o De la amistad*, traducción de Vicente López Soto, Juventud, 1982.

<sup>99</sup> Sobre la amistad, dos libritos altamente recomendables: Jordi Llovet, *L'amistat*, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, Barcelona, 2009 (el libro contiene también una traducción al inglés de Julie Wark); Francesc Torralba, *L'amistat*, Pagès Editors, Lleida, 2010 [2008], 3ª ed.

<sup>100</sup> En Primo Levi, *Última Navidad de guerra*, *op. cit.*, pp. 852-855.



Todos podemos ser también el enemigo del otro, como dice en algunos lugares, en contextos en que se habla de la lucha armada. Así, en su poema *Partigia*, Levi dice que “todos somos el enemigo de todos”,<sup>101</sup> y en *Si no ahora ¿cuándo?* que “todo el mundo es el judío de alguno”.<sup>102</sup>

En la lucha y la amistad se mantienen el reconocimiento mutuo y la dignidad. Aquellos judíos de *Si no ahora ¿cuándo?* que resistieron en el Este, al acabar la guerra sólo se tenían a sí mismos, estaban “exhaustos, pero conscientes de su dignidad”, aunque era una palabra que producía embarazo.<sup>103</sup> Eran hijos del diluvio, noéjidas, pero la amistad y la dignidad de haber luchado no excluía, sin embargo, que se avergonzaran de ser hombres. Después de Auschwitz, al menos desde la perspectiva del superviviente, del que ha sido condenado a vivir con la sospecha de hacerlo en lugar de otro, sólo puede haber dignidad si también va acompañada de la vergüenza. La dignidad no puede ser entendida como formación del sujeto, ni como buena conciencia de sí en un mundo en que el crimen puede ser lo correcto; la dignidad sólo puede tener sentido como respeto al otro que reclama muestra presencia. Y, lejos de ser un afecto debilitador, como era para Kant,<sup>104</sup> la vergüenza constituye la única respuesta creíble para quien ha vivido los tiempos en que el hombre era una cosa para el hombre.

## 6. “LA MISMA VERGÜENZA”: SER HOMBRES DESPUÉS DE AUSCHWITZ

Las tres franjas de la zona gris son tres acercamientos caleidoscópicos al tema de la vida en el Lager, la vida de asimilación a los valores del verdugo. Los tres focos de análisis están entrelazados. Pero hay énfasis y puntos señalados que nos permiten establecer una correspondencia con los tres tipos de vergüenza. La primera franja, cuya figura más relevante es la del Kapo, es también aquella en que el individuo pierde su autonomía cuando no tiene ningún privilegio. La vergüenza por no resistir puede

---

<sup>101</sup> Citado por Robert S. C. Gordon, *Primo Levi: la virtù dell'uomo normale*, op. cit., p. 105.

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> Véase *Si no ahora, ¿cuándo?*, op. cit., pp. 373 y 264 respectivamente.

<sup>104</sup> Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, traducción de José Gaos, Alianza Madrid, 1991, p. 196.

cuadrar bien con esa pérdida de autonomía del individuo, como nos mostraba la historia reveladora del “último”.

La segunda franja, la de los *Sonderkommandos*, es, sin duda, la más destacada, porque representa el grado mayor de colaboración forzada y de máximo desdoblamiento del sujeto. Pero es también aquella franja en la que alcanza su punto máximo el “nosismo”. No hay universalidad posible. Se correspondería esta franja de la zona gris con la vergüenza de la falta de solidaridad, de su no universalidad.

Cuando llegamos a Rumkowski, nos encontramos con una persona de fuera del Lager. Es el compendio de la zona gris, pero también, como imagen de Occidente, encontramos en este símbolo la vergüenza que nace de la mentira. La vergüenza era el castigo que Kant quería imponer al niño para que fuera realmente un hombre digno, para que se formara a sí mismo y para que no alardeara de los méritos de la Fortuna, a la que no debía apreciar en demasía;<sup>105</sup> la vergüenza era también el *contrapasso* que postulaba Rousseau para el niño que mentía cuando se estaba formando.<sup>106</sup> La mentira que simbolizaba Rumkowski era la de la civilización que se miente a sí misma y se ha entregado al poder y al prestigio, destruyendo así su esqueleto moral. Es la asimilación del hombre a su propio poder, donde coinciden así amo y siervo, libertad y necesidad, medio y fin. Se corresponde con lo Levi denomina como la “vergüenza del mundo”.

En *Los hundidos y los salvados*, Primo Levi habla de esta vergüenza del mundo como la vergüenza que nos une a todos. Lo expresa en términos del hombre que compartimos: “nadie es una isla”, haciéndose eco de un verso de John Donne. Cuando alguien muere, las campanas suenan para todos, aunque sean lejanas. Y ello es más relevante cuando se han cometido crímenes de las dimensiones del Holocausto. Siguiendo un poema de T. S. Elliot,<sup>107</sup> Levi dice que se trata de crímenes que no se pueden borrar y que afectan a los cielos y la tierra. No es posible seguir viviendo en el mundo como si nada hubiera pasado.

Esta vergüenza del mundo pone colofón al capítulo tercero de *Los hundidos y los salvados* y se convierte también en un compendio de los distintos tipos de vergüenza.

---

<sup>105</sup> Véase Immanuel Kant, *Pedagogía*, traducción de Lorenzo Luzuriaga y José Luís Pascual, Akal, Madrid, 2013 [1983], 4ª ed., pp. 74-90.

<sup>106</sup> Rousseau postulaba como una de las consecuencias naturales de la mentira que el que mentía no sería creído cuando dijera la verdad. *Emilio*, *op. cit.*, pp. 148-149.

<sup>107</sup> El texto al que se refiere Levi pertenece a *Asesinato en la catedral* y está recogido en *La búsqueda de las raíces*, *op. cit.*, pp. 301-305.

Era aquella vergüenza que producía una ofensa imborrable, recogiendo las palabras del primer capítulo de *La Tregua* y que eran retomadas al comienzo del capítulo sobre la vergüenza. Se trataba de la vergüenza que sentían los rusos al ver los restos de Auschwitz, la que sentían los prisioneros ante su deshumanización en el Lager, la que quedaba ahora, la que no sentían ni verdugos ni muchos alemanes. Se trataba de la “misma vergüenza”, donde la “mismidad” tiene el sentido de pertenencia mutua.<sup>108</sup> Es la señal de la identidad del hombre post-Lager. Sólo desde este punto de partida se puede reparar algo de la injusticia cometida sin que sea relegada a la Fortuna. Sólo así se puede hablar de dignidad: la dignidad que se otorga al reconocer y acoger al otro; sólo de esta forma uno también es digno.

En el Lager, el hombre vivía como si no fuera hombre. El verdugo, como los médicos nazis analizados por Lifton, vivían desdoblándose entre el *self* de Auschwitz y el *self* de fuera de Auschwitz. Por su parte, como mostró Bettelheim entre otros, las víctimas necesitaban también, en la medida de lo posible, distanciarse de sí mismas, como si no les sucediera a ellas lo que vivían cada día. La humanidad no se encontraba, como veíamos en el partido de fútbol disputado en Auschwitz, ni por arriba (como superhombre) ni por debajo (como infrahombre), sino en el destello del *Mit-Mensch*, en el *co-uomo*, en la amistad o en la bondad espontánea como la de Lorenzo. Ahora, lo universal de lo humano sólo puede encontrarse a partir de la vergüenza. Veamos cómo afecta esa vergüenza identitaria y relacional a cada uno de los tres actores implicados: el superviviente, el verdugo y el espectador-lector.

### 6.1. El superviviente

Los supervivientes no tuvieron el refugio parcial ante la tempestad del que habla T. S. Elliot en su poema; no pudieron esconder la mirada, tuvieron que sufrir la vergüenza. Por ello, en ese firmamento convulsionado, ellos eran, como “astros apagados”,<sup>109</sup> astros que sueñan que hablan y no son escuchados, que sueñan que sólo Auschwitz es real. Por eso hay un cambio de matiz entre *La tregua* y *Los hundidos y los salvados*. En la primera obra, Levi no incluye al superviviente en la mancha de

---

<sup>108</sup> Albero Cavaglioni ha escrito sobre esta expresión, aunque desde un acercamiento distinto al que seguimos nosotros, en “Era la stessa vergogna”, en Marco Belpoliti, Andrea Cortellessa, *Da una tregua all' altra*, Chiarelettere, Milano, 2010, pp. 66-76.

<sup>109</sup> Véase la versión original: Primo Levi, *La Tregua*, Einaudi, *op.cit.*, p. 10.

Auschwitz. En su última obra añade ese sentimiento que queda en el superviviente, que estaba ya antes, pero que ahora también sentía al volver la mirada atrás compartiendo la vergüenza del mundo.

El superviviente vivió en un mundo que no fue su hogar. Vivió fuera de la ley, sin derecho a justicia. Como Michel Onfray ha destacado, esa es la consecuencia que saca el mismo Kant, cuando en la *Metafísica de las costumbres* dice que no se pueden castigar crímenes como el derivado de batirse en duelo o el abandono de un niño ilegal.<sup>110</sup> Son seres que caen fuera de la ley, son abandonados. Tampoco los derechos del hombre proclamados por la Revolución Francesa sirvieron para dar cobijo a los apátridas, a las personas desplazadas, cuando el siglo XX puso a prueba esos derechos. Aunque parezca paradójico, ser hombre consistía en ser ciudadano, en acogerse a la tradición de un país, algo a lo que apelaba Edmund Burke en su polémica sobre la Revolución.<sup>111</sup> Incluso parecía que se daba la razón a palabras como las del exaltador del verdugo, Joseph de Maistre, al decir que él no conocía el hombre, sino el inglés, el francés, etc.<sup>112</sup> Por ello, podemos decir que los judíos fueron perseguidos como criminales precisamente por ser hombres, por encima de ser italianos o alemanes.

El superviviente Levi vive entre las dos figuras de Ulises y Edipo. Ulises es figura de quien se atreve a aventurarse, a intentar comprender, dirigiéndose al hombre para que considere su naturaleza. Pero sigue siendo Edipo, quien simboliza la figura del hombre que ha sido desterrado de la humanidad, el *ápolis*, manchado por una culpa en que se ve inmerso y que contiene la posibilidad de contagiar a los demás.<sup>113</sup> Como ha sugerido Vernant,<sup>114</sup> “Edipo” tal vez no hace sólo referencia a la condición de los pies, sino quizá también a “saber”. Edipo es un ser que sabe, pero que sobre todo sabe en cuanto ha sido obligado a ver el mal en sus propias carnes. Desterrado a Auschwitz,

---

<sup>110</sup> Michel Onfray, *El sueño de Eichmann*, Gedisa, traducción de Alcira Bixio, Barcelona, 2009. Incluye el estudio del autor: “Un kantiano entre los nazis”.

<sup>111</sup> Véase Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo. II. Imperialismo*, Alianza, Madrid, 1987 [1951, 1958], 2ª ed., pp. 273-284.

<sup>112</sup> Véase, al respecto, Antoine Compagnon, *Los antimodernos*, *op. cit.*, pp. 226-231.

<sup>113</sup> Sobre Kant, Primo Levi y Edipo, véase José Carlos Bermejo Barrera, “Edipo, Kant y P. Levi: una reflexión sobre la autonomía de la voluntad”, en [dialnet.uniroja.es/descarga/articulo/625737.pdf](http://dialnet.uniroja.es/descarga/articulo/625737.pdf). Consultado en mayo del 2013.

<sup>114</sup> Jean-Pierre Vernant señala que el nombre de Edipo se puede interpretar como “el que sabe los pies”, relacionado con *oída*, “saber”. Jean Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia clásica*, vol. I, traducción de Mauro Armijo, Barcelona - Buenos Aires - México, 2002 [1972], p. 115. Para los distintos sentidos posibles del nombre de Edipo, véase Carlos García Gual, *Enigmático Edipo: mito y tragedia*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2012, pp. 100-105.

“máquina infernal”, Levi es despojado de sus atributos y queda convertido en un Edipo, en el “esto” del poema con que el autor encabeza su primera obra, algo similar a lo que Jean Luc Nancy ha designado como la *ecceitas* en la figura del abandonado a su suerte, en un tiempo que no es el del hombre, “sino de una voz que pronuncia «*Ecce homo*»”.<sup>115</sup>

Pero la figura de Edipo también es aplicada al enemigo, y junto a ello la pregunta sobre si no estaremos viviendo como Caín también reaparece ante la posibilidad de aplicar la venganza. Esto es lo que se plantea en el caso de Daniele, quien en *La Tregua* está ávido de venganza, ya que había perdido toda su familia por la persecución del nazismo. Unos soldados alemanes con aspecto harapiento, cansados, hambrientos, como si de figuras edípicas se tratara, quieren pan, y Daniele les obliga a arrastrarse para conseguirlo.<sup>116</sup> Levi, quien no quiere perdonar, aunque rechaza la venganza, parece someter la venganza a la reflexión. En su poema del año 1960, “Para Adolf Eichmann”, le desea al “hijo de la muerte”, no la muerte, sino que cada noche le visiten todos aquellos millones de seres que han fallecido.<sup>117</sup> Podríamos decir que se trata de algo así como una “venganza reflexiva”, para no dejar en el olvido la justicia que reclaman cada una de las víctimas de quien, según se afirma, dijo que se removería de alegría en su tumba por haber matado millones de judíos. Pero, como sabemos, el intento de Levi va más en la línea de intentar comprender lo que hay de hombre tanto en la víctima como en el antiguo verdugo. Esto nos lleva al siguiente apartado.

## 6.2. El verdugo

El otro participante de la vergüenza, pero por ausencia, es el verdugo y quienes consintieron mirando a otro lado. Los alemanes se repusieron de la guerra; sin embargo, no aceptaron, en general, compartir esa comunidad con los supervivientes. Actuaron como si no hubieran jugado la partida de ajedrez. Como vimos en la introducción al hablar de la zona gris, en los relatos de los antiguos nazis, como Stangl o Höess, éstos se amparaban en el “haber estado ahí”, en que le podría haber tocado a cualquier otro; es decir, se trataba de un caso de suerte. No eran responsables. Así podían actuar como

---

<sup>115</sup> Jean Luc Nancy, *L'impératif catégorique*, Flammarion, Paris, 1983, p. 147. El énfasis es del autor.

<sup>116</sup> Primo Levi, *La tregua* (versión en castellano), *op. cit.*, pp. 119-120.

<sup>117</sup> Primo Levi, *A una hora incierta*, *op. cit.*, pp. 62-63.

si no actuaran, desdoblarse, dejando colgada su personalidad a la entrada del Lager, reclamando después la impotencia de la acción. De esta forma, los nazis, no sólo Eichmann y Pannwitz, sino también los más afables, como Müller, podían descargar su conciencia, e intentar seguir bien con ellos mismos. Él último de éstos quería “una relación casi de amistad entre iguales”,<sup>118</sup> pero ello sólo era posible por el perdón, algo que Levi no concedía si no había un verdadero arrepentimiento.

En un relato titulado “El amigo del hombre”, incluido en *Historias naturales*,<sup>119</sup> Primo Levi habla de la relación entre un parásito y el hombre. El parásito se dirige al hombre en el que ha vivido desde generaciones anteriores, al que intentó asimilarse, y del que ahora es expulsado. El parásito se siente culpable y pide perdón (lo que nos recuerda al tan mencionado autodesprecio judío por no ser plenamente asimilado), como si él parásito mismo fuera un hombre y el hombre un dios: se ha hecho demasiado notorio, se ha adherido demasiado. Al final del relato, el parásito expulsado exhorta a su antiguo “huésped” a que escuche su mensaje, a que deje de ser hipócrita, porque el hombre es el semejante del parásito: es su hermano. Dice Levi en una entrevista que el título de su primera obra no sólo tiene que ver con la humanidad de la víctima, sino también con la del verdugo.<sup>120</sup> Si uno no reconoce al otro, su humanidad también se pierde. Parece ésta una interpretación retrospectiva, pero indica el camino seguido por Levi hasta llegar a *Los hundidos y los salvados*. Su búsqueda de comprensión le llevó a ver la dificultad de entender Auschwitz. Vio que había diversidad de hombres, que la mayoría de verdugos eran hombres corrientes, lo cual, a diferencia de otras visiones ya estereotipadas, no significa que no cometieran actos monstruosos y que no se ensañaran en ello. Pero Primo Levi descubrió que víctimas y verdugos estaban hechos de la misma sustancia. Así, paradójicamente, eran muchas veces las víctimas quienes, como en el relato, conferían humanidad al verdugo.

Volvamos a Edipo. La historia de *Edipo en Colono* nos muestra dos tipos de vergüenza: una relacionada con la piedad, otra con la no asunción de responsabilidades. Una interpretación de esta historia nos habla también del desapego de quienes miraron a otro lado. En un estudio sobre Parménides, Heidegger define el *aidós* griego, lo que comúnmente se entiende como vergüenza, como el “temor respetuoso” en que se da la

---

<sup>118</sup> Citado por Robert S. C. Gordon, *Primo Levi: la virtù dell'uomo normale*, op. cit., p. 205.

<sup>119</sup> Primo Levi, *Cuentos completos*, op. cit., pp. 81-85.

<sup>120</sup> “Le parole, il ricordo, la speranza”, op. cit., pp. 216-217.

relación entre el hombre y el ser.<sup>121</sup> Heidegger relaciona en su comentario el *aidós* con la verdad (*alétheia*) entendida como el sustraerse al olvido. El filósofo alemán entiende ese *aidós* como algo ontológico: es la mismidad en la que el ser y el hombre se encuentran y se descubren. La “mismidad” de la vergüenza queda convertida en la del ser. Heidegger cita el *Edipo en Colono* de Sófocles (1267 y ss.): “«De otro modo, en efecto, compartiendo con Zeus su sede esencial, está Aidós entronizado sobre todo aquello que ha sido hecho» (todo ente que el hombre para sí produce y del cual se provee).”<sup>122</sup>

Pero el *aidós* está íntimamente relacionado con la piedad en el texto de Sófocles.<sup>123</sup> La frase que hemos citado es pronunciada por Polinices, cuando va a pedir piedad a Edipo y le dice: “ten tú también [*Aidós*], ¡Oh padre mío!”.<sup>124</sup> Es patente a una lectura atenta que el *aidós* que implora Polinices es una *aidós* interesado. Como le reprende Edipo, es un ruego del que ha usurpado el trono del padre aprovechando su destierro. Edipo, quien llega a Tebas como suplicante, pide piedad (238) y acusa también a Creonte, el que se sitúa por encima de la ley, de no tenerla, de ser un desvergonzado (*anaidés*, 863, 960). Finalmente, se revierte el argumento de Polinices, contraponiendo un *aidós* verdadero a otro que no lo es al equiparar *aidós* y *díke* (esta última, en 1380 y ss., hace un papel análogo al de *aidós* de los versos anteriores): “En manos de esas Maldiciones quedan esas tus plegarias y esos tus tronos si es que en las eternas leyes todavía la tradicional Justicia [*Díke*] está sentada junto a Zeus”.<sup>125</sup>

El temor piadoso que requería Polinices era injusto, no era el que realmente se sienta junto a Zeus. No nacía de una vergüenza auténtica. El segundo *aidós* se corresponde más con la verdadera piedad para el suplicante, el que experimenta la vergüenza de su condición, que apela a la Justicia que se sienta junto a Zeus. El texto trágico de Sófocles constantemente enfatiza la súplica de *aidós* en base a la mirada. Curiosamente, el texto de Heidegger fue escrito en pleno apogeo del nazismo, cuando el filósofo existencialista no miró a sus prójimos judíos y dejó en el olvido la *alétheia*

---

<sup>121</sup> Sigo la edición catalana, Martin Heidegger, *Parmènides*, traducción de Manuel Carbonell, Quaderns Crema, Barcelona, 2005.

<sup>122</sup> *Ibíd.*, p. 151.

<sup>123</sup> Véase el análisis de Douglas Cairns, *Aidós*, *op. cit.*, pp. 221-227.

<sup>124</sup> Sigo en líneas generales la versión de Ignacio Errandonea en Sófocles, *Tragedias*, Vol. 1, Alma Mater, Madrid, 1984 [1959], p. 179. Seguimos también la edición de H. Lloyd-Jones - N. G. Wilson, *Sophoclis Fabulae*, Oxford Classical Texts, Oxford, 1990.

<sup>125</sup> Sófocles, *Tragedias*, *op. cit.*, p. 183.

histórica. Su análisis sólo hace referencia a la historia para mirar a otro lado, en una suerte de desplazamiento, como mecanismo de defensa, cuando en el texto Heidegger carga contra el marxismo-leninismo de la URSS.

### 6.3. El espectador

Voltaire, en su poema sobre Lisboa, también se dirigía al público, para que el lector se hiciera cargo de la situación dramática. El filósofo ilustrado apelaba al naufragio que sufrían los espectadores tranquilos, indiferentes. El poema pretende movernos de esa condición confortable, segura. Está ahí, pues, el tema del interés en lo que sucede. Pero, sin duda, es en Kant donde la referencia al espectador cobra más relevancia. Kant se refería en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* a un espectador ideal para poder establecer el juicio sobre la moralidad del hombre, y si era merecedor o no de la felicidad. Era éste un espectáculo moral, pero que sólo podía ser experimentado como experiencia estética, como sublime, por quien estaba fuera. Era la sublimidad (y seguridad) que también sentía el filósofo desde la distancia ante los espectáculos de la naturaleza, como el de un volcán (lo cual provocó el sarcasmo de Schopenhauer),<sup>126</sup> el entusiasmo que el filósofo experimentaba al observar el progreso moral del hombre en sus reflexiones sobre la Revolución Francesa.<sup>127</sup>

También Primo Levi se dirigía al lector en el poema que da salida a *Si esto es un hombre*. Pero, a diferencia de Voltaire y Kant, que también eran espectadores, Levi juzgaba un pasado que él estuvo viviendo en sus carnes. A raíz de la lectura de *El proceso* de Kafka, dice Levi que el protagonista de la novela del escritor checo experimenta una vergüenza que también él, Levi, conoce. Hablando del tribunal que juzga al protagonista, Levi dice que “es un tribunal humano, no divino: es compuesto de hombres y hecho por hombres”,<sup>128</sup> y que el protagonista se siente “avergonzado de ser hombre”.<sup>129</sup>

---

<sup>126</sup> La referencia a la *Crítica del juicio* y a Schopenhauer en Frederick Copleston, *Historia de la filosofía*. 7. *De Wolff a Kant*, traducción de Ana Doménech, Ariel, Barcelona, 1981 [1960], p. 340.

<sup>127</sup> Immanuel Kant, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, en *Filosofía de la historia*, traducción de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 1989, pp. 99-122.

<sup>128</sup> “Translating Kafka”, en Primo Levi, *The Mirror Maker*, *op. cit.*, p. 130.

<sup>129</sup> *Ibíd.*



La pregunta de Levi sobre “si esto es un hombre” también debe ser acogida por quien escucha o lee el relato. La indiferencia que el mundo mostró ante el destino de los judíos, como ante el de otros colectivos, hace que la respuesta a la pregunta sea pertinente para que aquellos que la acogen muestren así también su humanidad. Hacer justicia de Auschwitz no tiene en Levi demasiadas propuestas que no sean las de juzgar a los culpables y, al menos, no olvidar a las víctimas. No se puede correr el velo del olvido. Por ello parecen poco satisfactorias propuestas sociales como la de Rawls, quien intenta establecer una situación de partida igualitaria para llegar a una sociedad más justa, y luchar así contra la arbitrariedad de la Fortuna.<sup>130</sup> Para ello hay que correr el velo de la ignorancia, escogiendo la sociedad justa que queremos como si no supiéramos nada que pudiera influir en ello.<sup>131</sup> El experimento mental al que recurre es, sin duda, muy distinto al que nos planteaba Levi como punto de partida. Levi partía de la injusticia ya cometida, la cual no debería ser ignorada.<sup>132</sup>

La Declaración de los Derechos Humanos apela a que nacemos iguales en dignidad. Sigue vinculando la dignidad al nacimiento. Como dice Esposito, se intentó llenar el vacío entre los derechos como ciudadano y los derechos como persona, pero la dignidad sigue siendo, a efectos prácticos, una cuestión de la fortuna con que se nace o la que se hereda.<sup>133</sup> La Declaración fue un punto de partida valioso, pero nos habla de lo que debe ser el hombre, más que de las injusticias sufridas pocos años antes. La Ley Básica de Alemania Federal de 1949, por influencia del catolicismo y de la tradición kantiana, también apelaba a la dignidad. En su primer artículo, hablaba de la “dignidad inviolable” apoyándose, mediante el artículo segundo, en el carácter también inviolable e inalienable de los derechos humanos.<sup>134</sup> Pero estos principios del nuevo pacto nacional también convivieron con la “superación del pasado”. Rosen comenta que la acepción a rescatar de Kant y su concepto de “dignidad” es la de tratar al otro con respeto, si ello se

---

<sup>130</sup> Rawls, en *A Theory of Justice*, parece deslizarse hacia una concepción natural de la situación o clase social en que uno nace. En *Justice as Fairness*, como señala González, Rawls cataloga en tres tipos las arbitrariedades de la fortuna: sociales, naturales y fortuitas. Sigo para todo esto a González, *La diosa fortuna*, *op. cit.*, p. 374-388.

<sup>131</sup> Como ha señalado González, el “velo de la ignorancia” es una metáfora que Rawls retrotrae a Kant, al imperativo categórico kantiano, al hablar de la naturaleza y el carácter sagrado de la moralidad, que a su vez puede retrotraerse a la del tabernáculo como separación del cielo y la tierra. Véase José M. González, *Metáforas del poder*, Alianza, Madrid, 1998, p. 93. La metáfora del velo de la ignorancia en John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Harvard, Massachusetts, 1971, pp. 136-142.

<sup>132</sup> Citado por González, *La diosa fortuna*, *op. cit.*, p. 387.

<sup>133</sup> Véase Roberto Esposito, *Tercera persona: Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, *op. cit.*, pp. 105-112.

<sup>134</sup> Véase Michael Rosen, *Dignity*, *op. cit.*, pp. 77 y ss.

pone como una meta, no como una condición ya dada, sea cual sea la condición del ser humano concreto.<sup>135</sup> Rosen se hace eco, como caso ilustrativo, de las palabras de Hannah More (1745-1833), contraria a la Revolución Francesa, pero abanderada de la lucha contra la esclavitud: “la verdadera dignidad, contraria a la opinión común de que es una excelencia inherente, es en realidad un sentido del querer esto”.<sup>136</sup>

La pregunta de Levi sobre el hombre está en la línea de la vieja pregunta sobre el tipo de hombre que somos y que queremos ser. Cuando Edipo, en *Edipo en Colono*, llega a Atenas, surge la pregunta sobre qué clase de hombre es. Como señaló Hannah Arendt, la acogida que le da Teseo es lo que permite que la vida tenga valor, superando la antigua sentencia de que el mayor bien para el hombre es no haber nacido, y, si lo ha hecho, morir cuanto antes.<sup>137</sup> En el encuentro quedan tanto Edipo como Teseo definidos como hombres. Edipo trae bendición a la tierra que le acoge, y de él quedará memoria. Los versos 486-487 son significativos, ya que el griego nos muestra que las Euménides “eumenizan” a Edipo, es decir: las hospedadoras hospedan a quien fue declarado *ápolis*. Sólo así las Erinias, las que persiguen a verdugos y víctimas, pueden tener también su función benévola. Pero nos cuenta Esquilo, en la tragedia a ellas dedicadas, que las Erinias se convierten en Benévolas y en protectoras de Atenas, junto al temor y la persuasión, al precio del olvido de la sangre vertida, de la superación del pasado, fundando la convivencia en la polis. Esto ocurre en el areópago. Allí, el cristiano Pablo hablará del juicio futuro de todo mal y de la esperanza de la resurrección. Levi, que no es cristiano, tiene que recurrir al relato para que las víctimas, como mal menor, no sean sujetos de injusticias olvidadas. Para Levi, la memoria que recoge esas experiencias que de otra forma podrían perderse es la forma de recuperar aquello que el nazismo quería borrar: el rostro y la dignidad.<sup>138</sup>

La vergüenza también tiene su función admonitoria. En su obra *Si no ahora, ¿cuándo?*, los resistentes judíos, “conscientes de su dignidad”, sienten la vergüenza de

---

<sup>135</sup> *Ibíd.*, pp. 58-62. Rosen señala que el artículo 3 de la Convención de Ginebra, a diferencia de la Declaración de los Derechos Humanos o de la Ley Básica, sitúa la dignidad como uno de los derechos que pueden ser violados, pero no como base de esos derechos, acercándose así a la dignidad como el respeto al otro, como meta a alcanzar.

<sup>136</sup> *Ibíd.*, p. 39.

<sup>137</sup> Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, traducción de Pedro Bravo, Alianza, Madrid, 2004 [1963, 1965], p. 388.

<sup>138</sup> Véase “Preface to the School Edition of *The Truce*”, en Primo Levi, *The Black Hole of Auschwitz*, *op. cit.*, p. 16; “A Past We Thought Would Never Return”, también en *The Black Hole*, p. 31.

ser hombres. La esperanza de la pareja que tiene un niño tiene una sombra trágica: el noéjida nace el mismo día que explota la bomba sobre Hiroshima. Levi acaba su capítulo sobre la vergüenza con lo que podríamos denominar la “vergüenza reflexiva”. Ante la amenaza de lo que en los años 80 se denominaba “apocalipsis nuclear”, Levi toma lo sucedido en Auschwitz como advertencia a la humanidad de los peligros que se ciernen por la carrera del poder que siguen los gobiernos cuando los pueblos callan o no ejercen la suficiente resistencia. Se trataba de la misma amenaza que ligaba un desastre como el del Vesubio con el exterminio judío e Hiroshima, en el poema dedicado a la niña de Pompeya: que todo parezca algo natural, inevitable, si no es por el testimonio humano.<sup>139</sup> La vergüenza apela así también al espectador del espectador, al lector, en definitiva: al que ve la indiferencia en época del nazismo (lo que, para Aurelio Arteta, pertenece a la zona gris del espectador),<sup>140</sup> para que tome nota del testimonio de los supervivientes y de los nuevos peligros. Era “prudente suspender el juicio”,<sup>141</sup> decía Levi respecto a la amenaza nuclear, pero ello no evitaba que había algo peor que el juicio en suspenso: la propia “espada suspendida” de la decisión que entonces y ahora recae “sobre nosotros” respecto a nuestro futuro.<sup>142</sup>

Para Kant, la vergüenza producía impotencia. Para Primo Levi, sólo desde la vergüenza de ser hombres podemos tal vez seguir viviendo hospedados en el mundo. Sólo así, después de la vergüenza, puede advenir algo parecido a la justicia. Primo Levi, en su poema “Pascua”, llama al israelita y al gentil a compartir del pan de aflicción y los buenos recuerdos pasados. Sólo desde la comunidad de la catástrofe hay también lugar para lo hermoso y el anhelo de que perdure lo segundo, en la celebración y en el futuro. Y acaba el poema así: “Este año, bajo temor y vergüenza, el año entrante en la virtud y la justicia”.<sup>143</sup>

---

<sup>139</sup> Primo Levi, *A una hora incierta*, op. cit., pp. 80-81.

<sup>140</sup> Véase Aurelio Arteta, *El mal consentido: la complicidad del espectador indiferente*, Alianza, Madrid, 2010, pp. 61 y ss.

<sup>141</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, op. cit., p. 76.

<sup>142</sup> Primo Levi, “Le lance diventino scudi”, en *Racconti e saggi*, Einaudi, Torino, 1986, p. 918.

<sup>143</sup> Pascua”, en Primo Levi, *A una hora incierta*, op. cit., pp. 116-119.

**TERCERA PARTE:**  
**LOS DESPLAZAMIENTOS DEL**  
**CONCEPTO “ZONA GRIS” DESPUÉS**  
**DE PRIMO LEVI**



## **CAPÍTULO IX. LA ZONA GRIS Y LA BANALIDAD DEL MAL**

En esta última parte de nuestro trabajo queremos exponer las principales líneas por las que el concepto “zona gris” se ha desplazado desde que lo formulara Primo Levi. Nos centraremos en tres: 1) la identificación de “zona gris” con “banalidad del mal” de Arendt; 2) el desplazamiento que, al afrontar los problemas de testificar de la ausencia de los desaparecidos, lleva casi a borrar el papel del testigo (desde algunas declaraciones de Lanzmann hasta llegar a Giorgio Agamben) y a convertir en algo absoluto la zona gris; 3) el desplazamiento que el concepto “zona gris” ha sufrido en Italia hacia las actitudes de los italianos, especialmente entre el armisticio de 1943 y la liberación. Los tres recorridos señalados tienen en común que se ha producido una cierta difuminación o trivialización del concepto y que, por otro lado, aunque por razones de distinto calibre, se produce el desplazamiento, si no la desaparición, de la figura del testigo (algo que veremos de manera especial en el segundo camino que recorreremos). Empecemos por la primera línea. Nos limitaremos a tres momentos que nos parecen significativos.

### **1. LA ZONA GRIS Y LA BANALIDAD DEL MAL**

A menudo, el concepto “zona gris” suele identificarse con el de “banalidad del mal” de Arendt. En las páginas que siguen queremos analizar las semejanzas y las diferencias entre ambos conceptos, pero, sobre todo, queremos ver cómo algunos aspectos de dichos conceptos se han extendido y desplazado hasta dar lugar a lo que, tomando el concepto arendtiano, podríamos calificar como “banalización de la banalidad del mal”, en el sentido de trivialización de ambos conceptos. No es un tema algo menor, si tenemos en cuenta que un término como “banalización” aparece en leyes europeas relacionadas con el genocidio. Pisanty comenta que el origen del término “banal” es francés, y que se refería al poder que el soberano feudal tenía de tomar del

pueblo. Después significó ya lo “comunal”, al caer la estructura feudal.<sup>1</sup> De ahí que “banalizar” pueda referirse a algo que, en cuanto de todos, se ha difuminado y ha perdido sus rasgos distintivos. El uso de la palabra es ya un lugar común para referirse a este uso de la memoria del Holocausto, como podemos ver en el caso de Austria, donde una ley de 1992 prohibió “la negación, la grosera banalización, la aprobación o la justificación”<sup>2</sup> de los crímenes nazis; es ésta una idea que fue extendida en una ley del Parlamento europeo, aprobada el 29 de noviembre del 2008, contra la “ordinaria banalización” de todo crimen y genocidio.<sup>3</sup>

Como ya hemos visto, en su obra *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt usaba la expresión “mal radical” para referirse al *novum* del mal totalitario,<sup>4</sup> que pretendía reducir a nada la pluralidad infinita de formas de vida en común, y, en segundo lugar, poder destruir y reconstruir un nuevo hombre, ya que todos los hombres eran superfluos. El mal radical está más allá de lo que se puede perdonar. Como decía Arendt en *La condición humana*, en estas situaciones de tamaños crímenes no se puede pedir el perdón en razón de que “no saben lo que hacen”; se trata de males que los hombres son incapaces de perdonar, porque no se pueden castigar, y viceversa.<sup>5</sup>

En su obra sobre Eichmann, Arendt rechazó el concepto de “mal radical” y pasó a hablar de la “banalidad del mal”. Ya en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt usó expresiones como “banalidad” o “banalidades nihilistas” para referirse al tipo de explicaciones que no sirven para dar cuenta de lo sucedido. De manera especial, destaca el rechazo por banales a explicaciones del mal en términos hobbesianos, apelando a la maldad de la naturaleza humana, el tipo de explicaciones que daban incluso supervivientes como Buber-Neumann.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Valentina Pisanty, *Abusi di memoria: Negare, banalizzare e sacralizzare la Shoah*, op. cit., p. 51. Sobre el abuso de estos conceptos ya hemos apuntado algo, especialmente por lo que respecta a Arendt y Agamben, en *Holocausto y filosofía*, op. cit., pp. 91-117; 175-186.

<sup>2</sup> Citado por Pisanty, *ibíd.*, p. 42.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, pp. 86-87.

<sup>4</sup> Arendt antes había usado un término al que le dio el mismo sentido que el de “mal radical”: el “mal absoluto”, lo que nos indica que el mal radical hay que entenderlo en el contexto del totalitarismo. Por ejemplo, en “Social Sciences and Techniques and the Study of Concentration Camps” (1950), en *Essays in Understanding, 1930-1954*, op. cit.

<sup>5</sup> Véase *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1993 [1958].

<sup>6</sup> Algo que Arendt comenta en “The Eggs Speak Up” (1950), en *Essays in Understanding, 1930-1954*, op. cit., pp. 270-284. El testimonio de Buber-Neumann lo hallamos en su obra de 1949, *Under Two Dictators: Prisoner of Stalin and Hitler*, Pimlico, London, 2009.

En *Eichmann en Jerusalén*, Arendt dice que los jueces se referían a las explicaciones de Eichmann como “banalidades”.<sup>7</sup> Pero Arendt le da un matiz especial a ese término que usa en dos ocasiones, como ya apuntamos al comparar Eichmann y Rumkowski. Una es para referirse a la subida al patíbulo de Eichmann con su despedida ridícula.<sup>8</sup> Es como si ahí se resumiera toda la banalidad del mal. Tenemos, entonces, por un lado, la asociación entre la banalidad del mal y el carácter gris del personaje juzgado. En el *postscriptum*, Arendt nos da un segundo aspecto sobre la banalidad del mal, al tiempo que advierte contra no convertir el concepto en una explicación completa: dice que Eichmann no era un Machbet ni un Yago, no era un sádico que gozara por el mal en sí mismo; su problema era la falta de reflexión, pero “tal irreflexión puede causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizás, a la naturaleza humana”.<sup>9</sup>

En respuesta a las críticas de G. Scholem sobre la poca utilidad del concepto “banalidad del mal”, Arendt dice que “el mal no es nunca «radical», que sólo es extremo, y que carece de toda profundidad y de cualquier dimensión demoníaca. Puede crecer desmesuradamente y reducir todo el mundo a escombros precisamente porque se extiende como un hongo por la superficie. Es un «desafío al pensamiento», [...] porque el pensamiento trata de alcanzar una cierta profundidad, ir a las raíces y, en el momento mismo en que se ocupa del mal, se siente decepcionado porque no encuentra nada. Eso es la «banalidad». Sólo el bien tiene profundidad y puede ser radical”.<sup>10</sup>

Arendt, en su primera obra, al hablar del mal, decía que a Kant le costaba admitir la idea del mal diabólico y que, por eso, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, al hablar de “mal radical”, prefería hablar de una voluntad pervertida, de una propensión (*Hang*) al mal, a no hacer lo que la ley moral demanda. Sin embargo, ahora Arendt rechaza el término “mal radical”, asociándolo con el mal por el mal. Y tal vez también lo hace por influencia de Karl Jaspers, quien, en correspondencia con Arendt, en 1946, decía, hablando del “mal radical”, que la idea de que los crímenes son monstruosos y no pueden ser castigados suficientemente le recuerdan a una “satánica

---

<sup>7</sup> *Eichmann en Jerusalén*, *op. cit.*, pp. 159-169.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 381-382.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 434-435.

<sup>10</sup> “Eichmann en Jerusalén”, intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt, en Hannah Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, traducción de Miguel Candel, Paidós, Barcelona, 2005 [1978], p.150. El título original de la compilación era *The Jew as a Pariah*. Sobre el “mal radical”, desde Kant hasta Arendt, Jonas y Levinas, Richard J. Bernstein, *El mal radical: una indagación filosófica*, traducción de Marcelo G. Burello, Lilmod, Buenos Aires, 2005 [2002].



grandeza”. Por ello, Jaspers dice que más bien deberíamos fijarnos “en su total banalidad, en su prosaica trivialidad”. Y añade Jaspers que “una bacteria puede causar epidemias que devastan naciones, pero siguen siendo bacterias.”<sup>11</sup>

La banalidad del mal, en cualquier caso, no tiene porque ser excluyente respecto al mal radical, porque la banalidad del mal representa la normalidad que toda situación excepcional requiere para poder funcionar.<sup>12</sup> Si antes se centraba en la superfluidad de las víctimas que producían los campos, ahora el énfasis de Arendt está en la superficialidad o ausencia de reflexión de los perpetradores que es ahora lo que se extiende como una amenaza nuclear (la misma idea que expresaba Jaspers en su carta y Arendt en *Los orígenes* cuando relacionaba la bomba de hidrógeno con el mal radical).

El pensar es lo contrario de la banalidad. Arendt parece buscar en el pensamiento una especie de contracondicionamiento en sus escritos posteriores, hasta el inacabado *La vida del espíritu*. En “Responsabilidad personal bajo una dictadura” (1964), Arendt dice que, en una situación de excepción como la del nazismo, sólo los seres humanos en quienes la conciencia funcionaba de manera automática escaparon al colapso moral general; y ello lo hicieron, no tanto por no desobedecer el “no matarás”, como para poder convivir consigo mismos. Pero el peligro sigue si uno se abstiene de pensar y de juzgar en las situaciones normales. En “Algunas cuestiones de filosofía moral”, Arendt dice que el pensar consiste precisamente en no dejarse arrastrar, porque “el mayor mal no es radical, no tiene raíces” y, por ello, puede “arrasar el mundo entero”, “donde los hombres se limitan a deslizarse sobre la superficie de los acontecimientos”.<sup>13</sup> De lo contrario, sin pensamiento, se elimina la responsabilidad personal, y lo moral y lo legal se confunden, de manera que sólo hay que cumplir con el papel asignado en esa burocracia de hombres irreflexivos.

Tanto Arendt como Levi coinciden en la dificultad de comprender, de llegar a atisbar el porqué de Auschwitz. Pero Levi es un testigo, no habla como historiador ni como filósofo, sino como alguien que ha sobrevivido a Auschwitz y que escribe como

---

<sup>11</sup> Citado por Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press Cambridge, UK, 1996, p.148. Por otro lado, tampoco cabe olvidar que Jaspers ya había hablado del mal radical para referirse al pueblo, no a los dirigentes nazis, que había consentido con el régimen nazi. Véase la introducción de Ernesto Garzón Valdés a Karl Jaspers, *El problema de la culpa*, traducción de Román Gutiérrez Cuartango, Paidós, Barcelona, 1998 [1946]. La edición incluye el epílogo del autor del 1965.

<sup>12</sup> Véase, al respecto, Agustín Serrano de Haro, “Variaciones formales en torno a la banalidad del mal”, *op. cit.*

<sup>13</sup> “Algunas cuestiones de filosofía moral”, en Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio*, *op. cit.*, p. 115.

desahogo y como testimonio. Apenas tenemos referencias de Levi a Arendt. En una de ellas, cuando en una entrevista se le recuerdan las palabras de Arendt de que las memorias de los supervivientes despertaban pocas simpatías, Levi responde que él, como testigo, no pretendía ofrecer grandes detalles del horror vivido, sino lo contrario (al margen de que, cuando escribió su primera obra, tampoco conocía todos los detalles de la vida en los campos).<sup>14</sup> Levi empezó hablando de la destrucción del hombre, con muchos parecidos a lo que dijo Arendt en su obra sobre el totalitarismo. Pero al querer comprender, se vio abocado al análisis de la zona gris creada por el totalitarismo. Al ahondar en los mecanismos de deshumanización, en lo que Arendt llamaba “mal radical”, Levi encontró que la peor creación del Lager no era ya el prisionero, o el *musulmán*, sino el prisionero-cómplice que colaboraba en su propia destrucción, cuyo caso más destacado es el *Sonderkommando*. Esto era lo que sí daba un carácter diabólico al sistema, al fijarse no tanto en las intenciones como en el efecto o el daño que se buscaba en la víctima.<sup>15</sup> La zona gris era una creación diabólica, más allá de lo que Kant y Arendt entendieron como “mal radical”.

Al margen de este último aspecto, también Arendt había hablado en términos parecidos a los de la zona gris en *Los orígenes del totalitarismo*, precisamente en el contexto del mal radical, cuando tomaba el ejemplo de Albert Camus sobre la madre que tuvo que escoger cuál de sus dos hijos había de morir. Pero es al desplazarse a la figura de Eichmann que el análisis filosófico, no personal, de Arendt encuentra su impotencia, impotencia distinta a la de Levi que era producida por el contagio de la peste que asimila la víctima al verdugo, y que siente quien ha estado en medio de ella. La impotencia de Arendt es la que sufre el pensador desde la distancia, al querer ahondar en el mal y ver que se extiende sin profundidad. Arendt no se conforma con la dificultad de poder juzgar, algo que hizo con dureza al referirse a la colaboración de los judíos. Levi, aun sintiendo la necesidad de pensar y juzgar al analizar la zona gris, se abstiene de juzgar. Tal vez, porque él mismo, habiéndose salvado, no quiso considerarse mejor que otros por la superioridad que otorga ahora el paso del tiempo y el refugio del pensamiento.

---

<sup>14</sup> Véase “Le parole, il ricordo, la speranza”, *op. cit.*, pp. 213-214.

<sup>15</sup> Claudia Card considera que lo hay que enfatizar no es la voluntad del agente (como en Kant y Arendt, cuando ésta sigue a Kant), sino el daño hecho a la víctima. Por ello, la zona gris es el mal diabólico que Kant y Arendt no querían admitir. Véase *The Atrocity Paradigm*, Oxford University Press, New York, 2002.

Lo que parece más insostenible de la tesis de Arendt es su afirmación de que Eichmann no sabía lo que hacía,<sup>16</sup> ignorancia que en *La condición humana* ofrecía la posibilidad humana del perdón. Y, en “El pensar y las reflexiones morales”, Arendt decía que Eichmann no tenía motivos, que la mayoría de las veces el mal era cometido por personas que no se planteaban ser buenas o malas, y que el mal había dejado de constituir una tentación. Como ya comentamos al hablar de Rumkowski, Susan Neiman considera que Arendt ha introducido un nuevo concepto del mal al separar la culpa y la responsabilidad, como algo objetivo, de las intenciones subjetivas.<sup>17</sup>

Esto ha dado de Eichmann una imagen que es la que él mismo defendía: la de un burócrata que cumplía órdenes. Casi siempre que se han aproximado ambos conceptos, la “banalidad del mal” y la “zona gris”, se ha reinterpretado la zona gris como si su funcionamiento se debiera a la gestión burocrática.<sup>18</sup> Curiosamente, en otra referencia directa, Levi habla de la banalidad del mal para referirse a que el mal en Auschwitz se trataba de una condición, del ambiente, no de algo que tuviera que ver con la persona en sí.<sup>19</sup> Pero Levi no se queda sólo en el aspecto burocrático, ni en el carácter aséptico de un mal sin tentación. Levi subrayaba el carácter gris de muchos personajes, que muchos de ellos no eran fanáticos, pero no por ello excluía una violencia inútil (algo que también enfatizaba Arendt en su obra sobre el totalitarismo) y una voluntad del mal en hombres en los que pueden existir pasiones contradictorias, como la piedad y la extrema crueldad, como en Muhsfeld. Y en su análisis de diversas figuras como Stangl, Höess o Eichmann, el análisis de Levi es diverso y no se remite sólo a una mentalidad burocrática. Tal vez eran hombres mediocres, pero no exentos de una voluntad de mal. Como ha mostrado actualmente Michel Mann, había tanto en Eichmann como en muchos otros criminales nazis de todos los rangos motivos de todo tipo, como el hacer carrera, el deseo de ejercer violencia, pero también el antisemitismo que no puede

---

<sup>16</sup> *Eichmann en Jerusalén*, *op. cit.*, p. 434.

<sup>17</sup> Véase respecto al tema de la culpa y la responsabilidad, Susan Neiman, “Theodicy in Jerusalem” en Steven E. Aschheim, *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 2001, pp. 65-90.

<sup>18</sup> Véase, por ejemplo, el prefacio de David Bidussa a la edición del año 2003 a *I sommersi e i salvati*, *op. cit.*, pp. V-XXV.

<sup>19</sup> Véase la entrevista de Giorgio Segrè, “Entrevista a Primo Levi”, en Primo Levi, *Conversazioni e interviste 1963-1987*, *op. cit.*, p. 279.

soslayarse.<sup>20</sup> Fue el propio Höess quien en su biografía destacó el carácter fanático de Eichmann.<sup>21</sup>

Arendt matizó su visión en su escrito sobre el juicio de Auschwitz en Frankfurt, que considera complementario al de Eichmann, al observar los “asesinos ordinarios” y centrarse en el carácter más cruel y sádico de los campos. Se trata de la “culpabilidad criminal desnuda”, no de quienes obedecieron órdenes, sino de quienes se dedicaron a hacer con sus víctimas lo que les daba la gana. Arendt, aproximándose a la tesis de Steiner, afirma que habría que preguntarse qué fantasías oníricas había en esos hombres, a quienes tal vez sólo les hacía falta la oportunidad para realizar esos sueños.<sup>22</sup>

Pero el énfasis de Arendt en el gris y la irreflexión como males de nuestro tiempo, así como los casos de Meyer y Wirths que Levi catalogaba de “grises” (desplazándose de la “zona” a la persona), o de Muhsfeld, que estaba en un extremo de la zona gris, o la extensión a todos los italianos (como vimos al referirnos a *Saló* de Pasolini), permitieron considerar los conceptos “zona gris” y “banalidad del mal” como sinónimos, cuyos sujetos ahora son los individuos corrientes, protagonistas que no ocuparon un lugar relevante, o que no fueron unos fanáticos, sino asesinos ordinarios. Esta identificación se puede reflejar incluso en la traducción al español de la obra de Christopher R. Browning, *Ordinary Men* (1992): “Aquellos hombres grises”.

## 2. LA ZONA GRIS Y LOS HOMBRES GRISES

Browning se centra en el estudio del Batallón Policial 101, constituido por antiguos policías y reservistas, verdugos voluntarios que peinaban los bosques y pueblos buscando judíos y partisanos. La explicación de Browning, a grandes rasgos,

---

<sup>20</sup> El autor critica también esta concepción de verdugos ordinarios, casi meramente burócratas, que se ha llevado a aplicar incluso en el terreno de las matanzas cara a cara en las cacerías judías en los bosques y pueblos de Polonia. Véase Michael Mann, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*, Cambridge University Press, New York, 2005 (especialmente el capítulo 9: “Genocidal careers”, pp. 240-278).

<sup>21</sup> Véase Rudolf Höess, *op. cit.*, pp. 213-215. Höess hace énfasis en el empeño de Eichmann en destruir los judíos del Este para que en general los judíos desaparecieran y no pudieran seguir chupando la sangre de los otros.

<sup>22</sup> “Auschwitz a juicio”, en Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio*, *op. cit.*, pp. 222-223.

sigue la línea de la explicación burocrática. En contraposición, Daniel Jonah Goldhagen, en *Los verdugos voluntarios de Hitler*, analizando el mismo Batallón, llegó a la conclusión de que la razón de esa conducta está en el paso de un “antisemitismo eliminador”, en el ámbito simbólico y social, a un “antisemitismo exterminacionista” en lo real, propio del *Sonderweg* alemán.<sup>23</sup> Dando la razón a Levi, y contra Améry, Browning niega que “comprender sea perdonar”, o que “explicar sea excusar”, pero tampoco cree, como el primero, que uno no pueda empatizar con los verdugos para intentar comprender cómo esos hombres se convirtieron en asesinos.<sup>24</sup>

Browning recurre a los experimentos de Stanley Milgram, quien siguió los pasos de investigadores como Salmon Sachs o Kurt Lewin en la aplicación de los estudios de laboratorio, sobre la relación entre ambiente y persona, al ámbito real. Milgram, investigador de la Universidad de Yale, llevó a cabo un experimento sobre la obediencia a la autoridad y la conformidad con el grupo.<sup>25</sup> En el experimento, unos sujetos creían que realmente infligían dolor, mediante simuladas descargas eléctricas ordenadas por un científico, a otros sujetos cuando éstos no daban la respuesta correcta en un simulado programa de aprendizaje. Milgram comprobó que casi dos tercios obedecían hasta el final, aplicando la fingida descarga más alta (ya sobre los 400 voltios), aunque oyeran los gritos de las víctimas; pero, sin órdenes específicas, un sujeto infligía el menor dolor posible, sobre todo cuanto mayor contacto audible o visual tenía con sus cobayas; aunque, si unos aumentaban las descargas, los otros tendían a imitarlos. Milgram comprobó así que la obediencia a la autoridad, la segmentación del trabajo y la conformidad al grupo tienden a disminuir el sentido de responsabilidad.

Milgram afirma que sus estudios sobre la obediencia a la autoridad surgieron a raíz de la investigación y publicación de Arendt sobre la banalidad del mal. La obra de Arendt también provocó otros experimentos sobre la obediencia, como el del profesor Ron Jones con sus alumnos de Palo Alto, California, experimento denominado como

---

<sup>23</sup> Daniel Jonah Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler: Los alemanes corrientes y el Holocausto*, traducción de Jordi Fibla, Taurus, Madrid, 1997 [1996].

<sup>24</sup> Véase Christopher R. Browning, “German History, Judicial Interrogation, Historical Reconstruction: Writing Perpetrator History from Postwar Testimony”, en Saul Friedländer, *Probing the Limits of Representation: Nazism and the “Final Solution”*, Harvard University Press, Harvard, Massachusetts-London, 1992, pp. 22-36.

<sup>25</sup> Estos experimentos fueron realizados con el interés de Milgram por investigar la conducta de los perpetradores y verdugos en el Holocausto nazi tras, el entonces contemporáneo, juicio a Eichmann. La publicación primera del estudio es de 1963; después éste fue resumido y publicado en 1974. Véase Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, Harper Perennial Modern Thought, New York, 2009 [1974]. Esta edición incluye un nuevo prefacio de Philip Zimbardo.

“La tercera ola”, y que hace pocos años dio lugar a su adaptación cinematográfica en *La ola*.<sup>26</sup> Pero el más famoso fue el de Milgram. Según éste, sus experimentos demuestran que la violencia no tiene origen en el sadismo del individuo, sino que son nuestras instituciones las que favorecen la abdicación de la condición de agente autónomo, cediendo a los deseos de la autoridad, lo que Milgram denomina como “agente estático”.

¿Se pueden aplicar las conclusiones de los experimentos de Milgram a la situación de “aquellos hombres grises” en Polonia? Browning considera que se pueden aplicar los estudios de laboratorio fuera, en el terreno de la historia, aunque reconoce algunas diferencias fundamentales. En primer lugar, los sujetos del experimento de Milgram no se sentían responsables porque se sentían parte de la cadena, sometidos a las órdenes de alguien que era científico, lo que les hacía pensar que en realidad hacían un bien, y pensaban así que no producirían daños permanentes. Pero, en la Alemania nazi, lo que se buscaba era precisamente la destrucción de la víctima. La ideología legitimadora es absolutamente distinta. El mismo Milgram reconoce que la situación bajo el nazismo era otra, que lo que ocurrió en Alemania desde 1933 es un desarrollo histórico único que no puede ser replicado en un laboratorio.<sup>27</sup>

A pesar de que el experimento en sí puede ser discutible,<sup>28</sup> sus resultados fueron adoptados, por ejemplo por Bauman en *Modernidad y Holocausto*, para explicar el funcionamiento del exterminio de los judíos en términos de eficiencia burocrática y de separación entre la acción y el resultado final. Pero Browning constata que “estos hombres no eran asesinos de oficina que pudieran refugiarse en la distancia, la rutina y

---

<sup>26</sup> La película *La ola* se basa en una novela homónima de Todd Strasser (bajo el seudónimo de Morton Rhue) a partir del experimento de Ron Jones, de la Cubberly High School en Palo Alto (California). El experimento consistía en hacer creer a los alumnos que formaban parte de un movimiento irresistible en Estado Unidos que iba a cambiar las cosas. Se intentó que los alumnos se identificaran con el movimiento mediante signos de identificación físicos y psicológicos. Al final, el experimento tuvo que ser suspendido por el cariz fanático que empezaba a tomar el movimiento.

<sup>27</sup> Véase Christopher Browning, *Aquellos hombres grises: El Batallón 101 y la Solución Final en Polonia*, traducción de Montse Batista, Edhasa, Barcelona, 2002, pp. 319-341. La edición española sigue la edición de 1998 que añadía a la obra original de 1992 un epílogo en que el autor polemiza con Goldhagen y debate cuestiones de método.

<sup>28</sup> Como ha señalado Omer Bartov, la aplicación de los estudios de Milgram también sería discutible por el determinismo behaviorista de éste. También lo es por la selección de un tipo de personas que serían lo contrario de los perpetradores alemanes de una sociedad culta, del norte de Europa: de clase trabajadora, de poca cultura, de origen del sur de Europa y de América del sur. De esta forma, los experimentos de Milgram probarían lo contrario de lo que se pretendía. Véase Omer Bartov, “Germans as Nazis: Goldhagen’s Holocaust and the World”, en *Germany’s War and The Holocaust: Disputed Histories*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2003, pp. 184-191.

los eufemismos burocráticos que velaban la realidad de los asesinatos en masa. Estos hombres vieron sus víctimas cara a cara”.<sup>29</sup> No es, pues, el problema de un Eichmann, sino el de los ejecutores de lo establecido desde los despachos, los criminales ordinarios o de segunda fila, como los juzgados en los años 60. Para defender su tesis, Christopher Browning también hace referencia a los experimentos de Philip Zimbardo en la prisión de Stanford.<sup>30</sup> Los famosos experimentos consistieron en dividir a individuos, que se habían presentado voluntariamente, en prisioneros y guardianes, en un experimento que debía durar unos días. A los pocos días, los carceleros, hombres normales, incluso algunos de ellos involucrados en la defensa de los derechos civiles, empezaron a creerse su papel y a comportarse con violencia contra los prisioneros, al punto que el experimento tuvo que ser suspendido. Es otro ejemplo de cómo se puede actuar, en situaciones fuera de las habituales, sin tener una ideología previa que justifique la violencia cometida. Zimbardo enfatiza la conformidad al grupo.

Casi todos los hombres que componían el Batallón (una mayoría de un 90%) se convirtieron en asesinos. El historiador usa los resultados de Milgram, pero también hace énfasis en el proceso de adaptación paulatino de aquéllos hombres. Al principio, esos hombres (después de que la gran mayoría rechazara la opción de negarse a matar que les ofreció su capitán Trapp), tras su primera acción en Józefów, en que tuvieron que matar cara a cara, estaban consternados. Cuando podían evitar el contacto directo con la víctima, como en Lomazy, se aminoraba esa sensación. Cuando los judíos capturados empezaron a ser enviados a Treblinka, el número de muertes fue mucho mayor, pero sus efectos no eran tan inmediatamente visibles. Así, hacia mediados de Noviembre de 1942, los hombres del Batallón 101 habían participado en la ejecución directa de, como mínimo, 6.500 judíos polacos y en la deportación de, al menos, 42.000 hacia las cámaras de gas de Treblinka. Pero, en las “cacerías” finales para vaciar de judíos el territorio, se volvieron a encontrar frente a frente con la víctima. Y volvieron a tener un grado de elección considerable, pero ya muchos se habían endurecido, y la distinción entre “fuertes” y “débiles” se había acentuado. La dureza sobrehumana que pedía Himmler se consiguió en esos hombres grises conforme el proceso los convirtió en asesinos. Así, participaron en la Fiesta de la Cosecha, cuando se decretó exterminar judíos por la posibilidad de que se produjeran revueltas como la de Varsovia, con un

---

<sup>29</sup> Christopher Browning, *op. cit.*, p. 84.

<sup>30</sup> Con los años Zimbardo recogió los datos de esos experimentos y los publicó recientemente. Philip Zimbardo, *The Lucifer Effect: How Good People Turn Evil*, Rider, London, 2009 [2007].

resultado de 42.000 muertos, matanza sólo superada por la matanza rumana de 50.000 judíos, en Odesa, en octubre de 1941.

Este proceso se explica, pues, por una burocratización o segmentación de la acción, hasta que finalmente uno se adapta, incluso al rostro del otro. Sencillamente, romper filas y dar un paso al frente o adoptar abiertamente una conducta inconformista era algo superior a la mayoría de los hombres, por la reprobación moral de los compañeros que podían pensar que el otro se consideraba demasiado bueno, por el miedo a romper el ideal del ser duro y no débil o cobarde. Browning subraya este aspecto de conformidad al grupo más de lo que lo hizo Milgram. Las contradicciones entre la conciencia y las normas del batallón trajeron a muchos a intentos de compromiso: “no matar a los niños en el acto, sino llevarlos al punto de reunión, no disparar durante las patrullas si no había ningún «ambicioso» cerca que pudiera dar parte de tales escrúpulos, llevar a los judíos al lugar de la ejecución y disparar pero fallar a propósito. Sólo los casos excepcionales permanecieron indiferentes a los insultos de sus compañeros, que los llamaban «peleles», y pudieron convivir con el hecho de que los demás consideraran que «no eran hombres»”.<sup>31</sup>

Christopher Browning resume en Muhsfeld (el SS que Levi sitúa en un extremo de la zona gris, el SS que manda matar a la niña encontrada por los *Sonderkommandos*), la habituación al crimen. Browning llega a establecer una especie de zona gris en función de las diversas actitudes de esos hombres, algo parecido a lo que hace Zimbardo en su estudio sobre la prisión de Stanford, usando el concepto de *doubling* de Lifton para mostrar cómo se intentaba compaginar la conciencia y la mayor o menor crueldad por parte de los carceleros. Browning dice que tal vez no se trata de una zona gris, tal y como la expresaba Levi, pero que sí que estamos delante de hombres corrientes, grises, no de alemanes genocidas. Es decir, el autor enfatiza tanto el aspecto zonal como el gris de la dimensión humana del hombre ordinario. La *impotentia iudicandi*, aun con cautela, es trasladada a nosotros, al considerar las circunstancias que vivieron estos hombres y preguntarnos: “¿qué grupo de hombres no lo haría?”<sup>32</sup>

Browning minusvalora el factor ideológico. Bartov, buen conocedor de la obra de Levi y de la de Browning y Goldhagen, señala que en el frente del Este el ejército alemán participó con gran violencia contra rusos y judíos, y que no faltó el elemento

---

<sup>31</sup> Christopher Browning, *op. cit.*, p. 336. El énfasis es de Browning.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, pp. 340-341.



doctrinal que, sin lugar a dudas, en tiempo de guerra es mucho más fácil de inculcar (el mismo Browning reconoce estos factores, pero los minusvalora).<sup>33</sup> Los miembros del batallón que analiza Browning eran en su mayoría de ideología nazi, algo sobre lo cual ha reclamado la atención Michel Mann.<sup>34</sup> En otras palabras: el antisemitismo y la conversión de hombres corrientes en asesinos no son tesis excluyentes. Por ello, pese a identificar “nazi” y “alemán”, no puede ser despreciada la tesis de Goldhagen sobre el carácter antisemita de la persecución contra los judíos: el problema era el antisemitismo, no el ser hombres. Los testimonios de crueldad y sadismo que aporta Goldhagen son demasiado abrumadores para quedarse sólo en una explicación burocrática a partir de experimentos de laboratorio. Primo Levi, en una ocasión, y sin entrar en detalles, también rechazó las conclusiones que se pueden sacar sobre este tipo de experimentos.<sup>35</sup>

En Browning, la zona gris confluye con la banalidad del mal de los verdugos grises en tanto que ordinarios. La zona gris, como concepto, ya ha perdido su sentido originario. Ya no estamos hablando de las víctimas. Así, por ejemplo, Robert Eaglestone afirma que Goldhagen y Browning pueden ser comparados en función de dónde se ponga la zona gris: si en la ideología de los hombres ordinarios, pero nazis, o en el ambiente y en los hombres ordinarios sin más.<sup>36</sup> Un último paso consiste en ver cómo esos conceptos se han trivializado, al punto que aquello de lo que trataba Levi, la asimilación de la víctima al verdugo, queda borrado por una nueva víctima: el pueblo alemán. Un ejemplo es el éxito de *El lector*.

---

<sup>33</sup> Omer Bartov ha rechazado contundentemente la visión de que la Wertmath no tenía que ver con la ideología exterminadora del nazismo. Lo hizo en *The Eastern Front 1941-1945, German Troops and the Barbarisation of Warfare*, Palgrave, New York, 2001 [1985], 2ª ed. Bartov explica que la “barbarización” del frente del Este se debe a una lucha ideológica y que una gran parte de los oficiales pertenecían a las clases medias y estaban afiliados al partido nazi. En una obra posterior, Bartov explica que las tropas en el frente ruso querían cargar a las víctimas con la culpa de su propia barbarie. El adoctrinamiento hizo que en la guerra las expectativas previas se vieran cumplidas al enfrentarse con el enemigo demonizado. Véase *Hitler's Army. Soldiers, Nazis and War in the Third Reich*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1992 [1991].

<sup>34</sup> Michael Mann dice que el 38% de los integrantes del batallón pertenecían al partido nazi, el doble del porcentaje que la población de Alemania. *Op. cit.*, p. 270.

<sup>35</sup> En Anna Bravo y Federico Cereja, *Entrevista a Primo Levi, ex deportato, op. cit.*, p. 64 y ss. En la entrevista Levi pone más bien el acento en la autoridad carismática de Hitler, aun rechazando el poder explicar los porqués.

<sup>36</sup> Robert Eaglestone, *The Holocaust and the Postmodern*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2008, [2004], pp. 197-198.

### 3. LA BANALIZACIÓN DE LA “BANALIDAD DEL MAL”

Bernhard Schlink es un reconocido novelista alemán, jurista de profesión. En novelas como *El regreso*<sup>37</sup> trata la herencia del nazismo y la de otros acontecimientos de la historia alemana del siglo XX, incluso haciéndose eco de experimentos como los de Milgram y de los debates sobre la banalidad del mal. Siguió el debate entre Goldhagen y Browning en los años 90.<sup>38</sup>

Esto es evidente en *Der Vorleser* (1995)<sup>39</sup>, novela llevada al cine el año 2008 como *The Reader*. La protagonista es Hanna, una alemana que acepta un trabajo como guardiana de un campo de exterminio porque en su trabajo en Siemens hubieran descubierto que no sabía leer. En los juicios de los años 60, es condenada a cadena perpetua. La historia es narrada desde la experiencia de un abogado, Michael Berg, quien, siendo adolescente, intercambiaba con ella sexo por lecturas en voz alta, aunque desconocía el pasado de Hanna. Ésta trabajó en Auschwitz y en un campo menor. Fue en el Lager donde se aficionó a la literatura, al escuchar los relatos en voz alta de prisioneras que después eran seleccionadas para ser asesinadas. Era ella quien decidía quien había de morir y quien no. En una de las marchas de la muerte (tema brillantemente tratado por Goldhagen), las guardianas, entre las que se encontraba Hanna, encierran en una iglesia a las prisioneras cuando buscan refugio de un bombardeo aliado. El bombardeo provoca un fuego que acaba con la vida de todas las mujeres, excepto la de la superviviente que reconoce a Hanna en el juicio. En el juicio, Hanna se defiende de la acusación de no abrir las puertas argumentando que, si las hubiera abierto, las prisioneras habrían huido. Y prefiere ser culpada con esa excusa débil antes que confesar que no podía leer los documentos que la hubieran exonerado de la responsabilidad de la orden de encerrar a las prisioneras.

Las tres fuentes de vergüenza y culpabilidad que trataba Levi aparecen transformadas en esta obra. En primer lugar, la vergüenza o culpa por la falta de rebelión. Se acusa de pasividad a los polacos, quienes no acuden al juicio. También se

---

<sup>37</sup> Disponible en castellano: Bernhard Schlink, *El regreso*, traducción de Rosa Pilar Blanco, Anagrama, Barcelona, 2008 [2006].

<sup>38</sup> Remito a mi “Últims tractaments al cinema de «Zona grisa» i «Banalitat del mal»”, en Isabel Casanellas i Marta Doltra (eds.), *Art i Filosofia, op. cit.*, pp. 89-110.

<sup>39</sup> Bernhard Schlink, *El lector*, traducción de Joan Parra Contreras, Anagrama, Barcelona, 2000 [1995], 14ª ed.

subraya la indefensión de la generación posterior a la de los alemanes que convivieron con el nazismo, aunque se acusa a los jóvenes que se rebelaron contra sus padres de moverse por un entusiasmo fácil y acusador. También aparece el “yo en lugar de otro” de la vergüenza por comisión y omisión, especialmente cuando Hanna pregunta al juez qué hubiera hecho él en su lugar, pidiendo así la abstención del juicio. Finalmente, también aparece la vergüenza del mundo, interpretada en términos de culpas nacionales. Berg se debate entre la culpabilidad de su amante y la colectiva de Alemania; pero también apunta a la culpa de los aliados que, tal vez, lanzaron sobre la iglesia una bomba que les sobró después de haber bombardeado ciudades alemanas.<sup>40</sup>

La tendencia a disminuir las distancias entre verdugos y víctimas aparece cuando el protagonista siente una especie de distanciamiento en el juicio, como en un estado de abyección. Transmutando la *impotentia iudicandi* de Levi, el narrador se pregunta si no es mejor enmudecer y no tratar de comprender, ya que al comprender se comunica el horror. Por su parte, Hanna se dedica en prisión a leer las obras de Levi, Borowski, Wiesel, Améry; también las memorias de Höess y el libro de Arendt sobre Eichmann. Superando la vergüenza de no saber leer, parece así superar la vergüenza de sus crímenes. Y, en una última petición de abstención del juicio, dice que nadie le puede pedir cuentas: sólo los muertos podrían entender y, por tanto, juzgar.

En *El lector*, las víctimas son los perpetradores sin opción y la generación posterior al nazismo,<sup>41</sup> pero las víctimas del nazismo “no tienen rostro; su sufrimiento, aun siendo reconocido, permanece abstracto y no evoca emoción alguna en el lector”.<sup>42</sup> LaCapra afirma que la revelación del analfabetismo de Hanna funciona como un “deus ex machina” que la “convierte claramente en un chivo expiatorio en el juicio, [...] una víctima que llega a ser redentora”.<sup>43</sup> Esto responde a la dinámica de asimilación que busca el enemigo dentro: el judío que todos temían llevar dentro es ahora el nazi con la misma finalidad expiatoria o purificadora.<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> Para ver las matizaciones del autor sobre este tema, Bernhard Schlink, *Guilt about the Past*, Beautiful Books, London, 2010.

<sup>41</sup> Levi reconoce víctimas alemanas, como las de Dresde, junto a otras de diversos acontecimientos históricos, en “Canto de los muertos en vano”, Primo Levi, *A una hora incierta*, *op. cit.*, pp. 176-177.

<sup>42</sup> Omer Bartov, *Mirrors of Destruction: War, Genocide and Modern Identity*, *op. cit.*, p. 223.

<sup>43</sup> Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Memory*, *op. cit.*, pp. 201-202.

<sup>44</sup> También Bartov destaca este aspecto al comentar como el lugar del “otro” fue ocupado por el antiguo nazi. Véase, Omer Bartov, *Mirrors of Destruction: War, Genocide and Modern Identity*, *op. cit.*, pp. 108 y ss.

## CAPÍTULO X. LA ZONA GRIS Y LA DESAPARICIÓN DEL TESTIGO

Uno de los problemas mayores que constataba Primo Levi era el de cómo dar testimonio de lo sucedido en Auschwitz. Además, Levi señalaba que la obra completa de destrucción no podía ser testimoniada. Ello era debido a una imposibilidad fáctica. Por un lado, estaban los desaparecidos y los supervivientes que habían quedado hundidos y mudos en vida; por otro, estaban los supervivientes que habían logrado sobrevivir y volver al mundo de los vivos pero que no habían vivido la completa destrucción. Poco después de la publicación de *Los hundidos y los salvados*, la “zona gris” como concepto comenzó a desplazarse a enfoques que se sitúan fuera de la historia y de la empiricidad. Todo esto sucedió al tratarse el tema desde el punto de vista lógico y de teorías del trauma. Ello provocó que el problema del testimonio de la destrucción se convirtiera en el problema de testimoniar de la desaparición del testimonio mismo. Y en la transmisión de ese testimonio sobre el (no) testimonio se transmite también una zona que difumina las fronteras que el concepto “zona gris” pretendía establecer. Las páginas siguientes apuestan por un recorrido entre los posibles, pero creemos que es uno útil para centrarnos en el impacto de una figura de la talla e influencia filosófica de Giorgio Agamben, partiendo paradójicamente del problema del negacionismo.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> La bibliografía que consideramos más significativa sobre este tema en general es la siguiente: en primer lugar la recientísima y muy recomendable obra de Thomas Trezise, *Witnessing Witnessing: On the Reception of Holocaust Survivor Testimony*, Fordham University Press, New York, 2013. En ella se recogen críticamente las aportaciones de Caruth, Laub y Felman por un lado y, por otro, de Agamben. También se critica el uso de algunos textos de Adorno y Levinas sobre el arte y sobre la posibilidad de testimoniar de Auschwitz. Una visión distinta, enfatizando la ausencia de testimonio y el papel del arte, es la de Dorota Glowacka, *Disappearing Traces: Holocaust Testimonials, Ethics and Aesthetics*, University of Washington Press, Seattle and London, 2012. Otras obras recomendables son las ya comentadas de Ruth Leys: *Trauma* y *From Guilt to Shame*. También las aportaciones de Dominick LaCapra, especialmente en lo que de “transferencia” tienen muchos de los estudios sobre el trauma de los supervivientes: *History and Memory after Auschwitz*, Cornell University Press, Ithaca, New York, and London; *History and its Limits: Human, Animal, Violence*, Cornell University Press, Ithaca, New York, and London, 2009; *Writing History, Writing trauma*, op. cit.; *Historia en tránsito: Experiencia, identidad, teoría crítica*, op. cit. Sobre el tema de la representación del Holocausto, incluyendo el tema de los museos y de la arquitectura conmemorativa, véase David Bathrick, Brad Prager, Michael D- Richardson (eds.), *Visualizing the Holocaust: Documents, Aesthetics, Memory*, Camden House, Rochester, New York, 2012 [2008].

## 1. CLAUDE LANZMANN: “COMPRENDER ES OBSCENO”

El problema del testimonio ya viene planteado por Lyotard, en su obra *La diferencia*. El autor francés incorporaba los argumentos de los negacionistas al decir que es imposible demostrar lo que hicieron los nazis. Auschwitz es comparado a un terremoto con el cual, junto a las víctimas, también se han perdido los instrumentos de medición, retomando un argumento que ya usaba Kant en sus escritos sobre los terremotos y al cual también apuntaba Levi en su relato “La estrella tranquila”. Dice así Lyotard:

Es sabido que algunos seres humanos dotados de lenguaje han sido colocados en una situación tal que ninguno de ellos puede referir después lo que fue esa situación. La mayor parte desaparecieron entonces y los que han sobrevivido hablan de ella muy raramente. Y cuando hablan de ella, su testimonio sólo alcanza una ínfima parte de tal situación. ¿Cómo saber que la situación misma ha existido? ¿No es fruto de la imaginación de nuestro informador? O bien la situación no ha existido en tanto que tal. O bien ha existido: entonces, el testimonio de nuestro informador es falso, porque en ese caso debería haber desaparecido o debería callarse... Haber “visto realmente con sus propios ojos” una cámara de gas sería la condición que otorgara la autoridad de decir que ha existido y de persuadir a los incrédulos. Pero todavía sería necesario probar que mataba en el momento en que se la vio. Y la única prueba admisible de que mataba es estar muerto. Pero, si se está muerto, no se puede testimoniar que ha sido por efecto de la cámara de gas.<sup>2</sup>

Lyotard presentaba esta “paradoja” a base de exagerar el fracaso de las evidencias y de los documentos, y de confundir los testimonios del superviviente y del verdugo. El análisis histórico ofrece numerosas pruebas que no pueden ser soslayadas. Pero Lyotard, como hiciera Hume en su crítica de los milagros, aun sin pretenderlo, se desplaza de la credibilidad a la posibilidad de los hechos, porque interpreta la salvación de las cámaras de gas como un milagro, como un imposible fáctico y lógico (debería estar muerto quien dice haber sobrevivido). Por otro lado, Lyotard entiende la credibilidad o veracidad en términos objetivistas: los hechos sólo pueden certificarse en su completa presencia o reproducción. Además, Lyotard parece sugerir un componente ético: el testigo debería estar callado.

---

<sup>2</sup> Citado por Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, op. cit.*, pp. 34-35. De Jean-François Lyotard, *La diferencia*, traducción de A. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1988 [1984].

Claude Lanzmann invierte esta paradoja atribuyendo todo el poder al testigo, pero al coste de no tener en cuenta la historia. En *Shoah*, el cineasta francés trata la tragedia judía como judía (y no en el marco de otros conflictos, como sí hizo Resnais) y sin hablar del tema de la colaboración francesa (como sí hizo Ophuls). No podemos entrar en las cámaras de gas, es algo que en este sentido queda prohibido para nosotros. Por ello, el objetivo principal se centra en la figura del poseedor de los secretos: el *Sonderkommando* que sí ha visto el horror, aunque no muriera.

El problema de Lanzmann es que en sus declaraciones se enfatiza tanto la experiencia misma del testigo y la ausencia de testimonio de los desaparecidos que se acaba despreciando la historia. Lanzmann quiere revivir, traer hacia el presente, el horror que presencié el superviviente como testigo de la desaparición de otros seres humanos, como era el caso de Abraham Bomba, quien revive cómo cortaba el pelo a las mujeres en las cámaras de gas antes de morir. El cineasta francés llegó a decir que *Shoah* “en realidad es un film acerca de la encarnación”,<sup>3</sup> que “el pasado era resucitado con tal violencia que toda distancia era abolida, era un presente puro, el opuesto a la memoria”.<sup>4</sup> Lanzmann afirma que necesita revivir esa experiencia y pasarla a los espectadores.<sup>5</sup> Pero esta presencia, esta resurrección, ¿nos lleva a la repetición del trauma, más que a la comunicación de la palabra del testigo?<sup>6</sup>

Lanzmann opone su película al documento, incluso opone la película al acontecimiento mismo del que habla, de manera que parece que el revivir la experiencia pasada y su transmisión tiene más realidad que la vivencia original y su documentación histórica. Lanzmann llegó a decir que si hubiera un documento probatorio del Holocausto lo destruiría,<sup>7</sup> palabras que provocaron el rechazo de cineastas, como Godard, y de Semprún y Jacques Rancière.<sup>8</sup> Lanzmann opone su obra como monumento

---

<sup>3</sup> “Le lieu et la parole”, en Claude Lanzmann et al., *Au sujet de Shoah*, Éditions Belin, Paris, 1990, p. 414.

<sup>4</sup> Prefacio a la edición francesa de Filip Müller, *Tres años en el infierno*, citado por Sue Vice, en *Shoah*, Palgrave Macmillan, London, 2011, p. 83.

<sup>5</sup> Véase Claude Lanzmann, “Les non-lieux de la mémoire”, en *Au sujet de Shoah*, *op. cit.*, pp. 387-406.

<sup>6</sup> Véase Dominick LaCapra, “Lanzmann’s *Shoah*: «Here There Is No Why»”, en *History and Memory after Auschwitz*, *op. cit.*, pp. 95-138.

<sup>7</sup> Citado por Sue Vice, *op. cit.*, p. 40.

<sup>8</sup> Sobre la polémica del uso de las imágenes respecto a la Shoah, especialmente de la fotografía, pero también del cine, véase Georges Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo: Memoria visual del Holocausto*, Paidós, Barcelona, 2004 [2003]. Rancière dice que no hay ninguna característica del evento que prohíba su representación, “sólo hay opciones”. Citado por Sue Vice, *op. cit.*, p. 44.

a lo que es el documento de archivo, pues lo contrario implicaría la necesidad de probar, entrando así en el juego de los negacionistas.

En el transcurso de una entrevista a raíz del visionado del documental sobre Wirths en 1988, Lanzmann cargó contra la película, y se negó a verla. Y también cargó duramente contra Langbein ya que, según el cineasta, aquél veía rastros de humanidad en Wirths.<sup>9</sup> Para Lanzmann, en este film se trata de comprender los crímenes de Wirths a través de su vida, al estilo de los testimonios de Stangl o de Höess. Si Améry identificaba el comprender con el perdonar, al referirse al contacto de Levi con Meyer, para el cineasta ese intento de comprensión respecto a Wirths es “obsceno”. Y haciendo suya la frase de Primo Levi en *Si esto es un hombre* que marcaba la entrada en el infierno, dice: “Aquí no hay por qué”; y no hay “respuesta tampoco al porqué del rechazo del porqué, bajo pena de reinscribirse bajo la obscenidad antes mencionada”.<sup>10</sup> El Dr. Micheels, que participa en el debate, no está de acuerdo con todo lo que dice Lanzmann. Para Micheels, la frase de Levi a la que se refiere Lanzmann es una frase para Auschwitz, no para fuera de allí.<sup>11</sup>

LaCapra dice que en *Shoah* no hay una reflexión con matices, algo que se aproxime a lo que Levi rotuló como “zona gris” o Arendt como la “banalidad del mal”. El rechazo del cineasta francés a la comprensión le lleva a quedarse con la “inocencia absoluta” y el “crimen absoluto”. También Todorov comenta que *Shoah* es excesivamente maniquea, justo lo contrario de lo que pretende Levi en sus análisis de la zona gris, ya que Lanzmann parece dividir a los protagonistas en judíos buenos y polacos malos<sup>12</sup> (lo mismo cabría decir de los alemanes), lo cual es fruto del rechazo a la comprensión.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> “The Obscenity of Understanding: An Evening with Claude Lanzmann”, en Cathy Caruth (ed.), *Explorations in Memory*, *op. cit.*, 1995, pp. 200-220.

<sup>10</sup> Sigo las palabras en “Hier ist Kein Warum”, artículo publicado para *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, “Le mal”, nº 38, automne 1988. Está incluido en el volumen colectivo dedicado a la película: *Au sujet de Shoah*, *op. cit.*, pp. 385-386.

<sup>11</sup> Micheels también está en contra de la visión de Langbein que da Lanzmann. Y también habla de Vrba como confirmación de lo que dice Langbein sobre Wirths. “The Obscenity of Understanding: An Evening with Claude Lanzmann”, *op. cit.*, pp. 219-220, notas 8 y 9.

<sup>12</sup> En *Au sujet de Shoah* hay toda una serie de artículos dedicados a la cuestión de Polonia en la obra de Lanzmann, bajo el título “Réflexions sur la question polonaise” (*op. cit.*, pp. 287-382). Destacamos el de Timothy Garton Ash, “La vie de la mort”, *op. cit.*, pp. 325-354.

<sup>13</sup> Véase Todorov, *Frente al límite*, *op. cit.*, pp. 276-283. Todorov matizó sus palabras en que equiparaba la lógica de Lanzmann con la del nazi. Véase, al respecto, Carles Torner, *Shoah: Una pedagogia de la memòria*, *op. cit.*, pp. 189-190.

Lanzmann sigue la estela de la paradoja de Lyotard, aunque quiera superarla. El problema es que no se supera el negacionismo de esta manera, y se cae en un esteticismo en que la historia queda desplazada y Auschwitz absolutizado, ante lo cual sólo cabe el silencio y la prohibición sagrada de su representación o comunicabilidad. La catástrofe se ha tragado cualquier instrumento de medición. Como sugiere Vidal-Naquet en su artículo, no hay una reflexión al estilo de Tucídides sobre la guerra de Corcira que provocó una peste devastadora. Tucídides se refiere a esa guerra como un auténtico cambio de valores.<sup>14</sup> El historiador griego compara la situación a una erupción volcánica, pero no todo queda sepultado con ella. Levi veía en la metáfora de la peste el contagio que afecta incluso a la comprensión, pero no era una catástrofe que imposibilitara después hablar de ella, dando juego a los revisionistas y negacionistas, pues aquello de lo que no se puede hablar es fácil que se pierda “como si no hubiera ocurrido”.

## 2. S. FELMAN: EL TESTIMONIO DE LA AUSENCIA DE TESTIMONIO

Como ya comentamos en el capítulo sobre la vergüenza, en los años 80 se impone la tendencia que acentúa la repetición del trauma, en detrimento de la experiencia original. Así, Cathy Caruth, apoyándose en avances de la neurobiología, dice que el registro literal del suceso – la capacidad para reproducirlo continuamente en regresos de la memoria en detalles exactos- aparece conectado con la imposibilidad de acceder a la conciencia.<sup>15</sup> El trauma es aquello que está fuera de todo parámetro: no tiene comienzo ni final: ni antes, ni durante, ni después. Pero es algo que nos implica a todos, la “historia es precisamente el camino en que estamos implicados en los traumas de cada uno”.<sup>16</sup> Lo que se transmite es así el trauma.

Tanto Cathy Caruth como Dori Laub catalogan el Holocausto como “acontecimiento sin testigos”, rótulo que surge a raíz de unas colaboraciones de diversos eruditos sobre la película *Shoah* de Claude Lanzmann. No se puede testimoniar

---

<sup>14</sup> Pierre Vidal-Naquet, “L’Épreuve de l’historien”, en *Au sujet de Shoah*, op. cit., pp. 270-285.

<sup>15</sup> Véase Cathy Caruth (ed.), *Explorations in Memory*, op. cit., pp. 3-12.

<sup>16</sup> Cathy Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*, op. cit., p. 24.



desde el interior, ni tampoco hay testigos desde el exterior, porque el que está fuera queda excluido del acontecimiento. Shoshana Felman sigue también esta línea, y la ha desarrollado de manera especial en análisis literarios y psicoanalíticos. Especial relevancia tiene para nosotros el análisis que hace Felman de *La caída* de Camus.

*La caída* se sitúa en Ámsterdam, cuya estructura circular por los canales es comparada a los círculos del infierno.<sup>17</sup> Pero el último círculo queda innombrado: es el círculo que está habitado por aquellos olvidados de la historia. Se trata del barrio judío. Los círculos son concéntricos, pero también “concentracionarios”. El protagonista es alguien que clama en el desierto: Jean-Baptiste. Éste no actuó ante el grito de una mujer que acabó tirándose al agua, desde un puente del Sena, un suicidio que recuerda el del poeta Paul Celan. El grito de la mujer es así el grito de todos aquellos que, como Levi o Celan, acabaron hundiéndose. El grito o la llamada es uno de los tópicos preferidos de estos teóricos del trauma, ya que se centra en la repetición del trauma, especialmente dentro del sueño, algo que ya se remonta a Freud, y que encuentra apoyo en el final de *La tregua*.

Felman empieza la historia no en el acontecimiento, sino en el grito, en el trauma, que transmite así al otro. Se trata del grito que resonará siempre en la mente de Jean-Baptiste. El puente del Sena se convierte así en un puente que no lleva a ninguna parte, al abismo en todo caso, a la separación entre la víctima y el espectador que pasa por ahí. Por eso dice Felman que “*La caída* narra el Holocausto como la historia del colapso de los puentes – de una mirada a otra, de una muerte a otra, de una vida a otra”.<sup>18</sup> Felman destaca que en la novela no hay inocencia, la inocencia también es culpable. Se puede ser culpable de la propia inocencia.<sup>19</sup> Y extiende a todos el no poder asumir la caída de otros, caída que se convierte así en un acontecimiento que nos hace a todos culpables. Por ello, Jean-Baptiste se convierte en el anunciador de un nuevo reino de inocentes-culpables. Y Felman se pregunta, en términos de Levi, si la novela es la caída malograda de los hundidos, como la mujer que se suicida, o es, al mismo tiempo, la caída de los salvados, como Jean-Baptiste.

---

<sup>17</sup> Seguimos Albert Camus, *La caída*, traducción de Manuel de Lope, Alianza, Madrid, 1982, 1996 [1956], 5ª reimpresión.

<sup>18</sup> Shoshana Felman, “The Betrayal of the Witness: Camus’ *The Fall*”, en Shoshana Felman and Dori Laub, *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, op. cit., p. 199.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 196.

Al poner el trauma como lo primero, Felman transmite la culpa a los lectores, a la generación posterior a Auschwitz, como parte de la transmisión del trauma que parece producirse generacionalmente, como un carácter adquirido. El grito del “último” era, para Levi, el testimonio del último hombre en el Lager. Era el símbolo de la obra completa de destrucción, el grito que resonaba con el tiempo. Pero, para los teóricos del trauma, el grito es símbolo de la imposibilidad del testimonio mismo. Es ahí donde se encuentra un salto que elimina así la posibilidad de analizar *La caída* en términos de la crítica a la pasividad de los espectadores, de aquellos que no hicieron nada por evitar la catástrofe.<sup>20</sup> Como nos recuerda LaCapra, el último círculo del que habla *La caída* podría haber sugerido el último círculo de la *Divina Comedia*, que es el círculo de los traidores.

Como dice Camus en la novela, si Jean-Baptiste volviera a la posibilidad de revivir esa situación, de manera parecida al experimento nietzscheano de *La Gaya Ciencia*, volvería a actuar igual, recordándonos lo que decía Levi: quien niega está dispuesto a repetir. La historia del protagonista de la novela de Camus no deja de poder leerse como la de un negacionista que sólo se confiesa a sí mismo esa negación que quiere convertir en mentira universal; ni siquiera hay el *wishful thinking* de las memorias o las confesiones de otros verdugos.<sup>21</sup> Pero Jean Baptiste quiere contaminar a los otros, en el ambiente de una ciudad como Ámsterdam que se presenta, casi literalmente, como una zona gris. Por ello, más allá de la crítica a la pasividad del espectador, no se debería extender esa noción de culpa de forma indiscriminada. Contra ello advirtió también Camus en *El hombre rebelde* cuando alertaba que “quien mata o tortura conoce sólo la sombra de la victoria, no se puede sentir inocente. Es necesario crear culpabilidad en la víctima, de manera que, en un mundo sin dirección, un estado general de culpabilidad pueda legitimar el ejercicio de la fuerza sola. [...] Cuando la idea de inocencia desaparece de la mente del inocente, el poder supremo reina en un mundo desesperado”.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Véase Dominick LaCapra, “Rereading Camus’s *The Fall* after Auschwitz and with Algeria”, en *History and Memory after Auschwitz*, op. cit., pp. 73-94. La referencia a Dante en página 87.

<sup>21</sup> LaCapra insiste en este punto sobre la postura de Jean-Baptiste como una represión o negación de la culpa o una indicación de su irrelevancia. Creemos más en esto último: la asunción de repetir su acto en el posible experimento es manifestada conscientemente por el protagonista, aunque ello sea para poder convivir consigo mismo e integrar así mejor su acto pasado. Véase LaCapra, *ibíd.*, p. 88.

<sup>22</sup> Citado por Sanyal, “A Soccer Match in Auschwitz: Passing Culpability in Holocaust Criticism”, *Representations* 79, Summer 2002, University of California Press, 2002, p. 19. La misma Felman cita a

Lo que no se transmite es el testimonio de los hechos. La cuestión para la narrativa del testimonio hoy, según Felman, es cómo salvar esos puentes, cómo responder al negacionismo como el de Faurisson, pero también, recuerda Felman, a la paradoja mostrada por Lyotard al comparar el Holocausto con un terremoto que destruye también los aparatos para medirlo. La obra de Camus, según Felman, nos deja para nosotros la tarea de pensar esa imposibilidad del testimonio. Hemos pasado de la centralidad de los *Sonderkommandos*, como custodios de los secretos, en *Shoah*, a la centralidad del superviviente como custodio del silencio, en otras palabras: a la imposibilidad de comunicar el secreto.

Felman intenta salvar esos puentes a través del canto de Simon Srebnik en *Shoah*. El tema es tratado en una investigación para la universidad de Yale. Posteriormente, es recogido en “The Return of the Voice”. Lanzmann valoró positivamente este artículo, que fue incluido en *Au sujet de Shoah*. Antes de comentar el canto de Srebnik, Felman se centra en la invisibilidad del Holocausto desde los tres puntos de vista posibles: espectadores, perpetradores y víctimas. Son posiciones topográfica y cognitivamente inconmensurables. Pero típico de estos análisis es la mezcla de categorías, la difuminación de fronteras. Así, de la invisibilidad del acontecimiento forma parte el que un antiguo SS declare sin que sea filmado como testigo y no quiera que se sepa su nombre (el caso de Franz Suchomel), la desaparición de los cadáveres e incluso la invisibilidad de los judíos vivos transportados a su muerte. También se suele confundir la imposibilidad fáctica con la imposibilidad lógica. Por ejemplo, la dificultad de la lengua extranjera en *Shoah* es entendida como imposibilidad de comunicar la catástrofe. También sucede lo mismo en el orden de la veracidad: la falsedad de los testimonios polacos, de los verdugos o el silencio de un superviviente que no quiere hablar, como Podchlebnik, son integrados en un único conjunto de “falsedad”, en el sentido de fallar en poder dar testimonio. El caso de Podchlebnik es revelador, pues testimonió en los juicios de Frankfurt, pero según Felman quería guardar silencio en *Shoah*, y por ello es un ejemplo de la muerte del testigo. A partir de aquí se produce una auténtica difuminación de los puntos de vista y de las razones del “no ver” entre víctimas, espectadores y verdugos. Felman reafirma que el Holocausto es

---

Camus cuando dice que “hoy jueces, acusados y testigos son permutados”. Shoshana Felman “The Betrayal of the Witness: Camus’ *The Fall*”, *op. cit.*, p. 198.

“un acontecimiento intestimoniado”. “El Holocausto sucedió como algo sin precedentes, como un suceso históricamente inconcebible de un *evento sin un testigo*”.<sup>23</sup>

Para Felman, el problema, hoy, es el de testimoniar de la imposibilidad de testimoniar. Esto es lo que, según Felman, quiere transmitirnos el film. Felman intenta salvar el abismo, creando un puente entre el interior y el exterior del acontecimiento. Y para ello se refiere a Srebnik, el miembro de los *Sonderkommandos* que estuvo en Chelmno. Srebnik era un niño, y escapó milagrosamente de la muerte en una de las ejecuciones a tiros. Fue herido, pero dado por muerto. Después fue atendido, se recuperó de las heridas y sobrevivió. Se convirtió en alguien que volvió de los muertos en el triple sentido de víctima, de casi dado por muerto y de su silencio (algo que no es exactamente cierto). Srebnik, en cierto modo, revive el Holocausto ante nosotros, en la película de Lanzmann. Srebnik cantaba una canción de polacos sobre la marcha de los soldados que era respondida por el guarda con una canción prusiana sobre la llegada de aquéllos. Esta canción, enfatiza Felman, tenía como subtítulo *Darum Warum* (“entonces, ¿por qué?”). No es casual: es ésta la frase que recogía el sinsentido del Lager, pues no había respuesta para ella. El cantor revive la canción ante un grupo de polacos reunidos en torno a un sacerdote que da una explicación antisemita del exterminio de los judíos, algo que para Felman es también una muestra de la imposibilidad de testimoniar. Pero el canto de Srebnik es el testimonio de aquello no testimoniado. Pasamos así del grito al canto que se convierte en el puente que pone en contacto el interior y el exterior del acontecimiento de la Shoah.

Para Agamben, que sigue el problema del testimonio desde la paradoja de Lyotard, la solución de Felman es un recurso estético, un “*deus ex machina*”, ya que “es justamente este umbral de indiferencia entre el dentro y el fuera ([lo que] es algo completamente distinto de un “puente” o un “diálogo”), que habría podido conducir a una comprensión de la estructura del testimonio, lo que la autora omite cuestionar.”<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Shoshana Felman, “The Return of the Voice”, en Shoshana Felman and Dori Laub, *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, *op. cit.*, p. 211. El énfasis es de Felman.

<sup>24</sup> Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, *op. cit.*, p. 36.

### 3. G. AGAMBEN: LA PARADOJA DEL SUPERVIVIENTE

Giorgio Agamben,<sup>25</sup> en *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*, parte de las consideraciones de Michel Foucault al final de *La voluntad de saber*, según las cuales lo característico de la política moderna es el control sobre la vida como tal, la vida zoológica, la “nuda vida”: “Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era por Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”.<sup>26</sup> Éste era el secreto, decía el filósofo francés. Para Agamben, “al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida”.<sup>27</sup>

Agamben sostiene la provocadora tesis del final de *Homo sacer*, a saber, que el campo de concentración es el paradigma biopolítico de nuestra era. El filósofo ha intentado aclarar el uso del término “paradigma” en diversas ocasiones. Parece referirse a un modelo que se convierte en ejemplo de un conjunto del cual forma parte.<sup>28</sup> La figura central de este paradigma moderno es, sin embargo, una figura antigua del derecho romano: el *Homo sacer*, que se refería a un individuo al que cualquiera podía matar impunemente, pero que no podía ser aceptado como sacrificio. Es en esta figura

---

<sup>25</sup> Para una introducción completísima sobre Giorgio Agamben, véase Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford University Press, Stanford, California, 2009. Sobre la relación de la obra de Agamben y la teología, D. Colby Dickinson, *Agamben and Theology*, T&T Clark, London, 2011. El libro se centra especialmente en la filosofía de Agamben desde la perspectiva de una búsqueda de aquello que constituye para el hombre una carencia que lo forma como ser humano. Finalmente, un libro de diversos colaboradores que se centra especialmente en el tema de la biopolítica: Andrew Norris (ed.), *Politics, Metaphysics and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Duke University Press, Durham and London, 2005.

<sup>26</sup> Citado por Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, *op. cit.*, p. 11. Se trata de la distinción aristotélica entre *zoé* y *bíos* (*Política* 1243 a, 4): la primera es la vida como existencia natural, como cualquier otro animal; la segunda es la vida cualificada del individuo como ser social, como ser que es más que su existencia animal.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 16.

<sup>28</sup> El uso del término “paradigma”, que el filósofo italiano relaciona con Michel Foucault, no siempre es claro, pero denota que el Lager es lo que revela la política moderna como control del poder soberano sobre la vida. En *Medios sin fin: Notas sobre la política*, (traducción de Antonio Gimeno Cuspiner, Anagrama, Barcelona, 2001 [1996]), el filósofo italiano habla de “paradigma político”. Agamben usa el término “paradigma” sin reflexionar, de manera que supone un significado obvio. Y en *Signatura rerum: Sobre el método* (traducción de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso, Anagrama, Barcelona, 2010 [2008]), en el capítulo titulado “¿Qué es un paradigma?” (pp. 11-42), dice que es un caso particular puesto aparte para ejemplificar como una analogía.

donde “hace su aparición en el mundo occidental algo similar a una nuda vida.”<sup>29</sup> La importancia concedida al *musulmán*, como culminación biopolítica, es tal que, en *Lo que queda de Auschwitz*, pasa a ser el paradigma de nuestras sociedades modernas. Pasamos así también a contemplar no sólo el “paradigma del exterminio”, sino también el de “hacer sobrevivir”, al referirse al *musulmán* como “cadáver ambulante”.

Pero antes de entrar en el análisis del *musulmán*, Agamben se centra en el análisis de la zona gris. Recordemos la imagen del partido de fútbol. Para Agamben, representa la “cifra perfecta y eterna de la «zona gris», que no entiende de tiempo y está en todas partes. De allí proceden la angustia y la vergüenza de los supervivientes. [...] Más es también nuestra vergüenza”.<sup>30</sup> Aunque esta imagen es usada para explicar cómo permanecen las crueldades en nuestro mundo global, ciertamente sirve también de extensión de la zona gris, de la difuminación de fronteras entre víctimas y verdugos.<sup>31</sup> Ya antes de esa ilustración, Agamben habla de la zona gris como el lugar “donde el oprimido se hace opresor y el verdugo aparece, a su vez, como víctima”.<sup>32</sup>

Esa difuminación de fronteras provoca una *impotentia iudicandi*, no para lo que Levi designaba como el “más acá del bien y del mal”, sino también para el “después del más acá del bien y del mal”. Para Agamben, Levi señala un nuevo territorio ético. Agamben rechaza los conceptos de “culpa” y “responsabilidad” que son una contaminación de la teología y del derecho en la ética, aunque Agamben no explica cómo se produce esta deriva. Agamben entiende que eso queda patente en el fracaso de los juicios de Núremberg, de Jerusalén y de Frankfurt. Y apela a los testimonios de Eichmann, Stangl u otros, es decir, de quienes, según Agamben, admitían culpa en lo jurídico o ante Dios, pero no en lo moral. Agamben piensa en las justificaciones que daban estos responsables de millones de muertes para mostrar la imposibilidad de seguir aplicando los conceptos de “responsabilidad” o de “culpa”. Es decir, este es el resultado de la zona gris o de la banalidad del mal, conceptos equiparables en Agamben.<sup>33</sup>

Para seguir con esa aplicación de la *impotentia iudicandi*, Agamben pone una sombra de duda en las explicaciones de quien dice haber querido sobrevivir para así dar

---

<sup>29</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., pp. 129-130.

<sup>30</sup> Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, op. cit., p. 25.

<sup>31</sup> Véase Debaraty Sanyal, op. cit., pp. 1-27.

<sup>32</sup> Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, op. cit., p. 20.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 20.

testimonio, como afirmaban algunos custodios de los secretos, algunos *Sonderkommandos*, como si esa declaración fuera fruto de una mala conciencia, algo a lo que también apuntaba Levi. Agamben también se refiere al poema “El superviviente”, en el cual Levi hacía referencia al viejo marinero de Coleridge y a Branca Doria de la *Divina comedia*, ambos castigados por negar la hospitalidad. Agamben confunde a Branca Doria con el conde Ugolino cuya historia, en un texto confuso, ha sido interpretada a veces como si Ugolino hubiera devorado a sus propios hijos encarcelados con él para así sobrevivir al hambre. En el texto de Dante, ambos personajes están tan seguidos que parece tratarse de la misma persona. Esto permite a Agamben favorecer su tesis de la no inocencia de los “salvados”. Esta confusión está también propiciada porque en los últimos cantos del Infierno (XXXIII-XXXIV) se nos explica el castigo de los traidores, canto que culminará con las referencias al Diablo, a Judas y a Bruto, a lo cual hace referencia explícita Agamben.<sup>34</sup>

Para Agamben, la pretensión del superviviente es presentar su conflicto como algo trágico, algo que no es posible ya. El filósofo italiano critica la tesis de Bettelheim de que el superviviente es inocente y, sin embargo, “se siente culpable”. A Agamben esta actitud le parece “sospechosa”, ya que le parece que eso posibilita escudarse en una especie de culpa colectiva, y “se refiere a la condición del superviviente como tal y no a lo que, como individuo, ha hecho o ha omitido hacer”.<sup>35</sup> Bettelheim disociaba entre lo cometido y el consentimiento, radicando ahí una dignidad incontaminada. Agamben también rechaza la postura de Des Pres, pues hace de la mera supervivencia física una lección de dignidad y exalta la inocencia de la víctima.<sup>36</sup> Es decir, en ambos casos hay un desdoblamiento, entre lo que es la persona como máscara (desdoblándose, en Bettelheim, o imitando al otro, en Des Pres) y lo que hace como individuo singular.

Dice el filósofo italiano que esa es la figura del culpable-inocente, que es con la que la cultura moderna, a partir de Hegel, ha interpretado la tragedia griega y, con ella, sus más secretas discordias”.<sup>37</sup> Hegel decía en la *Estética* que el héroe trágico (en concreto, se refería a Edipo) es tan culpable como inocente, y que la grandeza del héroe

---

<sup>34</sup> Véase, al respecto, François Rastier, *op. cit.*, pp. 149-151.

<sup>35</sup> Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>36</sup> Véase *ibíd.*, pp. 93-100.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 100.

trágico está así en asumir su destino, en quererlo.<sup>38</sup> Agamben parece querer insinuar que el superviviente se siente culpable por el destino que los nazis crearon para ellos, pero que no acepta como suyas las acciones propias en ese destino. El sujeto asume así la culpa objetiva, pero no la subjetiva. “Al no conseguir dar cuenta de sus actos, la víctima busca un refugio, como Bettelheim, detrás de la noble máscara de la culpa inocente”.<sup>39</sup> Agamben, quien parece aquí seguir a Kaufmann, acerca el diagnóstico de la actitud del superviviente al concepto sartreano de “mala fe”, del no querer aceptar las acciones propias como libres.<sup>40</sup>

La moral heroica del conflicto trágico era también invocada por los verdugos, como vimos de manera especial en el caso de Franz Stangl, quien reconocía una especie de culpa ante Dios, no ante los hombres, y que su error era haber “estado allí”. Para Levi, esto no anulaba el testimonio, al contrario, lo convertía en testimonio contra el revisionismo y el negacionismo. Agamben, que no distingue entre los diversos tipos de testimonios, entre el de los supervivientes y el de un Stangl, afirma que no se puede testimoniar desde una concepción ética que apela al sujeto.

Para Agamben, las pretensiones del superviviente no pueden ser objeto de tragedia ni tampoco de comedia; es decir, no se trata del inocente que acaba siendo culpable (tragedia) ni del hombre que empieza siendo culpable y acaba siendo justificado (comedia). Se trata de una copia mala de estos géneros, de una parodia, algo inversamente simétrico a la ficción, pues, por decir así, no engaña.<sup>41</sup> Porque no se trata precisamente de un actuar “como si” (lo que define la ficción, la relación entre lo representado y su significado, o entre la obra y el autor), sino de un “como si no” hubiera hecho esto o aquello. Tendríamos, pues, más que un héroe trágico, un “héroe paródico”. Por ello, el superviviente como tal, “no tiene nada interesante que decir”.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> Apuntando a un texto de la *Lógica*, no mencionado explícitamente por Agamben, y que contiene la esencia de la percepción hegeliana de la tragedia, tal y como ha destacado Walter Kaufmann (a quien parece seguir Agamben), el héroe griego trágico no distingue entre hechos y acciones, entre aquello que sucede y lo realizado por el sujeto. Véase Walter Kaufmann, *Tragedia y filosofía*, traducción de Salvador Oliva, Seix Barral, Barcelona-Caracas-México, 1978, pp. 318 y ss.

<sup>39</sup> Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>40</sup> Walter Kaufmann, *Tragedia y filosofía*, *op. cit.*, p. 319 y ss.

<sup>41</sup> Dice Agamben: “*La tragedia aparece como la culpabilidad del justo, la comedia como la justificación del culpable*”. Giorgio Agamben, *Categoria italiane: studio di poetica e di letteratura*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 12. El énfasis es de Agamben. Respecto al *musulmán* y la cuestión de la dignidad, así como de la comedia y de la tragedia como formas de abordar la cuestión, véase Slavoj Žižek, *¿Quién dijo totalitarismo?*, traducción de Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2002 [2001].

<sup>42</sup> Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, *op. cit.*, p. 126.



De esta manera, al rechazar una moral trágica, Agamben cree mostrar lo inadecuado de usar conceptos como “culpa” y “responsabilidad” que todavía estarían en la órbita de una moral heroica, aunque fuera la moral del héroe que sucumbe al destino. Para el filósofo italiano, lo que queda después de Auschwitz es la vergüenza que es eterna y abarca todo el mundo, algo que se postula frente al resentimiento de Améry o el eterno retorno de Nietzsche, ya que Auschwitz no ha dejado de suceder nunca, la pesadilla es la realidad: refiriéndose al sueño del final de *La tregua*, del despertar en el Lager, dice Agamben que sueño y vigilia “se aplastan paródicamente”.<sup>43</sup> La vergüenza del superviviente queda así convertida en algo que, como recordaba Leys, sustituye a la culpa, al tiempo que también parece entender la transmisión del trauma como la transmisión de una imagen grabada a nivel cerebral. Tampoco podemos olvidar que Agamben trata la vergüenza en términos ontológicos, como muestra de que un sujeto sólo lo es en una desubjetivación, sólo es activo en su pasividad, sólo es amo sometiéndose a sí mismo, como vimos al hablar de la ética kantiana. De esta forma, Agamben desmonta el sujeto, quedando lo que para Kant era precisamente impotencia: la vergüenza.

Frente a la inadecuación de las explicaciones del superviviente, Agamben contrapone el caso paradigmático del *musulmán*. Por ello, para Agamben, “Primo Levi es un testigo perfecto”,<sup>44</sup> ya que ha pasado por el proceso como superviviente, pero no es un *testis*, un tercero. Y, en su testimoniar, el superviviente italiano formuló lo que Agamben designa como la “paradoja de Levi”: que el testigo integral no es el superviviente, sino el que no ha vuelto o lo ha hecho mudo, como el *musulmán*. (Agamben restringirá este papel al *musulmán*, a diferencia de Levi que también incluye al que vuelve hundido o mudo). El *musulmán* no puede hablar, y el superviviente no es el testigo completo: éste sólo puede testimoniar del primero. Ello es puesto por Agamben como ejemplo de que en realidad “el testimonio es el encuentro entre dos imposibilidades de testimoniar”.<sup>45</sup> Para Agamben, la lengua nace de la imposibilidad de decir, como el hombre viene de lo que no tiene palabra, de la infancia.

El superviviente testimonia, pues, del *musulmán*, es decir, de alguien que ha perdido su subjetividad, que ha sido deshumanizado. Dice Agamben, haciendo alusión

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 135.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 14.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 39.

al discurso de Posen, que los nazis no experimentaron lo inhumano, el sufrimiento más allá de toda medida, sino que permanecieron fieles a la *Befehlnotstand* y “no dejaron de ser “hombres honestos”. Las víctimas como el *musulmán* soportaron, en cambio, todo aquello que podían soportar. “Es este *poder*, esta casi infinita potencia de sufrir, lo que resulta inhumano; no los hechos, no las acciones o las omisiones”.<sup>46</sup> En Auschwitz no era decente seguir siendo decente, no era digno seguir siendo digno.

LaCapra ha insistido en el abuso del lenguaje por parte de Agamben.<sup>47</sup> No hay una capacidad infinita de sufrimiento del *musulmán* ni en nadie. Por otro lado, los mejores para Levi no son necesariamente esos cadáveres ambulantes. Levi se refiere en general a los que se hundían por no tener valor para resistir, pero la pérdida de dignidad no era una opción escogida. Por otro lado, respecto a los SS, LaCapra señala que en el discurso de Himmler de lo que se trata es de resistir a la Gorgona por parte de quienes han visto el horror del asesinato a gran escala, pero animándolos a seguir en una tarea sublime. No es una mera desubjetivación o impotencia, como sí parece decir Agamben.

El *musulmán*, para Agamben, es el ser al que puede llegar a ser el hombre reducido a nuda vida. Y el testigo es el resto que testimonia de ello.<sup>48</sup> Para Agamben, lo que dice el testimonio es: “«los hombres son hombres en cuanto no son humanos» o, de forma más precisa: «Los hombres son hombres en cuanto testimonian del no-hombre»”.<sup>49</sup> Agamben convierte así la “paradoja de Levi” en una paradoja antropológica: el hombre es lo que puede sobrevivir al hombre, lo que corrobora su idea ontológica de que el hombre es el ser que siempre se falta a sí mismo.<sup>50</sup> Ese encuentro entre superviviente y musulmán en la imposibilidad del testimonio es la respuesta a *Si esto es un hombre*, según Agamben: el nombre “hombre” se aplica sobre todo al no-hombre”.<sup>51</sup> Agamben sostiene además que “más acá” y “más allá” de lo humano está el umbral por el que transitan lo humano y lo inhumano, el superviviente y el *musulmán*.

---

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 80. La cursiva es de Agamben.

<sup>47</sup> Dominick LaCapra, *Historia en tránsito*, *op. cit.*, pp. 243 y ss.

<sup>48</sup> Giorgio Agamben ha tratado el tema del “resto” en la carta a los Romanos, en diálogo con la tradición filosófica y con teólogos como Karl Barth, en *El tiempo que resta: Comentario a la Carta a los Romanos*, *op. cit.* Sobre la relación entre política y mesianismo, véase el estudio de Alfonso Galindo, *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

<sup>49</sup> *Lo que queda de Auschwitz*, *op. cit.*, p.127. Las comillas son de Agamben.

<sup>50</sup> Al respecto, véase Dickinson, *Agamben and Theology*, *op. cit.*, pp. 5-18. De Agamben, para este tema, véase *La comunidad que viene*, traducción de Antonio Gimeno Cuspiner, Pre-Textos, Valencia, 1996 [1990]; y *Lo abierto: el hombre y el animal*, traducción de Antonio Gimeno Cuspiner Pre-Textos, Valencia, 2005 [2002].

<sup>51</sup> Véase Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, *op. cit.*, pp. 59- 60; 85.

Pero Levi no se refería al *musulmán* en el título de su primera obra, sino al hombre de Auschwitz en general, incluyendo al verdugo, como diría después. Tampoco hacía coincidir el estar en Auschwitz y el “después” con el superviviente y el *musulmán* como formas de lo humano que no se encuentran nunca.

En este tránsito entre lo humano y lo no-humano, el *musulmán* queda convertido en un ser de la impotencia, de manera que más que el remanente bíblico al cual apela Agamben, el musulmán es el residuo de Auschwitz. Este ser de la impotencia parece también, no sólo el otro lado del hombre, excluido, sino el modelo mismo de lo humano. El *musulmán*, aparte de ser producto, parece también una vuelta atrás, una “decreación”, de modo que la nuda vida se convierte no sólo en producto, sino también en símbolo o paradigma de una vida sin dejarse determinar, que siempre yace en la posibilidad, y que parece ser lo que hay en el origen.<sup>52</sup> Agamben afirma que el hombre es aquel ser que puede su propia impotencia, y sólo en este modo posee la propia potencia de suspender el paso de potencia a acto.

El *musulmán* era el motor inmóvil sobre el cual giraba todo en el Lager, la nueva rosa mística de Dante. El ser petrificado al que evitaban parecerse los prisioneros es ahora el rostro que todos compartimos y que se convierte en un apóstrofe mudo que se dirige a todos los hombres. Es el ser que representa la vergüenza del hombre, su pérdida como sujeto, la imposibilidad de dar cuenta de sí, de tener su dignidad.<sup>53</sup> Es ésta también la interpretación que da Agamben de la vergüenza del protagonista de *El proceso* de Kafka: es el rubor de haber rozado un nuevo territorio de la ética,<sup>54</sup> en una interpretación que dista mucho de la de Levi, para el cual este texto representaba la vergüenza de ser hombre por el mal cometido.

---

<sup>52</sup> La “nuda vida” de la que habla Agamben es designada en *Medios sin fin* como “la creatura humana”. De la Durantaye comenta que “nuda vida” evoca a Benjamin en “Destino y carácter” y “Para una crítica de la violencia”. Pero en Benjamin es la vida sin atributos, no como un estado inicial, sino como un resultado. Véase De la Durantaye, *op. cit.*, pp. 202-205.

<sup>53</sup> La idea del *musulmán* como la nueva rosa mística es deudora también de la opción por la vergüenza y no la culpa como principio ético. En el famoso estudio de Max Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* podemos rastrear la contraposición entre una cultura de la vergüenza y una de la culpa, asociadas al catolicismo y al protestantismo, respectivamente. Para Max Weber, el ideal del protestantismo viene ejemplificado en la literatura del puritano Milton, cuando en *El paraíso perdido* (XII, 581-587), tras la expulsión del paraíso, al hombre le es encomendado llevar dentro de sí las virtudes cristianas, el paraíso interior, para que el desierto del mundo se parezca lo más posible al reino de los cielos. En cambio, el ejemplo del catolicismo y del mundo medieval lo constituye el final de la *Divina Comedia* en el que Dante llega finalmente a la contemplación de la luz divina, enfatizando así la pasividad, la inacción. Véase, Max Weber, *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, traducción de Joan Estruch, Edicions 62, Barcelona, 1984, pp. 123 y ss.

<sup>54</sup> Véase Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, *op. cit.*, pp. 108-109.

El caso del *musulmán* recuerda una figura analizada por Agamben anteriormente: el protagonista del famoso “preferiría no hacerlo” en *Bartleby el escribiente*, de Herman Melville, obra que alude a un debate teológico sobre el tema de la voluntad divina y el libre albedrío.<sup>55</sup> Bartleby es un escribiente que constantemente repite el “preferiría no hacerlo” para referirse a su negativa a seguir con su trabajo de copista. Agamben toma este ejemplo literario como muestra del rechazo a toda determinación del hombre, reinterpretando el “como si no” paulino, la vocación mesiánica, como la revocación de toda vocación.<sup>56</sup> Bartleby es el que nunca pasa de la potencia a la actualización. Hemos pasado de la impotencia del juicio (Levi) a la impotencia de la actuación (Agamben). Curiosamente, en la novela de Bassani, *El jardín de los Finzi-Contini*, *Bartleby* era una de las lecturas del judío burgués, pasivo, inactivo, indiferente, ante los sucesos de su país.

Acabamos. La paradoja lógica de Lyotard sobre el testimonio de las cámaras de gas es reconvertida en la “paradoja de Levi” respecto a la imposibilidad del completo testimonio en referencia al *musulmán*. Esta paradoja, para Agamben, es la aporía de la historia en general: “la no coincidencia entre hechos y verdad, entre comprobación y comprensión”.<sup>57</sup> Es también la “paradoja ontológica [...] del viviente que puede decir yo”.<sup>58</sup> Agamben ha pasado del análisis del *Sonderkommando*, como custodio del secreto del genocidio, al *musulmán* que esconde el secreto del que hablaba Foucault: “el

---

<sup>55</sup> Hay una edición del texto de Herman Melville, *Bartleby el escribiente*, en Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, José Luís Pardo, *Preferiría no hacerlo*, Pre-Textos, Valencia, 2005 [2000]. El texto está seguido de tres ensayos de los tres filósofos mencionados. El texto de Agamben se titula “Bartleby el escribiente o de la contingencia”. Quien hace el relato en la obra de Melville, intentando comprender el comportamiento de Bartleby, dice que estuvo leyendo *Sobre la voluntad* de Jonathan Edwards y *De la necesidad* de Joseph Priestley. Ambos eran tratados teológicos sobre el tema de la voluntad, del libre albedrío y la predestinación. En el primer caso, más relevante, se trataba de un famoso pastor protestante de Massachussets, quien vivió varios avivamientos de la fe cristiana. Su postura intermedia entre el arminianismo y el calvinismo más estricto, en lo tocante a los temas mencionados, le valieron algunos problemas. No podemos dejar de percatarnos del juego que hace Melville. El abogado está leyendo un tratado sobre la voluntad divina y la voluntad humana, intentando descifrar la actitud de su empleado, la de alguien que se niega a dirigir su voluntad a la obediencia, sin dejarse inclinar ni a un lado ni a otro.

<sup>56</sup> Agamben parte del análisis weberiano del *Beruf* luterano como traducción del llamamiento, del *kletós* paulino. En Pablo, el verbo *kaléo* tiene una especial significación mesiánica. El pasaje decisivo es 1Corintios 7: 17-31, en que el apóstol exhorta a que cada uno permanezca en el estado en que ha sido llamado (esclavo o libre, casado o soltero, etc.), pero como si eso no le afectara, por la expectativa del retorno del Mesías.

<sup>57</sup> *Lo que queda de Auschwitz*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 138.

musulmán es el secreto absolutamente intestimoniable, el arca no desvelable del biopoder”.<sup>59</sup>

El superviviente testimonia de ese secreto. Por ello, Agamben dice que “la paradoja de Levi contiene la única refutación posible de cualquier argumento negacionista”.<sup>60</sup> Pero, al final del libro, como un *deus ex machina*, Agamben ofrece una serie de testimonios de *musulmanes*. De modo parecido a la manera en que al final de la *Historia de la locura*, en “La ausencia de obra”, Foucault<sup>61</sup> señalaba la aproximación de la literatura a la locura, de lo Mismo a lo Otro excluido, Agamben convierte el “yo era el musulmán” en la “paradoja extrema” que expresa que el sujeto sólo es tal en su desobjetivación, que el testimonio sólo lo es en su pérdida. El “yo hablo” es así la paradoja que imposibilita una ética del sujeto, la verdad formadora, aquella kantiana manera de formarse el sujeto. La aparición final del testimonio del *musulmán* “no sólo no contradice la paradoja, sino que, incluso, la verifica puntualmente”.<sup>62</sup>

Un último apunte. Agamben, como Felman, circula indistintamente entre análisis literarios, filosóficos e históricos al hablar de temas como la zona gris, la vergüenza o el testimonio, sin distinguir sus registros. Rechaza la decencia en nombre de la indecencia y viceversa. Lo mismo sucede cuando habla de lo humano y lo no humano en que alterna constantemente la humanidad y lo no humano. Pasa de un lado a otro sin solución de continuidad. Los umbrales de indiferenciación acaban transmitiéndose en su propia teoría. Y la distinción entre verdugos y víctimas queda difuminada. La parábasis, lo que para Agamben supera la parodia, y que consiste en la mezcla de géneros, la confusión entre actor y público, acaba produciéndose en su teoría.<sup>63</sup> Como advierte LaCapra, en la obra de Agamben finalmente tenemos un “gris sobre gris”,<sup>64</sup> el gris acaba recubriéndolo todo, o en otros términos más familiares: la noche donde todos los gatos son pardos.

---

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 164.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 171.

<sup>61</sup> Véase Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, traducción de Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires-Madrid-México, 1976 [1964], 2ª ed., pp. 328-372.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 173.

<sup>63</sup> Véase, al respecto, *Agamben and Theology*, *op. cit.*, pp. 28-34.

<sup>64</sup> Dominick LaCapra, *Historia en tránsito*, *op. cit.*, p. 243.

# CAPÍTULO XI. ITALIA: LA ZONA GRIS DEL ESPECTADOR Y EL “BRAVO ITALIANO”

## 1. EL ELOGIO DE LA ZONA GRIS Y LA GUERRA CIVIL

El *Dizionario del fascismo* recoge la voz “zona grigia” para referirse al uso de este concepto por Primo Levi y a su evolución posterior,<sup>1</sup> destacando cómo en los años 90 la historiografía sobre la Resistencia italiana y sobre la guerra civil de 1943-1945, tras el armisticio del 8 de septiembre de 1943, usa el término “zona gris” para referirse al grupo de población mayoritaria que no tomó partido ni por un lado ni por otro, donde lo esencial era el “primum vivere”. La deriva del término “zona gris” está relacionada con el debate de la herencia de ese período.

### 1.1. La memoria del fascismo y de la Resistencia

Filippo Focardi, en *La guerra del la memoria*,<sup>2</sup> destaca las diversas etapas de la lucha por la identidad en Italia con el debate sobre la Resistencia como fondo. Hacemos un breve recorrido por ellas.

**1. El origen de la narración antifascista de la guerra: 1943-1947.** Después de la guerra se establece, casi de manera espontánea, una memoria colectiva, unitaria, frente al invasor; es una memoria que aborda el período tras el armisticio del 8 de septiembre del 43 como un “Secondo Risorgimento”, como ha denominado Fogu a esta fase, aunque él la extiende hasta 1960.<sup>3</sup> La intención del país era que Italia apareciera en la escena internacional como víctima de la “guerra de Mussolini”. Al mismo tiempo, entre septiembre del 1944 y junio del 1945 se hicieron algunos esfuerzos para procesar a los culpables de crímenes de guerra, como Mario Roatta, comandante de la segunda

---

<sup>1</sup> Victoria de Grazia, Sergio Luzzatto (a cargo de), *Dizionario del fascismo* (2 volúmenes), Einaudi, Torino, 2003.

<sup>2</sup> Filippo Focardi, *La guerra della memoria: La Resistenza nel dibattito politico italiano dal 1945 a oggi*, Laterza, Roma-Bari, 2005. Esta excelente obra incluye un gran número de documentos históricos, incluyendo discursos presidenciales y otros, que ilustran el debate sobre el que versa el libro.

<sup>3</sup> Sobre la periodización de la memoria en Italia a partir de 1945, véase Claudio Fogu, “*Italiani Brava Gente: The Legacy of Fascist Historical Culture on Italian Politics of Memory*”, en Richard Ned Lebow, Wulf Kansteiner, Claudio Fogu (eds.), *The Politics of Memory in Postwar Europe*, op. cit., pp. 147-176.

armada en Eslovenia y Croacia. Pero sólo los comunistas intentaron perseguirlos. Ningún proceso de guerra fue celebrado. En este período se produjo una amnistía a favor de antiguos fascistas, el 22 de junio de 1946, firmada por el ministro de justicia Palmiro Togliatti. En los años sucesivos siguieron varias amnistías más. Un fascista destacado como el militar Graziani pasó muy poco tiempo en prisión.

**2. Crisis de la narración hegemónica antifascista: 1948-1953.** La Democracia Cristiana, con De Gasperi, se opuso al monopolio de la Resistencia por parte de la izquierda. Se produjeron muchas reducciones de penas a fascistas. También se criminalizó a miembros de la Resistencia, especialmente por el atentado contra los alemanes en Via Rasena, ya que ello provocó las represalias de los nazis en las Fosas Ardeatinas el 24 de marzo de 1944.

**3. Relanzamiento de la narración hegemónica: 1953-1960.** El tratado de la Comunidad Europea de defensa que permitía el rearme de la RFA (1952) motivó las acusaciones de traición por parte de los antifascistas en Italia. Por otro lado, Giovanni Gronchi, una figura del antifascismo católico, hizo un discurso de elogio de la Resistencia, como un segundo Risorgimento, donde se reconocían los diversos componentes que formaron aquélla. El discurso pronunciado en el Parlamento, que fue aprobado y divulgado, se produjo pocos días antes de que Gronchi fuera elegido presidente de la República, en 1955. Todo ello no dejaba, sin embargo, de dirimirse en un intento de silenciar a la izquierda. Así, por ejemplo, ese mismo año, no se dio la palabra ni a los socialistas ni a los comunistas en la conmemoración de la liberación, del 25 de abril.

**4. La afirmación del “paradigma antifascista”: 1960-1978.** El congreso del Movimiento Social Italiano (heredero del Partido Fascista) en Génova (una ciudad con la medalla de la lucha antifascista), en 1960, provocó muchos altercados. Como reacción se volvió a destacar el valor de la Resistencia. Así, por ejemplo, lo hizo Aldo Moro en el discurso del 24 de marzo de 1964, en el 20 aniversario de las matanzas de las Fosas Ardeatinas. La Resistencia se consolida como mito de fundación del Estado republicano. Pero, a partir de 1968, se reivindica la Resistencia como lucha de clases y se contraponen el “antifascismo tricolor” al “antifascismo rojo”. Los comunistas y los jóvenes del 68 se refieren a la Resistencia como una “revolución mutilada”, lo que constituye, según Fogu, la segunda fase de la memoria de posguerra (que abarcaría de 1960 a 1975). Pero el asesinato de Aldo Moro por las Brigadas Rojas unió a los

partidos, incluyendo a los comunistas, en la celebración del 25 abril, en 1978, bajo el lema: “Contra el terrorismo, contra la violencia, ahora y siempre Resistencia”.

**5. El desafío a la memoria pública de la Resistencia. De la “Gran Reforma” de Craxi a la propuesta de “Reconciliación” de Fini.** En los años 80, Craxi dijo que la Constitución surgida de la Resistencia era un obstáculo para las instituciones modernas. Craxi, en realidad, fue el inspirador de que la antítesis fascismo/antifascismo se desplazara a la de totalitarismo/democracia. Sin embargo, ello coexistía con la necesidad de no difuminar las fronteras. Así, en 1985, en la celebración del 40 aniversario de la liberación, Luigi Granelli, ministro de la Democracia Cristiana, hizo una advertencia contra la mezcla de categorías: “fascistas” y “antifascistas” no eran categorías comparables.

Es también el tiempo de De Felice y otros escritores revisionistas o tendentes a minusvalorar la dureza del fascismo, centrándose en las historias de la gente ordinaria. También se recordaron los asesinatos de italianos por Tito. En los años 90 se sigue ese camino con el cambio de poder con Forza Italia y la Liga del Norte. En 1994, Fini, del Movimiento Social Italiano, hace una revalorización de los jóvenes de Saló, y los ve equiparables a los luchadores de la Resistencia. El 25 abril de 1994, Fini reclama la unidad nacional, poniendo el acento en lo “antitotalitario”. Y, en enero de 1995, llama a rechazar todos los “fasci”, también el antifascismo. Se proponen cambios en los actos conmemorativos, en la toponimia, en los programas escolares, etc., para recuperar la memoria del ventenio fascista. Años más tarde, en el año 2003, Fini visita Israel, y en un intento de limpieza de imagen, condena las leyes racistas, intentando así desvincular la memoria de los veinte años del fascismo del genocidio de los judíos.

Pero también reaccionó la cultura antifascista. Hubo un renovado interés en los crímenes nazis en Italia. Se procesó a Erich Priebke, uno de los responsables de los crímenes de las Fosas Ardeatinas. Salieron a la luz muchos documentos de crímenes nazis y de la colaboración con los fascistas del llamado “armario de la vergüenza”. También se denunció el colonialismo y el racismo, sacando a la luz las barbaridades en Etiopía y Libia, especialmente por Angelo Del Boca y Giorgio Rochat. El ministerio de



defensa, en febrero de 1996, reconoció el uso del gas en Etiopía.<sup>4</sup> También se aumentó la atención a los crímenes italianos en los Balcanes.

Estamos en la etapa de la “guerra civil” en el terreno de la memoria del pasado, período que se prolonga en los años 90, cuando se da lugar a la expresión de la “muerte de la patria” para referirse al bienio de la guerra civil y la repercusión posterior en la identidad italiana. Por ello, Fogu prefiere situar la etapa de la “guerra civil” entre 1975 y 1990, y hablar de la “muerte de la patria” a partir de 1990. En esta última etapa, siguiendo la periodización de Focardi, el concepto “zona gris” se desplaza hacia el bienio 1943-1945 para referirse a quienes no tomaron partido por un bando ni por otro y para actitudes de ambigüedad y distanciamiento. John Foot ha señalado cómo en ese debate la denominada “memoria dividida” (término que surge también en los años 90) continúa la guerra de esos años de zona gris, algo que puede rastrearse en el conflicto de placas conmemorativas en las ciudades italianas: en ellas se ven las distintas memorias en función de las diversas posiciones de los italianos.<sup>5</sup>

Las etapas descritas nos sirven para situar mejor esa guerra civil y la evolución del concepto “zona gris”. Pero también es útil para encuadrar mejor cómo se afronta la herencia del racismo italiano, en relación al mito del “bravo italiano” que servirá para diferenciar el racismo nazi y el fascista. Los conceptos “zona gris” y “bravo italiano” están íntimamente relacionados. Pero empecemos por lo primero.

## 1.2. La “zona gris” en el contexto de la “guerra civil”

Alberto Cavaglion dice que *I sommersi e i salvati* estaba en sintonía con el clima italiano de los años 80, con la autoabsolución, cuando no con la autocomplacencia, de la sociedad italiana respecto a su pasado. Cavaglion, que es crítico con el concepto leviano de “zona gris”, pone el caso de Waldheim “el grigio” como el punto de partida de un concepto que cada vez es más hipertrófico y que, como dice Gordon, acaba sucumbiendo a la simplificación que trata de eludir.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Véase Filippo Focardi, *La guerra della memoria: La Resistenza nel dibattito politico italiano dal 1945 a oggi*, op. cit., p. 88.

<sup>5</sup> John Foot, *Italy's Divided Memory*, Palgrave Macmillan, New York, 2009. El autor designa también los campos de deportación en Italia como “recordatorios de la zona gris”.

<sup>6</sup> Véase “Grey Zones and Good Italians”, en Robert S.C. Gordon, *The Holocaust Culture, 1944-2010*, op. cit., pp. 139-156.

Ahora bien, lo importante es que este concepto se desplaza hacia el análisis de las actitudes en Italia tras el 8 de septiembre de 1943. Claudio Pavone destaca que, de hecho, hubo varios armisticios: el breve en Caddibile, el 3 de septiembre, y en Malta el “armisticio lungo”.<sup>7</sup> En el mismo 8 de septiembre el Consejo de la Corona disenta sobre cuando faltar a la palabra dada. Pavone da más ejemplos, enfatizando que la guerra a Alemania no se declara hasta el 24 de octubre. En cualquier caso, el armisticio del 8 de septiembre supone el nacimiento de la resistencia civil, local, episódica, protegiendo a quienes debían proteger a la población, a los soldados. Pavone habla en su libro sobre la Resistencia de este momento como el momento de una nueva situación que lleva a una conciencia colectiva, pero al mismo tiempo a la conciencia individual, y a tener que escoger entre dos juramentos: el juramento al rey y el juramento fascista. El elegir mismo, la *scelta*, como la que tuvo que ejercer Levi, era un valor en un país donde sólo se había enseñado a obedecer y creer durante 20 años.<sup>8</sup> Además, Graziani obligaba a alistarse, y los prisioneros de los campos tenían que elegir en ocasiones entre luchar por Mussolini o sufrir las consecuencias.

Aunque había un clima de “entusiasmo moral”, los motivos para elegir un camino u otro podían ser muchos. Y era difícil escoger entre la Resistencia o la República de Saló. Como decía Italo Calvino en boca del partisano Kim, en *El sendero de los nidos de araña*, “basta una nadería, un paso en falso, un encabritamiento del alma para encontrarse del otro lado”.<sup>9</sup> El autor, en el prefacio de 1964 a dicha obra, hablaba del clima de tensión moral, de los “oscuros dramas de conciencia”, de aquella época. Su novela, frente a la literatura de la Resistencia como *Hombres y no* de Vittorini, es una obra en que nadie es héroe, nadie tiene conciencia de clase.

Pavone usó el concepto de “violencia inútil”, de la que hablaba Levi en *Los hundidos y los salvados*, para referirse a la violencia sin sentido, y mostró los claroscuros de los hombres en el contexto de la guerra civil. Por ello, el libro de Pavone,

---

<sup>7</sup> Véase Claudio Pavone, “1945, L’ 8 settembre”, en E. Gentile, M. Innenghi, C. Pavone, V. Castronovo, M. Revelli, V. Vidotto, S. Lupo, I. Diamanti, *Novecento italiano*, *op. cit.*, pp. 89-112.

<sup>8</sup> Apuntarse a la resistencia era desobediencia: “Por primera vez en la historia de la Italia unida se produjo en formas varias una experiencia de desobediencia de masas. El hecho era de particular relevancia educativa para la generación que, en la escuela elemental, había tenido que aprender de memoria estas palabras del libro único de Estado. ¿Cuál debe ser la primera virtud de un baililla? ¡La obediencia! ¿Y la segunda? ¡La obediencia! (en caracteres más grandes) ¿Y la tercera? ¡La obediencia! (en caracteres enormes).” Claudio Pavone, *Una guerra civile: Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, p. 26.

<sup>9</sup> Italo Calvino, *El sendero de los nidos de araña*, *op. cit.*, p. 167.

quien había luchado en la Resistencia, provocó muchas protestas por parte de antiguos partisanos, quienes vieron en su obra un ataque a los valores de la Resistencia.

En este mismo contexto se enfatizó que la mayoría de población se quedó sin llevar a efecto ninguna elección, aquello que a Levi sí lo empujaron, como algo providencial, las leyes racistas. Esta zona de indiferencia, de no elección, se asociará al concepto “zona gris”. Pero no se verá como algo necesariamente negativo. A ese desplazamiento contribuyó también la influencia de los estudios de Jacques Sémelin, quien distinguió entre la resistencia civil (es decir, no armada) y la resistencia pasiva. La resistencia civil es fruto de una elección, la segunda es fruto de una no-elección. La resistencia civil puede ser un soporte de la lucha armada, o simplemente una manera de buscar mantener las instituciones y todo aquello que pueda salvarse de manos del enemigo, sin recurrir a la violencia. Pero tampoco son equivalentes los términos “resistencia civil” y “resistencia no violenta”, ya que muchas veces la resistencia civil no es armada porque no tiene la posibilidad de serlo. Pero lo importante, para lo que nos ocupa ahora, es que el autor señala que, bajo el dominio nazi, difícilmente se puede hablar de “resistencia pasiva”, ya que cualquier falta de colaboración bajo el dominio del enemigo comportaba que las represalias fueran durísimas.<sup>10</sup> Aunque el libro de Sémelin apenas dedique un par de páginas al caso de Italia, su obra constituyó una importante influencia en el debate sobre las actitudes individuales de colaboración o no colaboración con el enemigo, cuando éste podía ser tanto el alemán como el italiano o el judío. Era difícil a veces distinguir entre lo que era colaboración no elegida, pasividad, resistencia o indiferencia. Así, “zona gris” podía identificarse con una amplia gama de tonos, pudiéndose pasar fácilmente de uno a otro.

En cualquier caso, en este contexto de “guerra civil”, se produce un desplazamiento hacia las conductas individuales, al precio de tapan las actitudes y opciones políticas de esos mismos individuos que fomentaron o apoyaron las acciones de Estado. Pero fue Renzo De Felice quien usó el término “zona gris” para referirse a la actitud de distanciamiento. En *Rosso e Nero*, el autor hablaba de la “lunga zona grigia” para referirse a la sociedad italiana del período 1943-1945, en la cual se produjo una

---

<sup>10</sup> Véase Jacques Sémelin, *Unarmed Against Hitler: Civilian Resistance in Europe, 1939-1943*, traducción del francés de Suzan Husserl-Kapit, Praeger, Connecticut, 1993 [1989], pp. 27-30. El mismo autor, años más tarde, señalará al concepto “zona gris” como punto de partida para reflexionar sobre la posibilidad de una resistencia no violenta en “La non-violence est elle une résistance?”, en Annie Gutmann (ed.), *Résister et vivre: Au croisement des disciplines et des cultures*, Ophrys, Paris, 2010, pp. 81-92.

especie de “attesismo civile” (o “attendismo civile”). El modelo literario sería *La casa en la colina*, de Cesare Pavese, en la que el protagonista espera en la casa a que pase la guerra. Esta figura, con el tiempo, será paradigma de la “zona gris” como pasividad o distanciamiento de los intelectuales respecto al conflicto.<sup>11</sup> Según De Felice, más que de “oportunismo”, habría que hablar de “oportunidad”, para mostrar que no era tanto una situación interesada, como una posibilidad de escapar a la lucha. Según De Felice:

A la mañana del 8 de septiembre se produjo, entre la mayoría de los italianos, una actitud de sustancial extrañeza, si no de rechazo, sea en oposición a la RSI como a la Resistencia. A pesar de la distancia respecto al fascismo, la hostilidad e, incluso, el odio por el nazi, no se produjo el salto a la elección alternativa de alinearse con el movimiento partisano. La razón última es que no se trató de una actitud política: *primum vivere* fue el imperativo interior de la gente. Desaparecer, encerrarse en la propia cáscara, no comprometerse con ninguna de las partes en lucha, esperar un rápido fin de la guerra, fueron las reglas principales, seguidas por la mayoría, para intentar atravesar el drama en curso con el mínimo de daños y sacrificios.<sup>12</sup>

La “zona gris” se ha ampliado no sólo a actitudes ambiguas, sino a algo así como una actitud o manera de ser que definiría a los italianos de aquellos años. Para algunos, este período significó la “muerte de la patria” a la que nos referíamos anteriormente. Es el caso de Galli della Loggia quien, refiriéndose a los vicios y virtudes de los italianos, dijo que la división era la principal característica de éstos. Della Loggia culpa a la memoria antifascista de la Resistencia de haber ocultado la división del país que se hizo patente el 8 de septiembre del 43. Habla de las “páginas grises”, por no decir “oscuras”, de la historia de Italia de aquellos años,<sup>13</sup> de la indiferencia y del *attendismo* reinantes.<sup>14</sup> Por ello, dice Pavone que, “dentro de la historiografía sobre la Resistencia y sobre la colaboración, la expresión «zona gris» se ha utilizado, no tanto para designar el nombre

---

<sup>11</sup> Raffaele Liucci, *La tentazione della “casa in collina”. Il disimpegno degli intellettuali nella guerra civile italiana (1943-1945)*, Unicopli, Milano, 1999. *La casa en la colina* constituye, para Liucci, el paradigma interpretativo sobre la actitud de indiferencia o distanciamiento del mundo intelectual, impregnado del binomio fascismo-antifascismo. Las categorías son diversas: quienes se vieron envueltos de manera inconsciente, quienes ejercieron un mayor grado de reflexión, quienes se opusieron al fascismo con medios no violentos, quienes veían la muerte de la patria (como Papini y sus reflexiones y su distanciamiento), o quienes reflexionaron sobre la Italia bárbara (como Curzio Malaparte). De Cesare Pavese, *La casa in collina*, Einaudi, Torino, 2008 [1948].

<sup>12</sup> Renzo De Felice, *Rosso e Nero*, Baldini&Castoldi, Milano, 1995, p. 54. El énfasis es de De Felice.

<sup>13</sup> Galli della Loggia, *La morte della patria*, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 6.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 75.

dentro de la correa de transmisión del poder de los carceleros, sino más bien la parte de la población que no se sumó ni a los oprimidos ni a los opresores y que, con toda pasividad moral y material, pasó los grandes acontecimientos que revolvieron el mundo, y que marcaron el próximo futuro”.<sup>15</sup>

Una posición distinta es la de Pietro Scoppola, quien en su obra *25 Aprile, Liberazione*, entrando en el debate sobre la Resistencia, considera que la Resistencia y la Constitución son la herencia a recoger para dar unidad al pueblo italiano, continuando la labor del Risorgimento, en un país con poca conciencia de pertenencia mutua. Scoppola enfatiza el valor moral de la población, extendiendo el campo de la Resistencia; de la Constitución, Scoppola se queda con el entendimiento entre partidos. Según el autor, hubo también en el *attendismo* un valor ético que, sin negar el valor de la lucha armada de la Resistencia, constituye “un momento de excepcional relieve moral y tal vez la herencia de la resistencia entendida en su significado más profundo y comprensivo”.<sup>16</sup> En esta herencia, Scoppola incluye todos los valores de raíz cristiana que permean la sociedad italiana y que permitieron distanciarse de la violencia. Vemos aquí lo que Bidussa califica como el paso de la vergüenza al orgullo de la zona gris.<sup>17</sup>

Anna Bravo destaca que esta manera de interpretar la “zona gris” llevó a un desplazamiento del análisis en términos políticos a otro de tipo ideológico y más moral, en el cual “la zona gris entraba así en la «autobiografía de la nación» como otro paso indistinto e inverificable”,<sup>18</sup> no sometido a la crítica, lo que marca diferencias respecto al análisis más realista y antropológico hecho en Francia sobre la Resistencia. En Italia, ese desplazamiento del concepto leviano llevó a una especie de “liberi tutti” que impide acercarse al pasado de aquellos años. Por su parte, Alberto Cavaglion afirma que es obvio que no se puede establecer un maniqueísmo entre la Resistencia y quienes estaban del otro lado, o entre quienes lucharon y quienes no, pero el plano de la vida, con sus claros y oscuros y grises, no debe sobreponerse al de la historia; lo contrario lleva a que no se vea la necesidad de “fijar cuál haya sido durante el conflicto la parte de civilización y

---

<sup>15</sup> Claudio Pavone, “Caractères et héritages de la zone grise”, en Philippe Mesnard, Yannis Thanassekos, *La zone grise: entre accommodement et collaboration*, op. cit., p. 163.

<sup>16</sup> Pietro Scoppola *25 Aprile, Liberazione*, Einaudi, Torino, 1995, p. 52.

<sup>17</sup> David Bidussa, *Dopo l'ultimo testimone*, Einaudi, Torino, 2010, p. 13.

<sup>18</sup> Anna Bravo, *Sulla “zona grigia”*, en [www.primolevi.it](http://www.primolevi.it), p. 21. Consultado en abril del 2012.

cuál la de la barbarie”<sup>19</sup>, de lo contrario entramos en el “sfumature di grigio” en el que todo se confunde. También Enzo Traverso, en *A sangre y fuego*, tomando el concepto “zona gris” para referirse a quienes no participaron, dice que no hemos de olvidar quienes sí lucharon y lo hicieron con ideologías distintas.<sup>20</sup> Como decía Italo Calvino en su primera obra, ambos bandos tenían que deshumanizar al otro para poder matar, pero también estaba la historia, y unos estaban del “lado del rescate, ellos [los fascistas] del otro”.<sup>21</sup>

## 2. LA “ZONA GRIS” Y LA PERSECUCIÓN DE LOS JUDÍOS: EL MITO DEL “BRAVO ITALIANO”

### 2.1. La forja de un mito

El otro tema importante, e íntimamente relacionado con el desplazamiento del concepto “zona gris”, es el de la herencia de la persecución a los judíos en Italia. La *Enciclopedia católica*, en 1948, decía que el antisemitismo no había existido en Italia. Y la *Enciclopedia Italiana*, en 1949, destacaba el carácter imitativo de la política italiana antijudía respecto a la alemana.<sup>22</sup>

Gordon señala la relación entre los usos de “zona gris” y del mito del “bravo italiano”. El mito del “bravo italiano” hubo de superar la fase del debate sobre quién había traicionado a quien. La República Social Italiana habló de la traición al camarada germánico, por ello habló de la “República necesaria” ante la venganza justa del alemán. También De Felice defiende la acción de Mussolini como “un verdadero y propio «sacrificio» sobre el altar de la defensa de Italia”.<sup>23</sup> La segunda opción fue la monárquica, tras el armisticio: se culpa de traición a Mussolini y se desenmascara el

---

<sup>19</sup> Alberto Cavaglioni, “Attualità (e inattualità) della zona grigia”, en Paolo Bernerdini, Diego Luzzi, Gadi Luzzato Voghera (a cargo de), *Memoria del male: percorsi tra gli stermini del novecento e il loro ricordo*, CLEUP, Padova, 2000, p. 140.

<sup>20</sup> Enzo Traverso, *A sangre y fuego: De la guerra civil europea (1914-1945)*, op. cit., pp. 11-25.

<sup>21</sup> Italo Calvino, op. cit., p. 167.

<sup>22</sup> Véase Guri Schwartz, *Ritrovare se stessi: Gli ebrei nell'Italia postfascista*, Laterza, Roma-Bari, 2004, pp. 124-125.

<sup>23</sup> Renzo De Felice, *Rosso e Nero*, op. cit., p. 114.

“falso aliado” alemán; y, finalmente, existía la opción de la denuncia antifascista de los “verdaderos traidores”: Mussolini, los alemanes y el rey. El alemán fue contrapuesto al italiano que había pasado por el paréntesis, según Croce, del fascismo, pero que ahora aspiraba a un “secondo Risorgimento” (expresión esta usada ya en la propaganda antifascista, en Radio Londra, y en los ambientes de Justicia y Libertad en los años 30, o en católicos como Sturzo).<sup>24</sup>

Ya en tiempo de guerra, la propaganda aliada, especialmente la británica y americana, diferenciaba entre los italianos y los alemanes, como en el discurso en Radio Algeri, el 16 de julio de 1943. La propaganda aliada, al acabar el conflicto, también siguió esta distinción, especialmente en reportajes periodísticos como el de Herbert Matthews.<sup>25</sup> Focardi sitúa el origen de ese mito en la estrategia diplomática desarrollada entre 1943 y 1947, en el contexto de los tratados de paz, para consolidar internacionalmente la nacida República italiana. Es decir, el mito responde al deseo de Italia de ser aceptada como una nación más de Occidente y de las Naciones Unidas, distanciándose así del nazismo, y subrayando los actos individuales de ayuda a los judíos aun antes de la caída de Mussolini. A esta visión favorecieron las ayudas a judíos en lugares como Croacia, y los obstáculos que pusieron los italianos a las órdenes alemanas de detención de los judíos en territorio italiano. El carácter poco eficiente de la burocracia italiana y el poco celo en las labores de detención y deportación fueron considerados como virtudes. El “bravo italiano” se opuso a la imagen del irredimible “cattivo tedesco”. Un estereotipo se reforzaba con el otro para producir una distinción histórica, moral y política. Gaetano Salvemini contraponía el “innato senso di umanità” del soldado italiano a la “fredda brutalità meccanica” del alemán,<sup>26</sup> diciendo que la guerra de resistencia contra los alemanes fue llevada a cabo por “bravi soldati italiani”.<sup>27</sup> Así se pasaba de la exaltación heroica fascista al culto, de nuevo, del mártir. El mito también servía para tapar otras cosas como los crímenes de guerra, la expansión

---

<sup>24</sup> Véase Filippo Focardi, *Il cattivo tedesco e il bravo italiano: La rimozione delle colpe della seconda guerra mondiale*, Laterza, Roma-Bari, 2013, pp. 39-41.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>26</sup> Filippo Focardi, *La guerra della memoria: La Resistenza nel dibattito politico italiano dal 1945 a oggi*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 12.

militar, la política colonial y ver como anecdótica la persecución de los judíos en los últimos años.<sup>28</sup>

David Bidussa señala las leyes racistas como un momento revelador de la historia italiana, y no un mero período de excepción. Frente a la elección de la Resistencia o de los republicanos de Saló, para Bidussa “existe una amplia zona gris que se expresa desde la indiferencia hasta la delación”.<sup>29</sup> Y extiende la zona gris a la absolución del pasado, a la falta de opinión crítica que exalta la indiferencia como un valor ético. Por ello, Bidussa relaciona el mito del “bravo italiano” con la peculiaridad de la precaria identidad italiana, con la necesidad de la formación de italianos, como quería D’Azeglio.<sup>30</sup> Esta identidad está así compuesta de hombres que viven la distancia ética como un valor positivo.

Pero los judíos italianos también enfatizaron la poca consistencia de la persecución en Italia. Ya en enero de 1945, el Consejo de Grupos Sionistas Italianos afirmó la “heroica solidaridad” de tanta parte del “oprimido pueblo italiano”. Este texto fue divulgado por el ministerio de Asuntos Exteriores y enviado a embajadas extranjeras para que difundieran una actitud favorable de los italianos a los judíos en los años de su discriminación y persecución.<sup>31</sup> Sergio Piperno Beer, presidente de la Unión, en 1956 dijo que todos se esforzaron para ayudar a los judíos. De Felice, en su última edición sobre los judíos en Italia, cita estas palabras como prueba del rechazo italiano de una política de exterminio.<sup>32</sup>

Alberto Cavaglion, en una obra reciente, afirma que la zona gris hay que entenderla en la diferencia entre nazismo y fascismo, en la violencia inútil que caracterizaba el primero.<sup>33</sup> Aun cuando no sean exactamente homologables, Cavaglion tiene algo de razón al relacionar ambos conceptos. Ya sabemos que Levi diferenciaba el carácter italiano del alemán que siempre le costó comprender, pese a querer romper los

---

<sup>28</sup> Véase Filippo Focardi, *Il cattivo tedesco e il bravo italiano: La rimozione delle colpe della seconda guerra mondiale*, *op. cit.*

<sup>29</sup> David Bidussa, *Il mito del bravo italiano*, Il Saggiatore, Milano, 1994, p. 66.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>31</sup> Véase Guri Schwartz, *op. cit.*, p. 129.

<sup>32</sup> Véase *ibid.*, p. 155.

<sup>33</sup> Véase Alberto Cavaglion, *La Resistenza spiegata a mia figlia*, Beat, Napoli-Roma, 2012; en concreto, el capítulo “Intermezzo. Primo Levi, la Resistenza e la storia d’Italia”, pp. 67-78. La edición original es del 2005. La edición del 2012 incluye un prefacio del autor en que documenta la polémica que en el 2005 tuvo con Bocca sobre los sucesos de 1986 en torno a Waldheim.



estereotipos. En *Si no ahora, ¿cuándo?*, Chaim dice que no entiende a los italianos, que eran distintos, que no sabían lo que era un pogromo. Y dice dos veces que son “brava gente”, que en todo caso “son más enemigos de sí mismos que de los extranjeros”<sup>34</sup> (con lo que parece anticipar el tema de la guerra civil de Pavone) y que no les gusta la guerra. Y tenemos la diferencia entre un carácter y otro con la metáfora ya conocida del ajedrez. La manera de ser del italiano es como la del jugador de ajedrez que reconoce si otro es más listo que él y le enreda. También destaca la poca colaboración en la persecución de los judíos, que Italia es un “país oasis”. Como recuerda Cavaglione, Ferro (al que en “Oro” llama Fossa), quien interroga a Levi en su detención, es un ejemplo de combinación de cinismo y de piedad al mismo tiempo. Él mismo envió a la partisana, compañera de Levi, Lucia Nissim, a Fossoli (paso previo al Lager), pero ayudó a otros de su familia que así lograron salvarse.<sup>35</sup>

Levi siempre se adhirió a esta visión del “bravo italiano”, pero no por ello suavizó la dureza del fascismo italiano, que siempre relacionó con el nazismo. Pero, como recuerda Gordon, en los 80 proliferan las biografías individuales, el revisionismo y el negacionismo y el debate sobre los historiadores. Gordon señala que en esos años se produjo algo así como un descubrimiento del carácter nacional, algo que se puede rastrear ya en filmes de diversas épocas como el *Il Generale della Rovere*, *Tutti a casa* y *Pasqualino Settebellezze* (con Vittorio De Sica, Alberto Sordi y Gian Carlo Giannini respectivamente). En la primera película, el protagonista, un pícaro que quiere aprovecharse de la guerra, acaba eligiendo morir como un resistente más. En la segunda, el protagonista, Alberto Innocenzi, al confrontarse con el problema judío cambia la forma de enfocar su vida. Por último, en *Pasqualino Settebellezze*, Pasqualino es un napolitano típico, pero que sabe del horror del Lager. Los tres son perfectos ejemplos de *attestati*. No es de extrañar, dice Gordon, que la primera obra en que se usa como título la referencia al “bravo italiano” sea una película de Giuseppe De Santis, *Italiani brava gente* (1964), en que se explica la historia de un grupo de soldados italianos corrientes en el frente ruso, en contraste a la realidad del Holocausto.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Primo Levi, *Si no ahora, ¿cuándo?*, *op. cit.*, pp. 346-348.

<sup>35</sup> Alberto Cavaglione, *La Resistenza spiegata a mia figlia*, *op. cit.*, pp. 73-74. Sin embargo, no estamos de acuerdo con Cavaglione en que en esa zona de no elección esté la clave del tema “no resuelto” de la zona gris. La zona gris es lo que define la situación de asimilación, especialmente en el Lager. Para referirnos a la no elección, o a la indiferencia del italiano, deberíamos usar otro término.

<sup>36</sup> Véase Robert S.C. Gordon, “Grey Zones and Good Italians”, en Robert S.C. Gordon, *The Holocaust Culture*, *op. cit.*, pp. 152-153.

## 2.2. Perlasca: el héroe italiano

Pero el salto cualitativo en el mito del “bravo italiano” se produce gracias a los medios de comunicación de masas. Destaca la obra de Nicola Caracciolo que, significativamente, se tituló *El coraje y la piedad*, contraponiendo la actitud italiana a la de los franceses ejemplificada en la película de Ophuls. Fue emitida en noviembre de 1986. En el film, los estereotipos negativos son convertidos en positivos, como los laberintos de la burocracia, la pasividad o la indolencia. El libro se publicó como *Gli ebrei e l'Italia durante la guerra 1940-1945*, y en su edición en inglés se incluyó un prefacio de De Felice (uno de los asesores principales de Caracciolo). En este prefacio, el historiador resume en una serie de puntos la distinta actitud de italianos y alemanes respecto al tema de la persecución de los judíos.<sup>37</sup> Para lo que nos interesa, De Felice afirma que una combinación de *attendismo* y un sentido natural de decencia y solidaridad se manifestó en la compasión hacia los judíos. De Felice contrapone estas actitudes individuales a los grandes esquemas de la historiografía que se centran más en categorías y estructuras políticas que en las opciones “humanas” de la gente corriente. A esto cabe añadir que los traductores del texto al inglés, en la introducción, afirman que el sentido ético de muchos italianos impidió que la maquinaria burocrática del genocidio (como la explicaron Hilberg, Arendt y Bauman) pudiera funcionar en Italia como lo hizo en Alemania.<sup>38</sup> El libro incluye numerosos testimonios. Entre ellos se encuentra también el de Primo Levi, quien vuelve a enfatizar el carácter extraño del racismo italiano y vuelve a señalar como característico del nazismo lo que en *Los hundidos y los salvados* denominaba la “violencia inútil”, lo que ejemplifica en que los nazis hicieran enviar desde Italia personas ya ancianas para ser exterminadas en Auschwitz.<sup>39</sup> La referencia a Lorenzo en la entrevista parece querer encarnar en el albañil que ayudó a Levi la figura del “bravo italiano”.

Para Gordon, en ese carácter nacional confluyen “zona gris” y el mito del “bravo italiano” por el nexo común del gris y lo banal del hombre ordinario, sin profundidad, mezcla de virtudes y defectos. Esto se plasma en los años 90, cuyo momento culminante

---

<sup>37</sup> Véase Nicola Caracciolo, *Uncertain Refuge: Italy and the Jews During the Holocaust*, traducción al inglés de Florette Rechnitz Koffler & Richard Koffler, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1995 [1986], pp. xv-xxiii.

<sup>38</sup> Véase la introducción de Florette Rechnitz Koffler & Richard Koffler a Nicola Caracciolo, *ibid.*, pp. xxv-xxxiv.

<sup>39</sup> Véase *ibid.*, pp. 74-84.

es la historia de Giorgio Perlasca. Su historia fue recogida por un periódico neofascista, fue vista en un programa de TV (*Mixer*), y después fue publicada por un periodista, Enrico Deaglio, con el título *La banalidad del bien* (1991). Fue llevada a la pantalla en un drama en la RAI 1 (2002) con el título: *Perlasca, un héroe italiano*. Se trata de la historia real de un fascista que combatió en la guerra civil española y en Abisinia, y que, sin embargo, se declara desencantado de sus ideales pasados y contrario a la política contra los judíos. Haciéndose pasar por embajador español, salvó a muchos judíos del exterminio en Hungría.

Deaglio relaciona su relato con lo que cuenta Levi en *Los hundidos y los salvados*: que temía que nadie quisiera escucharlo (Deaglio establece algunos paralelismos entre las dos obras).<sup>40</sup> Perlasca llegó a ver a Eichmann, pero no participó en el juicio en que se le condenó a muerte, aunque, curiosamente, la defensa lo buscó porque se hablaba de que Eichmann le había dejado salvar dos niñas. Perlasca hizo la *scelta* contraria a la de Eichmann, del cual Deaglio señala la falta de pensamiento, refiriéndose a las palabras de Arendt de que el mal había dejado de ser una tentación en el Tercer Reich. Perlasca actuó con bondad natural, haciendo lo que otros tal vez no hubieran hecho en su lugar: “veía las personas que eran asesinadas y, simplemente, no podía soportarlo. He tenido la posibilidad de hacer, y he hecho. Todos, en mi lugar, se habrían comportado como yo”.<sup>41</sup> Deaglio presenta como un modelo de virtud italiana a Perlasca. Y concluye diciendo que “también en la más impenetrable niebla, existe – porque es propia del alma humana- una tentación irreductible, indecible, legendaria a la «banalidad del bien»”.<sup>42</sup> Se da así una confluencia entre los conceptos “banalidad del bien” y “zona gris”.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> Enrico Deaglio, *La banalità del bene: Storia di Giorgio Perlasca*, Feltrinelli, Milano, 2009, p. 20. El drama de la RAI está disponible en DVD.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Esta confluencia es algo que también se ve en el prefacio de hace pocos años a la edición italiana de la obra de Saul Friedländer sobre Kurt Gerstein (un nazi que era responsable del veneno para las cámaras de gas y a la vez intentaba informar al mundo del exterminio de los judíos) que viene titulado como “All’estremo confine della la zona gris”. Véase el prefacio de Gabriele Nissim a Saul Friedländer, *L’ambiguità del bene: Il caso dil nazista pentito Kurt Gerstein*, traducción del francés de María Teresa Lanza, Mondadori, 2002, pp. IX-XXIV. El caso de Gerstein fue llevado al cine por Costa-Gavras, bajo el título *Amen* (2002).

### 2.3. La crítica al mito del “bravo italiano”

También hay quienes han atacado esta visión del “bravo italiano”, como ya vimos en el análisis de Sarfatti, Bidussa y otros. Una aportación interesante es la de Galimi, quien habla del “sfumature di grigio” para referirse a las diversas actitudes contra los judíos, lo que permite acrisolar esa indiferencia o pasividad, intentando establecer una tipología sobre las distintas actitudes y motivaciones.<sup>44</sup> Pero el golpe más contundente al mito del “bravo italiano” lo dio Angelo Del Boca en una obra de significativo título: *Italiani, brava gente?* En la obra, el autor desmonta ese mito al señalar que Italia, como otros países, también está llena de páginas negras en su historia, como en la ocupación de los Balcanes, los campos de internamiento o las atrocidades coloniales. Al referirse a la “guerra civil”, el autor hace referencia a la zona gris como la zona de los espectadores, de la indiferencia, de no querer escoger.<sup>45</sup> Pero no equipara la Resistencia y el fascismo. Pero dice que es poco útil el mito del “bravo italiano”, que de hecho en los meses de la guerra civil apenas se pueden encontrar frases que apelen a esa idea distintiva del italiano, aunque fuera expresada en otros términos, por la cantidad vista de violencia, de sangre, por tanta exhibición pública de cuerpos maltratados: a nadie se le podía ocurrir “desempolvar un mito ya de por sí inconsistente”.<sup>46</sup>

La necesidad de una memoria unitaria y limpia del paréntesis fascista sí hizo posible el triunfo de ese mito. Ello no significa que no hubiera diferencias entre los casos alemán e italiano de racismo. Aquí lo que hemos querido señalar es que la apelación al carácter italiano se ha hecho a costa de no mirar en demasía hacia atrás, hacia la historia propia y a las opciones políticas escogidas, y ello ha llevado también a una valoración positiva de la zona gris, entendida ahora como la zona del espectador que no toma partido, con sus aspectos positivos y negativos.

Focardi termina su obra sobre el mito del “bravo italiano” señalando la diferencia en la asunción del pasado en Alemania, en los años más recientes, y en Italia. Pone como ejemplo el día de la memoria. En lugar de dedicar al día de la memoria de la

---

<sup>44</sup> Galimi diferencia: los que actuaron en el procedimiento de arresto a favor de los judíos locales; los arrestos por delación; y, finalmente, las ayudas por dinero u otros motivos de interés propio. Galimi concreta más el tema de la delación y la ambigüedad que también se produce dentro de ella, pero ya no es un *sfumature di grigio*, sino *di nero*. Véase Valeria Galimi, “«Sotto gli occhi di tutti». La società italiana di fronte alla Shoah.”, Marcelo Flores et al. (a cargo de), *Storia della Shoah in Italia: vicende, memorie, rappresentazioni*, UTET, Torino, 2010, pp. 527-553.

<sup>45</sup> Angelo Del Boca, *Italiani, brava gente?*, Neri Pozza Editore, 2011 [2005], 5ª ed. pp. 273-274.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 296.

Shoah (instituido en el año 2000) el 16 de octubre, el día que en 1943 los italianos colaboraron en la operación contra los judíos de Roma, finalmente se escogió el 27 de enero, día de conmemoración de la liberación de Auschwitz.<sup>47</sup> Focardi también comenta que el presidente Ciampi, en los primeros años del nuevo milenio, ha reivindicado el valor de la Resistencia, y también ha reconocido los abusos en otros lugares, así como la resistencia heroica del ejército italiano que en Cefalonia se negó a entregar las armas al enemigo alemán. Pero en algunos discursos ha parecido comparar a los jóvenes de Saló con la Resistencia. En el discurso del 2002, en Ascoli Piceno, con motivo del 25 de abril, Ciampi alarga la Resistencia y distingue entre una “Resistencia activa”, una “Resistencia silenciosa” de la gente y la “Resistencia dolorosa” de los campos de concentración. Enfatiza también la “Resistencia tricolor” que da sentido a la línea siguiente: Risorgimento-Resistencia-República Italiana-Unión europea.<sup>48</sup>

Y, junto al día de la Shoah, también se ha introducido el día dedicado a la memoria de los italianos perseguidos por Tito (2002), la jornada en recuerdo a la caída del muro de Berlín (2005) y a las víctimas del terrorismo (2007). En cambio, el día dedicado a las víctimas en África por el colonialismo italiano, tras la caída del segundo gobierno de Prodi en el 2008, no prosperó. Tampoco Ciampi ni Napolitano visitaron, al menos en esa década, los lugares de campos de concentración italianos para eslavos en Croacia.<sup>49</sup>

### 3. LA “ZONA GRIS” COMO LA ZONA DE LA VERGÜENZA

En los últimos años, el concepto “zona gris” se ha extendido en Italia a muchos ámbitos. Andrea Rondini refiere los temas más destacados en los que se usa el concepto en la prensa: el flujo de inmigrantes de África, el transformismo en la política, incluso

---

<sup>47</sup> Véase Filippo Focardi, *Il cattivo tedesco e il bravo italiano: La rimozione delle colpe della seconda guerra mondiale*, op. cit., p. 188-189. Sobre el tema de la memoria de la Shoah en Italia, véase David Bidussa, *Dopo l'ultimo testimone*, op. cit., pp. 27-42.

<sup>48</sup> Véase Filippo Focardi, *La guerra della memoria: La Resistenza nel dibattito politico italiano dal 1945 a oggi*, op. cit.

<sup>49</sup> Véase *ibíd.*, pp. 179-193.

las escuchas telefónicas.<sup>50</sup> Todo este uso abusivo del concepto motivó las críticas de Marco Belpoliti, al recordar los 20 años de la muerte de Primo Levi.<sup>51</sup> Tal vez, uno de los casos más destacados es el referido al tema de la tortura para evitar la amenaza del terrorismo. Angelo Panebianco defendía la tortura preventiva, en una zona gris que no entra en las categorías del bien y del mal (podríamos decir que estaría “más allá”), a lo que se opuso Adriano Sofri,<sup>52</sup> quien consideró que el uso del concepto leviano por parte de Panebianco es deformado. Recordemos un caso similar al de Panebianco: las palabras del antiguo ministro alemán de Asuntos Exteriores, Joschka Fischer, en una conversación con un periodista del semanario *Die Zeit*. Consideraba inevitable la existencia de “zonas grises” en la lucha contra el terrorismo. Y así justificaba que el gobierno alemán hubiera desplazado personal a Guantánamo, en septiembre del 2002, con la finalidad de interrogar a dos prisioneros. El gris de la zona se ha extendido a una especie de barrera moral que nos impide juzgar los actos políticos y morales.<sup>53</sup>

Pero la aportación más importante es la de David Bidussa en dos obras breves referidas al tema de la herencia de la memoria de Auschwitz tras el paso de los años y la desaparición de los últimos testigos. Una, a la que ya nos hemos referido, se titula *Dopo l'ultimo testimone*;<sup>54</sup> y la otra, con un título también relacionado con el primero, *L'era della postmemoria*.<sup>55</sup> Bidussa usa, como ya hemos comentado, el concepto “zona gris” en relación al espectador, aunque es consciente del uso originario del concepto. Si recordamos el inicio de *Los hundidos y los salvados*, Levi se centraba en el paso de los años y el problema de la memoria, en un contexto en que el revisionismo, el negacionismo y algunos historiadores explotaban las incongruencias de los testimonios para poner en duda los hechos o/y su alcance y significado. Comprender la obra del nazismo era comprender lo que significaba la zona gris, la obra de asimilación de la víctima al verdugo, que ambos formaban parte de un mismo relato que difuminaba

---

<sup>50</sup> Véase Andrea Rondini, *Anche il cielo brucia*, op. cit., pp. 22-23; 147-153.

<sup>51</sup> Marco Belpoliti, “La zona grigia introdotta vent’ anni fa da Primo Levi”, artículo para *La Stampa*, del 27 de septiembre, 2006.

<sup>52</sup> Angelo Panebianco, “Il compromesso necessario”, *Corriere della Sera*, 13 agosto del 2006; Adriano Sofri, “La zona grigia dove cade il tabù della tortura”, *La Repubblica*, 25 septiembre, 2006. Panebianco continuó la polémica con “Il Tabù violato”, en el *Corriere della Sera*, del 29 de septiembre del 2006.

<sup>53</sup> El texto de Juan Mayorga es: “Europa gris: variaciones sobre un tema de Primo Levi”. Este texto es de una conferencia pronunciada por Mayorga en el Instituto de Filosofía y remitida por Mayorga al autor de esta tesis.

<sup>54</sup> David Bidussa, *Dopo l'ultimo testimone*, op. cit.

<sup>55</sup> David Bidussa, *L'era della postmemoria*, Massetti Rodella Editori, Brescia, 2012.

responsabilidades en un intercambio de papeles. Por ello, Levi devolvía al testimonio del superviviente la posibilidad de la memoria como un arma contra el totalitarismo, negando la exclusiva de la verdad histórica al historiador. Y se preguntaba si el superviviente se había hecho comprender.

Bidussa recoge el testigo de esa pregunta de Levi en un momento en que los supervivientes están desapareciendo, y cuyo testimonio comienza a ser también ya parte de la historia. Y dice Bidussa que “la respuesta es negativa”, no hemos aumentado nuestra competencia histórica.<sup>56</sup> ¿Por qué afirma Bidussa esto? Porque hechos como los de Auschwitz se han repetido, no sólo en Ruanda, sino también en el corazón de Europa, en los años 90. De ahí que el concepto “zona gris” se aplique ahora al espectador en un sentido general, al hombre que sabe de Auschwitz, pero cuyo saber, colmando la aspiración del negacionista, no ha impedido que Auschwitz, de alguna manera, se repita.

Para Primo Levi, el conflicto entre lo vivido en Auschwitz y la experiencia del “después” era lo que originaba, en gran medida, el conflicto interno que dudaba entre catalogarlo como “vergüenza” o como “culpa”. El superviviente se había salvado por fortuna o por haber participado de alguna manera en la zona gris, y eso provocaba ese malestar. Pero ese sentir formaba parte de la “misma vergüenza” que deberían sentir los verdugos y la que debería sentir el espectador. Todo ello por el hecho de que tanto unos como otros eran hombres, y los hombres habían creado Auschwitz. Es lo que Levi también designaba como la “vergüenza del mundo”. Bidussa considera que quien no ha aprendido es precisamente aquel lector o espectador al que se dirigía Primo Levi. De ahí que Bidussa desplace el acento sobre la “zona gris” desde el Lager hacia el espectador, a aquel espectador que, como decía Arteta, es espectador del espectador. Es decir, la zona gris representa ahora la zona de los hombres espectadores que no han aprendido de la indiferencia que permitió llegar a Auschwitz.

El texto de Bidussa sobre la posmemoria tiene como trasfondo las matanzas de Srebrenica en 1995. Tras la captura de Ratko Mladic en mayo del 2011, muchos –dice Bidussa- comentaron que ahora sabíamos lo que era Auschwitz. Sin embargo, “nosotros en Srebrenica no descubrimos lo que sucedió en Auschwitz, ni como aquel evento fue

---

<sup>56</sup> David Bidussa, *ibíd.*, p. 33.

posible, ni descubrimos la banalidad del mal [...]”.<sup>57</sup> Lo que se puso de manifiesto en Srebrenica, según Bidussa, es un “problema político y moral enorme”.<sup>58</sup> Y prosigue el autor:

Nosotros en Srebrenica experimentamos y probamos que saber que está sucediendo algo, verlo incluso, no sólo no impide que aquello sea posible, sino que tampoco impide que suceda. Y sobre todo, descubrimos que después, nosotros, no los verdugos, estamos también viviendo sin sentir la vergüenza. En Srebrenica, en pocas palabras, nosotros descubrimos, aunque no estemos todavía dispuestos a reconocerlo, que no es cierto que el exterminio llega porque nadie lo conoce y que, si lo hubiéramos sabido, no habría podido suceder. Que el exterminio llega lo vemos en directo, y globalmente continuamos pensando que son “hechos de otros”.<sup>59</sup>

Bidussa se está refiriendo, pues, a aquella vergüenza que nosotros denominamos como “vergüenza reflexiva”. Era la vergüenza que no sentía el verdugo, pero es también la que no siente ahora el hombre después de Auschwitz. Ni Levi ni Bidussa se refieren a la vergüenza en sentido ontológico, sino en su sentido moral y político; la vergüenza tiene que ver más con los gobiernos que con los gobernados, pero también con quienes consienten o apoyan gobiernos e ideologías de este tipo. De lo que se trata es que las señales de peligro a las que apuntaba Levi no han servido para paliar otras catástrofes. El esqueleto moral y político de Occidente, aquel que simbolizaba Rumkowski, sigue siendo muy débil.

Levi preguntaba en su primera obra si aquello era un hombre. Posteriormente, dijo que la pregunta afectaba también al verdugo. La búsqueda a esa respuesta propició el análisis de la zona gris. Después de Auschwitz quedaba, junto a la amistad, la vergüenza; sólo así era posible algo como el *co-hombre* y superar así lo que en Auschwitz había sido negado. Pero de la respuesta a la pregunta por el hombre era partícipe también el lector, el espectador, aquel al que Levi pedía que escuchara, aquel al cual Levi quería hacer *co-partícipe*. Así podemos entender el desplazamiento que David Bidussa opera sobre el concepto “zona gris”, que este concepto ahora tenga que ver con el espectador, que “a más de sesenta años de distancia, el verdadero problema

---

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 38.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 39.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, pp. 39-40.



de escoger no atañe al verdugo o a la víctima, si no al espectador, al individuo salido «indemne» y autoabsuelto. Y tal vez fuera y más allá la historia concreta narrada, a nosotros con ellos”.<sup>60</sup> De esta manera, podríamos decir que ya no es el espectador quien juzga el progreso moral de la historia, sino al contrario, es éste el que queda devuelto al terreno de la historia en que está inmerso él también.

El peligro en usos de “zona gris”, como el de Bidussa, consiste en que, como afirma Reyes Mate,<sup>61</sup> se borre el sentido que tenía para Primo Levi, difuminando las fronteras entre víctima y verdugo. Tampoco debería ese desplazamiento olvidar la memoria de quien se hundió, o de quien volvió pero con los efectos de Auschwitz: la memoria de Primo Levi (prisionero 174517), de Alberto (que no regresó), del “hombre Charles”, del joven Pikolo, o de Lorenzo, el albañil de bondad natural que se hundió al regresar a Italia.

---

<sup>60</sup> David Bidussa, *Dopo l'ultimo testimone*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>61</sup> Véase Reyes Mate, “La posmemoria”, texto remitido por Mate al autor de esta tesis. Se encuentra en *Con-ciencia social: anuario de didáctica de la geografía, de la historia y de las ciencias sociales*, 3127, Nº 15, 2011, pp. 119-132.

## CONCLUSIONES

El punto de partida de esta tesis lo situaba un relato de Primo Levi en el que advertía del peligro de que Auschwitz cayera en el olvido, como si de una catástrofe natural se tratara. Lo que con el paso de los años Levi consideraba el eje central de Auschwitz, y que por tanto debía ser conocido, era la zona gris, pues representaba la culminación de la obra de implicación de las víctimas y de negación del crimen mismo. A continuación, recogemos las principales conclusiones a las que podemos llegar, tras el recorrido por las páginas de este trabajo.

1. En el primer capítulo, vimos cómo Levi abordaba el tema de la deshumanización física y moral del hombre. Era aquello que quedaba también enmarcado en la incompreensión a la que era sometido el prisionero, un prisionero que se perdía a sí mismo, que perdía aquello que comúnmente llamamos “dignidad”. En especial, Levi hacía referencia a la figura del *musulmán*, aquel que no sabía organizarse (haciendo y transitando algunos de los posibles caminos de salvación), que no gozaba de privilegios en un mundo en que los valores de bien y mal no tenían el sentido que podían tener fuera del Lager.
2. Esto llevó a Levi a querer comprender fuera de Auschwitz lo que dentro no se podía comprender. A ello le movió de manera especial el contacto con dos figuras: Müller y Wirths. En ambos casos, Levi consideró que comprender no tenía que llevar al perdón, pero tampoco era algo que debiera evitarse o considerarse un intento de superación del pasado. En su búsqueda sólo encontró hombres grises, no los grandes monstruos como Hitler u otros. Ello provocó en Levi la impotencia a la hora de juzgar, aunque juzgar fuera necesario. La mayoría de sus antiguos verdugos eran hombres con la misma humanidad que las víctimas. Era esta materia compartida la que en la teoría permitía el tránsito del análisis del papel de figuras del “otro lado” al análisis de las víctimas en la zona gris.

3. Es en *Los hundidos y los salvados* donde Levi tematiza lo que ya había venido insinuando en entrevistas, artículos y relatos breves: la zona gris. El análisis de la zona gris responde al empeño de seguir comprendiendo. La zona gris es posible por el previo blanqueo de seres humanos por obra del totalitarismo que responde a una voluntad de poder y de obsequio que se canaliza en figuras carismáticas. Por ello, comprender la zona gris es la mejor arma de lucha contra los totalitarismos. Además, esa es la forma de luchar contra el negacionismo y el revisionismo, pues la verdadera destrucción no sólo es física, sino también moral. Y el testigo se yergue contra ello, para que la historia no la dicten los verdugos, y para que sea explicada en toda su dimensión.
  
4. El análisis de la zona gris comienza con la iniciación en el Lager. De manera especial, Levi trata el tema de la asimilación o identificación con el verdugo. Levi muestra que, más allá de que, efectivamente, pasaban estas cosas, explicadas especialmente por Bettelheim, lo que no se puede hacer es acabar identificando víctimas y verdugos, como si ambos papeles fueran equivalentes. Levi se rebela contra esta tesis desarrollada y enfatizada por una cineasta como Liliana Cavani en su película *El portero de noche*. Esta película puede situarse en el contexto de otras del cine francés e italiano que trataban el tema de la Resistencia y de la colaboración de los gobiernos de sus países, pero en las que aparecía muy poco el tema del exterminio de los judíos. Lo que aporta de nuevo Cavani es la universalización psicológica de la condición de verdugo, lo cual acaba convirtiéndose en una nueva forma de revisionismo que convierte la abyección de la víctima en algo buscado por ésta.
  
5. La máxima expresión de la zona gris la constituye la creación de los *Sonderkommandos*. Allí se ve la “asimilación” de la víctima al verdugo (una muestra del retorcimiento de esa idea clave de la modernidad), al conseguir que el extranjero, el otro, colabore en su destrucción. Pero no podemos olvidar que ello nace de la opresión. El partido de fútbol disputado en Auschwitz mostraba esa labor redentora que asimilaba la víctima a los valores del verdugo, compartiendo una humanidad que sólo era afirmada en el crimen, mostrando también lo que estaba por encima de lo humano y lo que estaba por debajo. En esta habituación al crimen sólo el rostro podía despertar una piedad espontánea. A partir de ahí, a través de la

figura de Anna Frank, Levi mostraba lo que puede ser la piedad reflexiva que incorpora también la conciencia del sufrimiento de otros muchos, sin disolverlos en el anonimato.

6. La última franja de la zona gris la constituye el área externa que representa y simboliza, en general, la disposición del hombre a colaborar en la destrucción, algo que es un producto del totalitarismo que, a su vez, es una consecuencia del deseo de poder de Occidente. Rumkowski representa así la asimilación del hombre moderno a su propia destrucción, un hombre de estructura moral frágil. Este hombre era el hombre blanco, el blanco contra el que advertía Levi al hablar del peligro de los historiadores neutrales, científicos, que borraban así el sentido de lo ocurrido. La zona gris, por todo lo dicho, tiene también su función admonitoria, prospectiva, para que situaciones como la de Auschwitz no se repitan por las concesiones al poder.
  
7. Esta situación en que vivía el prisionero en el Lager marcaba una cesura con su vida posterior, una cesura que, sin embargo, relacionaba ambos momentos: después de Auschwitz era difícil vivir sin que el pasado no estuviera presente. No se trata sólo de vivir después de Auschwitz, sino también de vivir “después” del “más acá del bien y del mal”. Esta situación hace nacer un extraño sentimiento de culpa y vergüenza ante sí mismo como espectador y ante el público-lector al cual el superviviente-narrador se dirige, en una perspectiva en que se mezclan los valores morales tal como son vistos por quien ha vivido en el Lager y quien, aun compartiendo los mismos valores del superviviente, los tiene integrados como antes del “más acá del bien y del mal”. Levi se centraba de manera especial en la vergüenza del no resistir, del no haber sido solidario y en la vergüenza del mundo. La primera llevaba a rebelarse contra el ideal heroico de resistencia en el Lager, contra la supuesta voluntad del individuo. La segunda categoría de la vergüenza rechazaba la universalidad de la ayuda a los otros, destacando en todo caso el “nosismo” que reproducía la lógica del nosotros contra otros. Esto producía la sensación de que se estaba viviendo en lugar del otro, que la supervivencia de uno implicaba la destrucción de otro. Finalmente, Levi enfatiza que no se puede testimoniar de la completa obra de destrucción: el testimonio del superviviente debe dar cuenta de quienes no volvieron o volvieron hundidos.

8. Hemos intentado mostrar que podemos desentrañar un hilo que recorre la obra de Levi: en el Lager la ética basada en la dignidad no era posible. Ya desde antiguo puede entenderse la dignidad como una forma de dominar la adversidad de la Fortuna y del mal, desde Cicerón hasta llegar a Kant. Kant pretendía crear un mundo moral, como el natural es creado por Dios, en que rigiera la dignidad del ser racional. La experiencia de Levi muestra que ello no tenía valor en el Lager: no era posible la buena voluntad, ni la universalidad, ni crear el reino de los fines y no de los medios porque, como se ve en el capítulo de la zona gris y en el de la vergüenza, lo primero no era posible (no hay la voluntad de la resistencia heroica, casi se sucumbe al entrar), tampoco la universalidad era factible (los *Sonderkommandos* constituían el caso más extremo de “nosismo”, de la no solidaridad con los otros) y, finalmente, a través de la figura de Rumkowski, vimos, como en las franjas anteriores de la zona gris, que tampoco era posible poder tratar al otro como fin, y no como cosa: es más, Auschwitz fue la culminación del hombre que se esclaviza como un medio a sí mismo.

La ética de la dignidad era una ética de formación del sujeto, por ello no podía tener valor en Auschwitz. De ahí que lo único que podía de alguna manera mitigar la Fortuna era el otro, la compasión que despertaba el rostro y la amistad que se nos ofrecía al compartir el pan, aunque fuera dentro del “nosismo”. Pero, después de Auschwitz, sólo es posible una universalidad que supere esas barreras desde la vergüenza. Sólo en esa vergüenza identitaria compartida hay todavía algo parecido a la dignidad en el sentido etimológico del valor, de status humano, de apropiado conforme a las maneras. Sólo así se puede responder a la pregunta de si esto es un hombre. Pero esta vergüenza del mundo no sólo mira hacia atrás, es también una vergüenza reflexiva, en el sentido de mirar también hacia adelante para hacernos conscientes de otros males que pueden repetirse al estilo de los genocidios y otras barbaries del siglo XX.

9. Después de Primo Levi, el concepto “zona gris” empieza a desplazarse hacia otros sentidos. En primer lugar, el gris de algunos verdugos, por la común materia humana, nos lleva de la zona a la persona como tal. Algo de eso hay en Primo Levi en el análisis de figuras como Meyer y Wirths, o de Muhsfeld. Con el paso del tiempo, el gris se identifica con la banalidad del mal que Arendt cifraba en el

carácter gris de un personaje como Eichmann y su ausencia de reflexión en una maquinaria burocrática. Browning extendió estos conceptos al análisis de los verdugos ordinarios, comunes, a quienes podía ser aplicada también la misma lógica burocrática cuando mataban cara a cara por un proceso de habituación y conformidad con el grupo, aplicando los estudios de Milgram y de Zimbardo. Esa ampliación del concepto “zona gris” al verdugo, que llega a coincidir con algunos usos de “banalidad del mal”, puede llevar a usos banalizantes como vimos en el análisis de *El lector*, cuando parece que se pretende que se llegue a la *impotentia iudicandi* respecto al verdugo.

10. La segunda deriva es aquella que lleva a que el papel del testigo quede difuminado, aunque sea paradójicamente en el contexto de la lucha contra el negacionismo. La paradoja de Lyotard, de cómo testimoniar de la ausencia de las víctimas, Lanzmann la solventa en *Shoah* al dar la palabra a quien ha colaborado en la desaparición, a los custodios de los secretos, a los *Sonderkommandos*. Pero, en sus declaraciones, Lanzmann privilegia tanto el testimonio que borra el acontecimiento mismo. Felman, en el marco de las teorías del trauma, señala el abismo entre el acontecimiento y el testigo, pero lo acaba salvando con un recurso estético, mediante el canto de Srebnik. Agamben critica ese esteticismo, pero lo hace de una manera que también se marcha de la historia. En su empeño de derribar al sujeto, privilegia el *musulmán* en lugar del *Sonderkommando* como clave para entender la zona gris al tiempo que, como Cavani, convierte la zona gris en la zona del intercambio de papeles entre víctimas y verdugos. Por otro lado, la vergüenza del superviviente, junto a la figura del *musulmán*, le sirven a Agamben para convertir la impotencia de la acción, fruto de la deshumanización, en referente ético y antropológico. De ahí que los puentes que quería salvar Felman en Agamben sean umbrales por los que circula lo humano y lo “más allá de lo humano”. Pero Agamben hace absoluta la zona gris, al punto que sólo queda un gris que lo recubre todo. Este carácter absoluto queda patente cuando la asimetría entre el testimonio del testigo y el (no) testimonio del *musulmán* es ilustrada en términos, no de catástrofe cósmica, como en Levi, sino de constitución del universo. Agamben compara la oscuridad que rodea a las estrellas, que muestra el tiempo en que las estrellas no brillaban todavía, con el tiempo en que el testigo de ahora no era humano todavía; y compara también la oscuridad de las estrellas que se alejan del

firmamento, cuya luz no podemos ver, con la ausencia del testimonio del musulmán.<sup>1</sup>

11. Finalmente, acabamos con el tema de la zona gris en Italia. Volvemos así al comienzo. Levi veía en el racismo italiano una voluntad diferente a la del nazismo, cifrando en la labor asimiladora, que nosotros ilustrábamos en un discurso como el de Posen, el carácter distintivo del exterminio de los judíos por obra del nazismo. Pero el concepto “zona gris” en Italia, después de la muerte de Levi, fue aplicado sobre todo a los que se mostraron indiferentes frente a la “guerra civil” italiana. Dicho concepto llegó a verse, o leerse, posteriormente, como una virtud reconciliadora. Además, el mito del “bravo italiano” sirvió para entender la distinta actitud respecto al judío: contradictoria, ambigua, alejada de la racionalidad fría y germánica. Todo ello ha propiciado la exaltación del héroe ordinario, de la “banalidad del bien”, como la de Perlasca. El concepto “zona gris” también se ha banalizado en el sentido de que ha sufrido un uso hipertrófico en el lenguaje común: algo que ya arranca desde la polémica a raíz del caso Waldheim. Finalmente, Bidussa, pasados los años, usa el concepto “zona gris” para referirse a los que no han aprendido las lecciones de Auschwitz ante masacres como las de Europa en los años 90, respondiendo así a la pregunta de Primo Levi sobre si los testigos se habían hecho comprender. Era esta necesidad de comprender la que justificaba la importancia de hablar de la zona gris.

Unas palabras más después de estas conclusiones. La obra de Levi sigue la estela de las obras que trataban sobre el tema del hombre deshumanizado, del hombre que sufre la cosificación y la barbarie. Levi acaba llegando a la conclusión de que en Auschwitz los hombres sólo podían dividirse en afortunados y desafortunados, yendo más allá de su propia división en hundidos y salvados efectuada en su primera obra. Esa división también va más allá de las que se establecían entre optimistas y pesimistas, o entre hombre normal y degenerado, en la crisis de fin de siglo. Es más, tal vez muchas de estas ideas están en la genealogía de un resultado como el que certifica Levi. Lejos de reclamar aquello que resiste a la obra de destrucción, como Antelme, Levi se fija en

---

<sup>1</sup> Véase Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, *op. cit.*, pp. 169-170.

aquello que no resiste la prueba, en lo que se ha perdido. Pero Levi lo recoge y lo deja por escrito: es ahí donde estaría la dignidad, usando esta palabra de tan difícil definición.

El hombre es así fruto de lo que hace de sí mismo. Pero ello no evita la *impotentia iudicandi*. Levi señala, como Bettelheim y Arendt, la parálisis que provoca el totalitarismo que prepara a las masas para su pasividad y para vivir vidas de autómatas, algo que se consuma en Auschwitz. También comparte con ellos la parálisis que provoca en el pensamiento: la dificultad de pensar lo que era impensable. Pero Primo Levi la sufre porque ha vivido en el interior de lo increíble. De ahí que la parálisis del juicio afecta a su propia obra, creándose una tensión no resuelta entre la necesidad moral de juzgar y la exigencia moral de no hacerlo, especialmente respecto a las víctimas, pero también en menor medida respecto a los verdugos. Por ello, el concepto “zona gris” nace reflejando todas estas dificultades.

Tal vez hoy parezca incluso algo obvio: que los sistemas totalitarios implican a sus víctimas. Pero es mérito de Levi, de un superviviente, sacarlo a la luz y reflexionar sobre ello desde la perspectiva de quien ha pasado por Auschwitz. El concepto “zona gris” puede seguir siendo útil para enfrentar las dinámicas de violencia genocidas y totalitarias, y para cualquier proceso social de violencia, que implican no sólo a víctimas, sino también a los colaboradores que hacen llegar a esas situaciones. Es también una advertencia para saber distinguir, al llegar al fin o al buscar salidas a dichas violencias, entre quienes decidieron y quienes se vieron implicados en esas violencias.

Podemos, finalmente, dejar constancia de algunos temas que siguen abiertos, que en este trabajo no hemos podido abordar en su plenitud, y que quedan para ahondar en el significado de la obra de Levi que en nuestro país todavía goza de poca atención. En primer lugar, como se insinúa en estas páginas, la pregunta de Levi por el hombre se mueve en la dimensión de un humanismo y de una crítica a la sociedad cosificadora que tiene un largo recorrido en la filosofía y el pensamiento político y social, pero, al mismo tiempo, las tentativas de respuesta elaboradas por el superviviente italiano abren un horizonte nuevo de problemas como es, por ejemplo, la revisión del concepto “dignidad”. Creemos que todavía queda por hacer en este campo: profundizar en el tema de la dignidad en la obra de Levi. En relación a ello, el tema apuntado de la “suerte ética” en Auschwitz puede ser profundizado más sistemáticamente y con más



detenimiento. Y fuera de Auschwitz el tema puede ser pensado desde un punto de vista político, es decir, desde el control que obliga a los ciudadanos a participar en la gran lotería de la lucha por la existencia, batalla creada para que unos estén por encima de otros, implicando a los últimos en su propia sumisión. En ese sentido, sí cabría una aplicación, en general, de lo que implica el concepto “zona gris” a la realidad fuera de los campos de exterminio y de los genocidios. Respecto a la compasión, íntimamente relacionada con el análisis de la dignidad en este trabajo, se trata de un tema que, aunque no tematizado por Levi de manera exhaustiva, puede dar juego a la reflexión ética que parte del otro y no del sujeto, y a estudiar los mecanismos actuales para eliminarla, tanto en los procesos extremos de deshumanización como en las sociedades normales que cosifican las relaciones humanas.

Finalmente, no podemos olvidar que el concepto “zona gris” no deja de usarse y aplicarse crecientemente, especialmente, como hemos visto, en Italia. Y, en este sentido, vale también la pena seguir el debate actual sobre la participación de Levi en actos de la Resistencia que, ciertamente, en sentido amplio, podrían incluirse en la zona gris. Sigue siendo, pues, el de “zona gris”, un concepto joven cuyo recorrido merece ser observado con atención.

## BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía que incluimos a continuación, la hemos dividido en varios apartados. En primer lugar, las obras de Primo Levi en italiano, incluyendo algunas importantes entrevistas. De la obra de Levi se han hecho diversas ediciones comentadas, pero son difícilmente asequibles. Por ello, en general, hemos seguido las ediciones disponibles. Después incluimos las ediciones que hemos seguido en otras lenguas, especialmente en castellano, catalán y también algunas recopilaciones de textos de Levi en inglés. Debido a la cantidad de material disponible, los artículos periodísticos de Levi no han sido destacados aparte, ya que los que hemos usado, como ya indicamos en el texto de este trabajo, se encuentran disponibles en algunas de las obras que incluimos en esta bibliografía. Otra sección amplia la constituyen las obras que de una manera central tratan sobre la obra de Primo Levi. Sin embargo, debemos tener en cuenta que numerosas obras que analizan el Holocausto, incluyendo obras de reflexión filosófica sobre el concepto “zona gris” y sus usos posteriores a Levi, son incluidos en la bibliografía más general. En ella hemos incluido la mayoría de libros que están en el fondo de este trabajo, aunque algunos se limiten a aspectos secundarios.

### A. OBRAS DE PRIMO LEVI EN ITALIANO

- Ad ora incerta*, Garzanti, Milano, 1984.  
*I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino, 2003 [1986].  
*L'altrui mestiere*, Einaudi, Torino, 1998 [1985].  
*La chiave a stella*, Einaudi, Torino, 1991 [1978].  
*La ricerca delle radici*, Einaudi, Torino, 1981.  
*La tregua*, Einaudi, Torino, 1997 [1963].  
*Racconti e saggi*, La Stampa, Torino, 1986.  
*Se non ora, quando?*, Einaudi, Torino, 1982.  
*Se questo è un uomo*, *La grande Letteratura Italiana Einaudi*, CD-rom n. 10, Einaudi - Mondadori Informatica, Milano, 2000.  
*Se questo è un uomo* (ed. de Giovanni Tesio), Einaudi Scuola, Torino, 1992.  
*Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino, 2005 [1958].  
*Se questo è un uomo* (versión teatral), Einaudi, Torino, [1966].  
*Tutti i racconti*, Einaudi, Torino, 2005.

### Entrevistas

- Bravo, Anna & Cereja, Federico, *Intervista a primo Levi, ex deportato*, Einaudi, Torino, 2011.  
Camon, Ferdinando, *Conversazione con Primo Levi*, Ugo Guanda Editore, Parma, 1997.  
Levi, Primo *Conversazioni e interviste* (a cargo de Marco Belpoliti), Einaudi, Turín, 1997.

## **B. OBRAS DE PRIMO LEVI CONSULTADAS EN OTRAS LENGUAS**

- A una hora incierta*, traducción de Jeannette L. Clariond, (es edición bilingüe italiano/español), Ediciones La poesía, señor hidalgo, Barcelona, 2005 [1984].
- Cuentos completos*, traducción de Carmen Martín Gaité, Miguel Izquierdo, Bernardo Moreno, Ángel Sánchez Gijón y Mercè Ubach; El Aleph, Barcelona, 2009 [2005].
- Defecto de forma*, traducción de Ángel Sánchez Gijón, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006.
- El oficio ajeno*, traducción de Antoni Vilalta, El Aleph, Barcelona, 2011 [1985].
- Informe sobre Auschwitz*, edición de Philippe Mesnard, Reverso, Barcelona, 2005.
- La búsqueda de las raíces*, El Aleph, 2004 [1981,1997].
- La tregua*, Muchnik Editores, traducción de Pilar Gómez Bedate, Barcelona, 1995 [1963].
- Los hundidos y los salvados*, Muchnik editores, Barcelona, 2000.
- Si això és un home*, traducción de Francesc Miravittles, Edicions 62, Barcelona, 1998 [1958].
- Si esto es un hombre*, traducción de Pilar Gómez Bedate, Muchnik Editores, Barcelona, 2003 [1958], 3ª ed.
- Si no ahora, ¿Cuándo?*, traducción de Helena Aguilà Ruzola, El Aleph Editores, Barcelona, 2007 [1982].
- The Black Hole of Auschwitz*, traducción de Sharon Wood, Polity Press, Cambridge, UK, Malden, USA.
- The Mirror Maker*, traducción de Raymond Rosenthal, Abacus, London, 2013.
- Vivir para contar: Escribir tras Auschwitz* (edición de Arnold I. Davidson), Alpha Decay, Barcelona, 2009.

## **Entrevistas**

- Anna Bravo y Federico Cereja, *Deber de memoria*, traducción de Octavio Kulesz, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006 [1997].

## **C. OBRAS SOBRE PRIMO LEVI**

- Anissimov, Myriam, *Primo Levi: Tragedy of an Optimist*, traducción del francés de Steve Cox, Aurum Press, London, 1999 [1996].
- Baldasso, Franco, *Il cerchio di gesso: Primo Levi narratore e testimone*, Pendragon, Bologna, 2007.
- Baldasso, Franco, *Weightless Flight. Primo Levi and the "Break of Civilization"*. [nemia.org/publication/archives/2010/v32a4-baldasso.pdf](http://nemia.org/publication/archives/2010/v32a4-baldasso.pdf).
- Barengi, Mario, *Perché crediamo a Primo Levi?*, Einuadi, Torino, 2013.

- Belpoliti, Marco, *Primo Levi*, Pearson Italia, Milano-Torino, 2010; Bruno Mondadori, Milano 1998.
- Belpoliti, Marco (ed.), *Primo Levi*, en *Riga*, 13, Milano, 1991.
- Belpoliti, Marco, “La zona grigia introdotta vent’anni fa da Primo Levi”, *La Stampa*, 27 de septiembre, 2006.
- Belpoliti, Marco, Andrea Cortellessa, *Da una tregua all’ altra*, Chiarelettere, Milano, 2010.
- Brambilla, Rosa - Cacciatore, Giuseppe, *Primo Levi: la dignità dell’uomo*, Cittadella, Assisi, 1995.
- Bravo, Anna, *Raccontare per la storia*, Einaudi, Torino, 2014.
- Bravo, Anna, “Sulla «zona grigia»”, en [www.primolevi.it](http://www.primolevi.it)
- Brown, Adam, “Traumatic Memory and Holocaust Testimony: Passing Judgment in Representations of Chaim Rumkowski”, *COLLOQUY text theory critique* 15, 2008.
- Brown, Adam, “The Trauma of «Choiceless Choices»: The Paradox of Judgement in Primo Levi’s Gray Zone”, en Matthew Sharpe, Murray Noonan, Jason Freddi (eds.), *Trauma, History, Philosophy*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, UK, 2007.
- Bucciantini, Massimo, *Esperimento Auschwitz*, Einaudi, Torino, 2011.
- Carasso, Françoise, *Primo Levi, La scelta della chiarezza*, traducción del francés de Daniela Napoli, Einaudi, Torino, 2009 [1997].
- Cavaglioni, Alberto, “Attualità (e inattualità) della zona grigia”, en Paolo Bernardini, Diego Luzzi, Gadi Luzzato Voghera (a cargo de), *Memoria del male: percorsi tra gli stermini del novecento e il loro ricordo*, CLEUP, Padova, 2000.
- Cavaglioni, Alberto, *La Resistenza spiegata a mia figlia*, Beat, Napoli-Roma, 2012.
- Cavaglioni, Alberto, *Notizie su Argon, Gli antenati di Primo Levi da Francesco Petrarca a Cesare Lombroso*, Instar Libri, Torino, 2006.
- Dei, Luigi ( a cargo de), *Voce dal mondo per Primo Levi*, Firenze University Press, Firenze, 2007.
- Di Meo, Antonio, *Primo Levi e la scienza come metafora*, Rubbettino, Catanzaro, 2011.
- Drunker, Jonathan, *Primo Levi and Humanism after Auschwitz*, Palgrave Macmillan, New York, 2009.
- Ferrero, Ernesto, *Primo Levi: la vita, la opere*, Einaudi, Torino, 2007.
- Ferrero, Ernesto (ed.), *Primo Levi: Un’antologia della critica*, Einaudi, Torino, 1997.
- Frassica, Pietro (ed.), *Primo Levi as Witness, Proceedings of a Symposium held at Princeton University Press*, April 30-May 2, 1989, Casalini Libri, Firenze, 1990.
- Garrone, Alessandro, “Le opinioni di Waldheim il «grigio»”, *La Stampa*, 14 de junio de 1986.
- Giulinai, Massimo, *A Centaur in Auschwitz: Reflections on Primo Levi’s Thinking*, Lexington Books, Maryland, USA, 2003.
- Gordon, Robert S. C. , *Primo Levi: la virtù dell’uomo normale*, Carocci, Roma, 2004.

- Gordon, Robert S. C. “*Sfacciata fortuna*”. *La Shoah e il caso*, Einaudi, Torino, 2010.
- Gordon, Robert S.C. (ed.), *The Cambridge Companion to Primo Levi*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Kramer, Roberta S. (ed.), *Memory and Mastery: Primo Levi as Writer and Witness*, State University of New York Press, New York, 2001.
- Luzzato, Sergio, *Partigia: Una storia della Resistenza*, Mondadori, Milano, 2013.
- Luzzatto, Sergio, “Primo Levi su un oceano dipinto”, *Il Sole 24ore*, 19 de junio del 2011.
- Madina, Eduardo; Mate, Reyes; Mayorga, Juan; Rubio, Miguel; Zamora, José A.; *El perdón, virtud política: en torno a Primo Levi*, Anthropos, Barcelona, 2007.
- Magavern, Sam, *Primo Levi's Universe*, Palgrave Macmillan, New York, 2009.
- Mattioda, Enrico, *Al di qua del bene e del male: La visione del mondo di Primo Levi*, Consiglio regionale del Piemonte, Aned FrancoAngeli, Milano, 2000.
- Mattioda, Enrico, *L'ordine del mondo. Saggio su Primo Levi*, Liguori Editore, Napoli, 1998.
- Mattioda, Enrico, *Levi*, Salerno Editrice, Roma, 2011.
- Mauro, Roberto, *Primo Levi. Il dialogo è interminabile*, Giuntina, Florencia, 2009.
- Mayorga, Juan, “Europa gris: variaciones sobre un tema de Primo Levi”, conferencia pronunciada en el Instituto de Filosofía.
- Mesnard, Philippe - Thanassekos, Yannis, *La zone grise: entre accommodement et collaboration*, Kimé, Paris, 2010.
- Mesnard, Philippe – Thanassekos, Yannis, *Primo Levi à l'oeuvre: La réception de l'oeuvre de Primo Levi dans le monde*, Kimé Paris, 2008.
- Mengoni, Martina, *Variazione Rumkowski, sulle pista della zona grigia*, [www.primolevi.it](http://www.primolevi.it).
- Minisci, Alessandra, *Primo Levi e la memoria della Shoah*, Alpha test, Milano, 2005.
- Momigliano, Paolo - Gorris, Rossana (eds.), *Primo Levi: testimone e scrittore di storia*, Giuntina, Firenze, 1999.
- Monti, Loretta, *Selezione e catalogo: La costruzione Narrativa del passato in Omero, Dante e Primo Levi*, Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna.
- Neiger, Ada, “In difesa di Kuhn. Considerazioni intorno a un personaggio minore di *Se questo è un uomo*”, en *Mémoire oblige: riflessioni sull'opera di Primo Levi* (a cargo de Ada Neiger), Dipartimento di studi letterari, linguistici e filologici, Trento, 2009.
- Nelson, Tim Blake, *The Grey Zone*, Newmarket Press, New York, 2003,
- Neppi, Enzo, “Sopravvivenza e vergogna in Primo Levi”, en *Strumenti critici*, XI, n. 3, settembre, 1996.
- Nezri-Dufour, Sophie, *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Giuntina, Firenze, 2002.
- Petropoulos, Jonathan & Roth, John K. (eds.), *Gray Zones: Ambiguity and Compromise in the Holocaust and its Aftermath*, Berghahn Books, New York, Oxford, 2005.

- Poli, Gabriela - Calcagno, Giorgio, *Echi di una voce perduta: Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, Mursia, Milano, 1992.
- Pugliese, Stanislao G. (ed.), *Answering Auschwitz: Primo Levi's Science and Humanism After the Fall*, Fordham University Press, New York, 2011.
- Pugliese, Stanislao G., *The Legacy of Primo Levi*, Malgrave MacMillan, New York, 2005.
- Rondini, Andrea, "Bello e falso. Il cinema secondo Primo Levi", *Studi novecenteschi*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 73, Pisa-Roma, gennaio-giugno, 2007.
- Rondini, Andrea, "Manzoni e Primo Levi", en *Testo, Studi di teoria e storia della letteratura critica*, 60, Anno XXXI, Luglio-Dicembre 2010, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, 2011.
- Rondini, Andrea, *Anche il cielo brucia: Primo Levi e il giornalismo*, Quodlibet, Macerata, 2012.
- Samuel, Jean - Dreyfus, Marc, *Me llamaba Pikolo*, traducción de Horacio Vázquez Rial, Plataforma, Barcelona, 2009 [2007].
- Sanyal, Debaraty, "A Soccer Match in Auschwitz: Passing Culpability in Holocaust Criticism", *Representations* 79, Summer 2002, University of California Press, 2002.
- Scibona, Aldo, *Primo Levi: El cerchio stupido*, Anioedst, Villorba, 2012.
- Sessi, Frediano, *Il lungo viaggio di Primo Levi: La scelta della resistenza, il tradimento, l'arresto. Una storia taciuta*, Marsilio, Venezia, 2013.
- Spaldi, Milvia, *Le parole di un uomo: Incontro con Primo Levi*, Di Renzo Editore, Roma, 2004 [1997], 2ª reimpresión.
- Thomson, Ian, *Primo Levi*, Vintage, London, 2003 [2002].

#### **D. OTRAS OBRAS**

- Adorno, Theodor W, *Consignas*, traducción de Ramón Bilbao, Buenos Aires, Amorrortu, 2003 [1969], 2ª reimpresión.
- Adorno, Theodor W, *Minima Moralia: Reflexiones desde la vida dañada*, traducción de Joaquín Chamorro Melke, Akal, Madrid, 2004 [1951].
- Adorno, Theodor W, y Horkheimer, Max, *La dialéctica de la Ilustración*, traducción de Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 1994 [1969].
- Adorno, Theodor W., *Ensayos sobre la propaganda fascista: Psicoanálisis del antisemitismo*, Voces y culturas, traducción de E. Giordano, M. Cánovas, W. Galán, A. Kovacsics, Barcelona, 2003 [1972, 1977, 1986].
- Agamben, Giorgio, *Categoria italiane: studio di poetica e di letteratura*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta: Comentario a la carta a los Romanos*, traducción de Antonio Piñero, Trotta, Madrid, 2006 [2000].
- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*, traducción de

- Antonio Gimeno Cuspinera Valencia, Pre-Textos, 1998 [1995], 2ª reimpresión del 2006.
- Agamben, Giorgio, *La comunidad que viene*, traducción de Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 1996 [1990].
- Agamben, Giorgio, *Lo abierto: el hombre y el animal*, traducción de Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2005 [2002].
- Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, traducción de Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2000 [1999].
- Agamben, Giorgio, *Medios sin fin: Notas sobre la política*, traducción de Antonio Gimeno Cuspinera, Anagrama, Barcelona, 2001 [1996].
- Agamben, Giorgio, *Signatura rerum: Sobre el método*, traducción de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso, Anagrama, Barcelona, 2010 [2008].
- Agostini, Francesco; Vandone, Luca; *Diritti negati: Le leggi razziali dell'Italia fascista*, Modern Publishing House, Firenze, 2010.
- Aguilar, Héctor Orestes (ed.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, (selección de textos), Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Altuna, Belén, *Una historia moral del rostro*, Pre-Textos, Valencia, 2010.
- Aly, G., *La utopía nazi: Cómo Hitler compró a los alemanes*, traducción de Juanmari Madariaga, Crítica, Barcelona, 2008 [2005].
- Améry, Jean, *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*, traducción de Marisa Siguán Boehmer y Edurado Aznar Anglés, Pre-Textos, Valencia, 1999 [1976].
- Améry, Jean, *Más allá de la culpa y de la expiación: Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, traducción de Enrique Ocaña, Valencia, Pre-Textos, 2004 [1977], 2ª edición.
- Anders, Günther, *La obsolescencia del hombre*, traducción del alemán de Josep Monter Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2011 [2002].
- Antelme, Robert, *La especie humana*, traducción del francés de Trinidad Richelet, Arena Libros, Madrid, 2001 [1957].
- Arendt, Hannah *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*, traducción de Carlos Ribalta, Lumen, Barcelona, 1999 [1963].
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1993 [1958], Paidós, Barcelona, 1993.
- Arendt, Hannah, *La tradición oculta*, traducción de R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez, Paidós, Barcelona, 2004 [2000].
- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo* (3 vol.), traducción de Guillermo Solana, Alianza, Madrid, 1987 [1951, 1958].
- Arendt, Hannah, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, traducción de Miguel Candel, Paidós, Barcelona, 2005 [1978].
- Arendt, Hannah, *Essays in Understanding, 1930-1954*, Schocken Books, New York, 1994.
- Arendt, Hannah, *Responsabilidad y juicio*, traducción de Miguel Candel y Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 2007 [2003].
- Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, traducción de Pedro Bravo, Alianza, Madrid,

- 2004 [1963, 1965].
- Art, David, *The Politics of the Nazi Past in Germany and Austria*, Cambridge U.P. New York, 2006.
- Arteta, Aurelio, *El mal consentido: la complicidad del espectador indiferente*, Alianza, Madrid, 2010.
- Arteta, Aurelio, *La compasión: Apología de una virtud bajo sospecha*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1996.
- Aschheim, Steven E., *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 2001.
- Auerbach, Erich, *Figura*, traducción del alemán de Yolanda García Hernández y Julio A. Pardos, Trotta, Madrid, 1998 [1967].
- Baer, Alejandro, *Holocausto. Recuerdo y representación*, Losada, Madrid, 2006.
- Banti, Alberto Mario, *Il Risorgimento italiano*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
- Bárcena, Fernando, *La esfinge muda: el aprendizaje del dolor después de Auschwitz*, Anthropos, Barcelona, 2001.
- Bartov, Omer, *Germany's War and the Holocaust: Disputed Histories*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2003.
- Bartov, Omer, *Hitler's Army. Soldiers, Nazis and War in the Third Reich*, Oxford University Press, Oxford - New York, 1992 [1991].
- Bartov, Omer, *Mirrors of Destruction: War, Genocide and Modern Identity*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2002.
- Bartov, Omer, *The Eastern Front 1941-1945, German Troops and the Barbarisation of Warfare*, Palgrave, New York, 2001 [1985], 2ª ed.
- Basaglia, Franco (a cargo de), *Che cos'è la psichiatria?*, Baldini & Castoldi, Milano, 1997.
- Bassani, Giorgio, *Cinque storie ferraresi*, Feltrinelli, Milano, 2012 [1956].
- Bassani, Giorgio, *El jardín de los Finzi-Contini*, traducción de Carlos Manzano, Tusquets, Barcelona, 2007 [1962].
- Bathrick, David; Prager, Brad; Richardson, Michael D. (eds.), *Visualizing the Holocaust: Documents, Aesthetics, Memory*, Camden House, Rochester, New York, 2012 [2008].
- Battacchi, Marco W., *Vergogna e senso di colpa in psicologia e letteratura*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.
- Bauman, Zygmunt, *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge, Oxford, UK, 1991.
- Bauman, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*, traducción de Ana Mendoza, Sequitur, Madrid, 2006 [1989], 3ª ed.
- Belpoliti, Marco - Cortellessa, Andrea, *Da una tregua all' altra*, Chiarelettere, Milano, 2010.
- Beltrán, M., Mardones, J.M., Mate, Reyes (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Riopiedras, Barcelona, 1998.
- Benedict, Ruth, *El crisantemo y la espada: Patronos de la cultura japonesa*, traducción de Javier Alfaya, Alianza, Madrid, 2011 [1946], 3ª ed.
- Benjamin, Walter, *Iluminaciones IV: Para una crítica de la violencia y otros*



- ensayos*, traducción de Roberto Blatt Taurus, Madrid, 1991, 1998 [1972,1977].
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, introducción y traducción de Bolívar Echevarría, Universidad Autónoma de la ciudad de México, México D.F., 2008.
- Bermejo Barrera, José Carlos, “Edipo, Kant y P. Levi: una reflexión sobre la autonomía de la voluntad”, en [dialnet.uniroja.es/descarga/articulo/625737.pdf](http://dialnet.uniroja.es/descarga/articulo/625737.pdf).
- Bernstein, Richard J., *El mal radical: una indagación filosófica*, traducción de Marcelo G. Burello, Lilmod, Buenos Aires, 2005 [2002].
- Bernstein, Richard J., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, Cambridge, UK, 1996.
- Bettelheim, Bruno, *El corazón bien informado: La autonomía en la sociedad de masas*, traducción de Carlos Valdés, Fondo de Cultura Económica, México, 1973 [1960].
- Bettelheim, Bruno, *Surviving and Other Essays*, Vintage Books, Random House, New York, 1980.
- Bidussa, David, *Il mito del bravo italiano*, Il Saggiatore, Milano, 1994.
- Bidussa, David, *L'era della postmemoria*, Massetti Rodella Editori, Brescia, 2012.
- Bidussa, David, *Dopo l'ultimo testimone*, Einaudi, Torino, 2010.
- Bilbeny, Norbert, *Kant y el tribunal de la conciencia*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- Birulés, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007.
- Bloom, Solomon F., “Dictator of the Lodz Ghetto. The Strange History of Mordechai Chaim Rumkowski”, *Commentary*, December, 1948.
- Bloxham, Donald y Kushner, Tony, *The Holocaust: Critical Historical Approaches*, Manchester University Press, Manchester - New York, 2005.
- Boecio, *La consolación de la filosofía*, traducción de Pedro Rodríguez Santidrián, Alianza, Madrid, 2010.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*, traducción de Neville Horton Smith, Collier Books, Macmillan Publishing Company, New York, 1986 [1949].
- Borowski, Tadeusz, *Nuestro hogar es Auschwitz*, traducción de Katarzyna Olszewska Sonnenberg y Sergio Trigán, Alba Editorial, Barcelona, 2004.
- Browning, Christopher, *Aquellos hombres grises: El Batallón 101 y la Solución Final en Polonia*, traducción de Montse Batista, Edhasa, Barcelona, 2002.
- Buber-Neumann, Margarete, *Under Two Dictators: Prisoner of Stalin and Hitler*, traducción de Edgward Fitzgerald, Pimlico, London, 2009 [1949].
- Burkert, Walter, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, -London, 1998.
- Burleigh, Michael, *Ethics and Extermination*, Cambridge U.P., Cambridge, 1997.
- Cairns, Douglas L., *Aidós*, Clarendon Press, Oxford, 2002 [1993].
- Caleffi, Piero- Steiner, Albe, *Pensaci, uomo!*, Feltrinelli, Milano, 2012 [1960], 2ª ed.
- Caleffi, Piero, *Si fa presto a dire fame*, Mursia, Milano, 1968.
- Calvino, Italo, *El sendero de los nidos de araña*, traducción de Aurora Bernárdez, RBA Editores, Barcelona, 1994 [1964,1947].

- Caracciolo, Nicola, *Uncertain Refuge: Italy and the Jews During the Holocaust*, traducción del italiano de Florette Rechnitz Koffler & Richard Koffler, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1995 [1986].
- Card, Claudia, *The Atrocity Paradigm*, Oxford University Press, New York, 2002.
- Cargas, Harry James (ed.), *Problems Unique to the Holocaust*, the University Press of Kentucky, Kentucky, 1999.
- Caruth, Cathy (ed.), *Explorations in Memory*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1995.
- Caruth, Cathy, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, the Johns Hopkins University Press, Baltimore & London, 1996.
- Casanellas, Isabel i Doltra, Marta (eds.), *Art i Filosofia*, La Busca, Barcelona, 2011.
- Cavani, Liliana, *Il portiere di notte*, Einaudi, Torino, 1974.
- Cicerón, *Catón el viejo y Lelio o De la amistad*, traducción de Vicente López Soto, Juventud, 1982.
- Clendinnen, Inga, *Reading The Holocaust*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2006.
- Cohen, Hermann, *El prójimo*, traducción del alemán de José Andrés Ancona Quiroz, Anthropos, Barcelona, 2004.
- Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, traducción del alemán de José Andrés Ancona Quiroz, Anthropos, Barcelona, 2004.
- Cohn Sherbok, D., *God and Holocaust*, Garcewing Fowler Wrigt Books, Herefordshire, 1996.
- Cohn Sherbok, D., *Holocaust Theology: A Reader*, Esterst, 2002.
- Coleridge, S. T. , *Balada del viejo marinero y otros poemas*, traducción de J. María Martín Triana, Visor, Madrid, 2007.
- Collotti, Enzo, *Il fascismo e gli ebrei*, Laterza, Roma-Bari, 2008 [2003], 3ª ed.
- Compagnon, Antoine, *Los antimodernos*, traducción de Manuel Arranz, Acantilado, Barcelona, 2007 [2005].
- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía. 7. De Wolff a Kant*, traducción de Ana Doménech, Ariel, Barcelona, 1981 [1960].
- Crespo, Ángel, *Dante y su obra*, El Acantilado, Barcelona, 1999.
- Cru, Jean Norton, *Sulla testimonianza: Processo alla Grande Guerra*, traducción del original francés de Cristiano Casalini, Medusa, Limano, 2012 [1930].
- Curtius, Ernst Robert, *Literatura europea y Edad Media latina*, traducción de Margit Frenk y Antonio Alatorre, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1955.
- Dante Alighieri, *Divina Comedia*, traducción de Luís Martínez de Merlo, Cátedra, Madrid, 1998, 4ª ed.
- De Felice, Renzo, *Rosso e Nero*, Baldini&Castoldi, Milano, 1995.
- De Felice, Renzo, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, 1993, [1961], 9ª ed. ampliada.
- De Grazia, Victoria - Luzzatto, Sergio (a cargo de), *Dizionario del fascismo* (2 volúmenes), Einaudi, Torino, 2003.
- De la Durantaye, Leland, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford

- University Press, Stanford, California, 2009.
- De Maistre, *The Executioner*, traducción de Richard A. Lebrun, Penguin Books, London, 2009.
- Deaglio, Enrico, *La banalità del bene: Storia di Giorgio Perlasca*, Feltrinelli, Milano, 2009
- Dean, Carolyn J., *The Fragility of Empathy after the Holocaust*, Cornell University Press, New York-London, 2004.
- Del Boca, Angelo, *Italiani, brava gente?*, Neri Pozza Editore, 2011 [2005], 5ª ed.
- Dell’Era, Tomasso, “Scienza, politica e propaganda. Il manifesto del razzismo italiano: storiografía e nuovi documenti”;  
en <http://eprints.sifp.it/25/1/DELL%27ERA.html>.
- Dell’Era, Tomasso, “Razzismo e antisemitismo nella costruzione della nazione. Analisi concettuale delle quattro principales interpretazioni storiografiche sul caso italiano”. <http://www.scribd.com/doc/184681309/1/Ipotesi-sul-moderno-paradigma-antiebraico>.
- Des Pres, Terrence, *The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps*, Oxford University Press, Oxford - New York - Toronto, Melbourne, 1980.
- Dickinson, D.Colby, *Agamben and Theology*, T&T Clark, London, 2011.
- Didi-Huberman, Georges, *Imágenes pese a todo: Memoria visual del Holocausto*, Paidós, Barcelona, 2004 [2003].
- Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, traducción de María Araujo, Alianza, Madrid, 1986 [1951], 3ª edición.
- Donaggio, Enrico, *Che male c’è. Indifferenza e atrocità tra Auschwitz e i nostri giorni*, L’ancora del mediterraneo, Napoli, 2005.
- Dostoievsky, Fiódor, *Crimen y castigo*, traducción de Isabel Vicente, Cátedra, Madrid, 1999, 3ª ed.
- Dostoievsky, Fiódor, *Los hermanos Karamázov*, traducción de Augusto Vidal, Cátedra, Madrid, 1998, 4ª ed.
- Dostoievsky, Fiodor, *Memorias de la casa muerta*, traducción de Jesús García Gabaldón y Fernando Otero Macías, Alba Editorial, Barcelona, 2007, 2ª ed.
- Eaglestone, Robert and Langford, Barry (editors), *Teaching Holocaust Literature and Film*, Palgrave Macmillan, Hampshire, New York, 2008.
- Eaglestone, Robert, *The Holocaust and the Postmodern*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2004.
- Epstein, Leslie, *King of the Jews*, Handsel Books, New York, (2003) [1979].
- Esposito, Roberto, *Bios: Biopolítica y filosofía*, traducción de Carlo R. Molinari Marotto, Amorrortu, Buenos Aires - Madrid, 2006 [2004].
- Esposito, Roberto, *Tercera persona: Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, traducción de Carlo R. Molinari Marotto, Amorrortu editores, Buenos Aires – Madrid, 2009 [2007].
- Estrada, Juan Antonio, *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid, 1997.
- Fackenheim, Emil L., *La presencia de Dios en la historia*, traducción de Leonardo Rodríguez Duplá, Sígueme, Salamanca, 2002 [1997].

- Fackenheim, Emil, *Reparar el mundo*, traducción de Tania Checchi González, Sígueme, Salamanca, 2008 [1982].
- Falconer, Rachel, *Hell in Contemporary Literature: Western Descent Narratives since 1945*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.
- Feierstein, Daniel, *El genocidio como práctica social*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2007.
- Felman, Shoshana - Laub, Dori, *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, Routledge, New York & London, 1992.
- Foa, Anna, *Ebrei in Europa: Dalla peste nera all'Emancipazione*, Laterza, Roma-Bari, 2008 [2001].
- Focardi, Filippo, *Il cattivo tedesco e il bravo italiano: La rimozione delle colpe della seconda guerra mondiale*, Laterza, Roma-Bari, 2013.
- Focardi, Filippo, *La guerra della memoria: La Resistenza nel dibattito politico italiano dal 1945 a oggi*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- Foot, John, *Italy's Divided Memory*, Palgrave Macmillan, New York, 2009.
- Forges, J.-François, *Educar contra Auschwitz*, traducción de Juan Carlos Moreno Romo, Anthropos, Barcelona, 2006 [1997].
- Forti, Simona, *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, traducción de María Pons Irazazábal, Herder, Barcelona, 2008 [2001].
- Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, traducción de Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires-Madrid-México, 1976 [1964], 2ª ed.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guinazú, Siglo XXI, Madrid, 1987 [1976], 14ª ed.
- Frankl, Victor, *El hombre en busca de sentido*, versión castellana de DIORKI, Herder, Barcelona, 1996 [1946, 1959, 1962], 18ª ed.
- Frankl, Victor, *Sincronización en Birkenwald*, traducción de Anna Schulz, Herder, Barcelona, 2013.
- Freud, Sigmund; Ferenczi, Sandor; Abraham, Karl; *Sur les névroses de guerre*, traducción del alemán de Olivier Mannoni, Ilse Barande, Judith Dupont & Myriam Viliker, Payot & Rivages, Paris, 2010.
- Friedländer, Saul (ed.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*, Harvard University Press, Harvard, Massachusetts-London, 1992.
- Friedländer, Saul, *L'ambiguità del bene: Il caso del nazista pentito Kurt Gerstein*, traducción del francés de María Teresa Lanza, Mondadori, 2002.
- Friedländer, Saul, *The Years of Persecution: Nazi Germany and the Jews: 1933-1945*, Phoenix, 2007 [1997].
- Fritzsche, Peter, *Vida y muerte en el tercer Reich*, traducción de Luís Noriega, Crítica, Barcelona, 2009 [2008].
- Furet, François – Nolte, Ernst, *Fascismo y comunismo*, traducción de Esther Benítez y Arturo Parada, Alianza, Madrid, 1999.
- Fussell, Paul, *La gran guerra y la memoria moderna*, Península, traducción de Javier Alfaya, Turner Publicaciones, Madrid, 2006 [1975].

- Galcerà, David, *Holocausto y Filosofía: Educar contra la barbarie*, Objeto Perdido, Mallorca, 2011.
- Galimi, Valeria, “«Sotto gli occhi di tutti». La società italiana di fronte alla Shoah”, Marcelo Flores et al. (a cargo de), *Storia della Shoah in Italia: vicende, memorie, rappresentazioni*, UTET, Torino, 2010
- Galindo, Alfonso, *Política y mesianismo: Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
- Galli della Loggia, Ernesto, “Il due compromessi sull’ olocausto ebreo”, *La stampa* , 21 de enero de 1987.
- Galli Della Loggia, Ernesto, *La morte della patria*, Laterza, Roma-Bari, 1996.
- García Gual, Carlos, *Enigmático Edipo: mito y tragedia*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2012.
- García Moreno, Francisco, “El concepto de dignidad como categoría existencial. Un recorrido del concepto a lo largo de la Hª de la Filosofía”, *El Búho*, Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía.
- Gentile, E. ; Innenghi, M.; Pavone, C.; Castronovo, V. ; Revelli, M.; Vidotto, V.; Lupo, S.; Diamanti, I.; *Novecento italiano*, Laterza, Roma - Bari, 2011.
- Gentile, Emilio, *Fascismo: historia e interpretación*, traducción de Carmen Domínguez Gutiérrez, Alianza, Madrid, 2004.
- Gentile, Emilio, *Il culto del littorio*, Laterza, Roma-Bari, 2009 [2001], 6ª ed.
- Gentile, Emilio, *L’Apocalisse dellà modernità: La Grande Guerra per l’uomo novo*, Mondadori, Milano, 2008.
- Gibelli, Antonio, *L’officina della guerra: La grande Guerra e le trasformazioni del mondo mentale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, 3ª ed.
- Ginzburg, Natalia, *Las pequeñas virtudes*, traducción de Celia Filipetto, Acantilado, Barcelona, 2002 [1962].
- Glowacka, Dorota, *Disappearing Traces: Holocaust Testimonials, Ethics and Aesthetics*, University of Washington Press, Seattle and London, 2012.
- Goffman, Erwin, *Asylums*, Penguin Books, London, 1991 [1961].
- Goffman, Erwin, *Stigma*, Penguin Books, London, 1991 [1963].
- Goldensohn, Leon, *Las entrevistas de Núremberg*, edición e introducción de Robert Gellately, Taurus, Madrid, 2005 [2004], 2ª ed.
- Goldhagen, Daniel Jonah, *Los verdugos voluntarios de Hitler: Los alemanes corrientes y el Holocausto*, traducción de Jordi Fibla, Taurus, Madrid, 1997 [1996].
- González Calleja, Eduardo, *Memoria e historia: Vademécum de conceptos y debates fundamentales*, Catarata, Madrid, 2013.
- González García, José M., *La diosa Fortuna: Metamorfosis de una metáfora política*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2006.
- González García, José M., *Metáforas del poder*, Alianza, Madrid, 1998.
- Gordon, Robert S. C., *The Holocaust in Italian Culture, 1944-2010*, Stanford University Press, Stanford, California, 2012.
- Gradowski, Zalmen, *En el corazón del infierno*, edición de Philippe Mesnard y Carlo Saletti, traducción de Varda Fizsbein y Juan Carlos Moreno Romo,

- Anthropos, Barcelona, 2008.
- Grass, Günter, *Escribir después de Auschwitz*, traducción de Miguel Sáenz, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999.
- Gregor, Brian - Zimmermann, Jens (eds.), *Bonhoeffer and Continental Thought: Cruciform Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2009.
- Griffin, Roger, *Modernism and Fascism: The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, Palgrave Macmillan, London, New York, 2007.
- Gutmann, Annie (ed.), *Résister et vivre: Au croisement des disciplines et des cultures*, Ophrys, Paris, 2010,
- Hearder, Harry, *Breve historia de Italia*, traducción de Borja García Berceo, Alianza, Madrid, 2003 [2001].
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Heidegger, Martin, *Parménides*, traducción de Manuel Carbonell, Quaderns Crema, Barcelona, 2005.
- Heidelberg-Leonard, Irène, *The Philosopher of Auschwitz: Jean Améry and Living with the Holocaust*, I.B. Tauris, London-New York, 2010.
- Hilberg, Raul, *Perpetrators, Victims, Bystanders: The Jewish Catastrophe 1933-1945*, Harper Collins Publishers, New York, 1992.
- Hines, Rachel E., "The Great Delusion: Chiam Rumkowski's Attempt to Save the Jews of Lodz", en *The Concord Review Inc.* 2002.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, vol. 1, traducción de M. Sánchez Sarto, Sarpe, Madrid.
- Höess, Rudolf, *Commandant of Auschwitz*, traducción de Constantine FitzGibbon y Joachim Neugroschel (éste último de la introducción de Primo Levi de 1985), Phoneix, London, 2000 [1951].
- Huber, Gérard, *Mala: Une femme juive héroïque dans le camp d'Auschwitz-Birkenau*, Éditions du Rocher, Monaco, 2006.
- Hunt, Lynn, *La invención de los derechos humanos*, traducción de Jordi Beltrán, Tusquets, Barcelona, 2009 [2007].
- Jaspers, Karl, *El problema de la culpa*, traducción de Román Gutiérrez Cuatango, Paidós, Barcelona, 1998 [1946].
- Jiménez Burillo, Florencio, *L'holocaust nazi*, UOC, Barcelona, 2005.
- Jünger, Ernst, *Storm of Steel*, traducción del alemán de Michael Hofmann, Penguin Books, 2004 [1920, 1961].
- Kafka, Frank, *El castillo*, Cátedra, traducción de Tina de Alarcón, Madrid, 1998.
- Kafka, Frank, *El proceso*, traducción de Tina de Alarcón, Cátedra, Madrid, 1997.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, 3ª ed.
- Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, traducción de José Gaos, Alianza, Madrid, 1991.
- Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*, traducción de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid, Buenos Aires, 1989.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, traducción de

- Luís Martínez de Velasco, Espasa Calpe, Madrid, 1990, 9ª edición.
- Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1989.
- Kant, Immanuel, *Pedagogía*, traducción de Lorenzo Luzuriaga y José Luís Pascual, Akal, Madrid 2013 [1983], 4ª ed.
- Kant, Immanuel, *Scritti sui terremoti*, a cargo de Maurizio Barletta, Robin, Roma, 2012.
- Kant, Immanuel, *Teoría y Práctica*, traducción de M. Francisco López y de Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 2006 [1986], 4ª ed.
- Kaufmann, Walter, *Tragedia y filosofía*, traducción de Salvador Oliva, Seix Barral, Barcelona-Caracas-México, 1978.
- Kershaw, Ian, *Hitler, the Germans and the Final Solution*, Yad Vashem, Jerusalem, Yale University Press, New Haven & London, 2008.
- Kershaw, Ian, *Hitler: 1936-1945. Némesis*, traducción del inglés de José Manuel Álvares Flórez, Península, Barcelona, 2000.
- Kershaw, Ian, *The Hitler Myth: Image and Reality in the Third Reich*, Oxford University Press, Oxford, 2001 [1987].
- Kertész, Imre, *Kaddish por un hijo no nacido*, traducción de A. Kovacsics, Acantilado, Barcelona, 2001.
- Kertész, Imre, *Sin destino*, traducción de Judit Xantus, Acantilado, Barcelona, 2001.
- Kertész, Imre, *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*, traducción de Adan Kovacsics, Herder, Barcelona, 1998.
- Klemperer, Victor, *The Language of the Third Reich*, traducción del alemán de Martin Brady, Continuum, London - New York, 2006 [1957].
- Knowlton, James & Cates, Truett, *Forever in the Shadow of Hitler?*, Humanities Press International, Inc., New Jersey, 1993.
- Kogon, Eugen, *The Theory and Practice of Hell*, traducción del alemán de Heinz Norden, Farrar, Starus and Giroux, New York, 2006 [1946].
- Kolitz, Zvi, *Iosl Rákover habla a Dios*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1998 [1985].
- Koonz, Claudia, *The Nazi Conscience*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 2001.
- Koselleck, Reinhart, *Aceleración, prognosis y secularización*, traducción de Faustino Oncina Coves, Pre-Textos, València, 2003 [2000].
- LaCapra, Dominick, *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, traducción de Teresa Arijón, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006 [2004].
- LaCapra, Dominick, *History and its Limits: Human, Animal, Violence*, Cornell University Press, Ithaca, New York, and London, 2009.
- LaCapra, Dominick, *History and Memory after Auschwitz*, Cornell University Press, New York, 1998.
- LaCapra, Dominick, *Writing History, Writing Trauma*, The John Hopkins University Press, Baltimore and London, 2001.

- Laks, Simon, *Melodías de Auschwitz*, traducción del polaco de Xavier Farré Vidal, Arena Libros, Madrid, 2008, [1979], 2ª ed.
- Langbein, Hermann, *Uomini ad Auschwitz: Storia del più famigerato campo di sterminio nazista*, traducción del alemán de Daniela Ambroset Mursia, Milano, 1984 [1972].
- Langer, Lawrence L., *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*, Yale University Press, New Haven and London, 1991.
- Lanzmann, Claude et al., *Au sujet de Shoah*, Éditions Belin, Paris, 1990.
- Lanzmann, Claude, *Alguien vivo pasa*, traducción de Luisa Etxenike, Arena Libros, Madrid, 2005.
- Lanzmann, Claude, *Shoah*, traducción de Federico de Carlos Otto, Arena Libros, Madrid, 2003 [1985].
- Leibniz, G.W. /I. Kant, *Escritos sobre teodicea*, El llamp, Barcelona, 1991. Comentarios y traducción de Gonçal Mayos.
- Leibniz, G.W., *Compendio de la controversia de la teodicea*, traducción de Rogelio Rovira, Ediciones Encuentro, Madrid, 2001.
- Leibniz, G.W., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Tecnos, Madrid, 1990.
- Lengyel, Olga, *Five Chimneys*, Academy Chicago Publishers, 1995 [1947].
- Leopardi, Giacomo, *Cantos*, traducción de Diego Navarro, Orbis, Barcelona, 1988.
- Lerner, Paul, *Hysterical Man: War, Psychiatry, and the Politics of Trauma in Germany, 1890-1930*, Cornell University Press, New York – London, 2003.
- Levi Della Torre, Stefano, *Zone di turbolenza*, Feltrinelli, Milán, 2004 [2003], 2ª ed.
- Levinas, Emmanuel, *De la evasión*, traducción de Isidro Herrera, Arena Libros, Madrid, 1999 [1935], con introducción y notas de J. Rolland.
- Levinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, traducción de Jesús María Ayuso Díez, La balsa de la Medusa, Madrid, 2000 [1982], 2ª ed.
- Leys, Ruth, *From Guilt to Shame: Auschwitz and After*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2007.
- Leys, Ruth, *Trauma: A Genealogy*, University of Chicago Press, Chicago and London, 2000.
- Lichtner, Giacomo, *Film and the Shoah in France and Italy*, Vallentine Mitchell, London-Portland, Oregon, 2008.
- Lifton, Robert Jay, *Death in Life: The Survivors of Hiroshima*, Penguin Books, London, 1971 [1967].
- Lifton, Robert Jay, *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*, Basic Books, Perseus Books Grups, United States, 1986, 2000.
- Lindemann, Albert S., *Anti-Semitism before the Holocaust*, Pearson Education, Harlow, England, 2000.
- Liucci, Raffaele, *La tentazione della “casa in collina”. Il disimpegno degli intellettuali nella guerra civile italiana (1943-1945)*, Unicopli, Milano, 1999.
- Llovet, Jordi, *L'amistat*, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, Barcelona, 2009.
- Lloyd-Jones, H. - Wilson, N. G. , *Sophoclis Fabulae*, Oxford Classical Texts,



- Oxford, 1990.
- Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, traducción de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1990, 2008, 5ª reimpresión.
- London, Jack, *La llamada de la naturaleza, Bâtard*, traducción de Begoña Gárate Ayastury, Alianza, Madrid, 2008.
- Lorenz, Konrad, *Cuando el hombre encontró al perro*, traducción de Ramón Ibero, Tusquets, 2010 [1975], 4ª ed.
- Lorenz, Konrad, *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*, traducción de José Aníbal Campos, RBA Libros, Barcelona, 2011 [1973].
- Lorenz, Konrad, *Sobre la agresión: El pretendido mal*, traducción de Félix Blanco revisada por Armando Suárez, Siglo XXI de España, Madrid, 2005 [1963], 8ª ed.
- Lozano, Álvaro, *Mussolini y el fascismo italiano*, Marcial Pons, Madrid, 2012.
- Lozano, Álvaro, *Anatomía del Tercer Reich*, Melusina, Barcelona, 2012.
- Lytard, Jean-François, *La diferencia*, traducción de A. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1988 [1984].
- Magris, Claudio, *Utopía y desencanto*, traducción de J.A. González Sainz, Anagrama, Barcelona, 2001 [1999].
- Mann, Michael, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*, Cambridge University Press, New York, 2005.
- Mantegazza, Raffaele, *El olor del humo: Auschwitz y la pedagogía del exterminio*, Anthropos, Barcelona, 2006.
- Manzoni, Alessandro, *Los novios*, edición y traducción de María Nieves Muñiz, Alianza, Madrid, 2009, 4ª ed.
- Manzoni, Alessandro, *Storia della Colonna Infame*, Feltrinelli, Milan, 2008.
- Maquiavelo, Nicolas, *El Príncipe*, Sarpe, Madrid, 1983.
- Marai, Sandor, *Confesiones de un burgués*, traducción de Judit Xantus, Salamandra, Barcelona, 2007.
- Marai, Sandor, *¡Tierra, Tierra!*, traducción de Judit Xantus, Salamandra, Barcelona, 2006.
- Marrone, Gaetana, *The Gaze and the Labyrinth: The Cinema of Lilana Cavani*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2000.
- Martínez Ortigosa, Iñaki, *La vergüenza de ser hombre: La crisis del humanismo en el siglo XX*, Tesis dirigida por Jaume Mascaró i Pons, Universitat de Barcelona, 2006.
- Mate, Reyes, “La posmemoria, *Con-ciencia social: anuario de didáctica de la geografía, de la historia y de las ciencias sociales*, 3127, N° 15, 2011.
- Mate, Reyes, *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la Modernidad*, Akal, Madrid, 2000.
- Mate, Reyes, *Heidegger y el judaísmo y Sobre la tolerancia compasiva*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- Mate, Reyes (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, Riopiedras, Barcelona, 2002.
- Mate, Reyes, *Luces en la ciudad democrática. Guía del buen ciudadano*, Pearson

- Alhambra, Madrid, 2007.
- Mate, Reyes, *Medianoche en la historia*, Trotta, Madrid, 2009.
- Mate, Reyes, *Memoria de Auschwitz. Memoria moral y política*, Trotta, Madrid, 2003.
- Mate, Reyes, *Memoria de Occidente: Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona, 1997.
- Mate, Reyes, *Por los campos de exterminio*, Anthropos, Barcelona, 2003.
- Mayorga, Juan, *Revolución conservadora y conservación revolucionaria: Política y memoria en Walter Benjamin*, Anthropos, Barcelona -Universidad Autónoma Metropolitana, México, Iztapalapa, México, 2003.
- Mayos, Gonçal, *La il·lustració*, UOC, Barcelona, 2006.
- McMahon, Darrin M., *Una historia de la felicidad*, traducción de Jesús Cuéllar y Victoria E. Gordo del Rey, Taurus, Madrid, 2006 [2005].
- Mèlich, J. C. *Ética de la compasión*, Herder, Barcelona, 2010.
- Mèlich, J.C., *Filosofía de la finitud*, Herder, Barcelona, 2002.
- Mèlich, J.C., *La ausencia del testimonio: ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*, Anthropos, Barcelona, 2001.
- Mèlich, J.C., *La lección de Auschwitz*, Herder, Barcelona, 2004.
- Melville, Herman, *Bartleby el escribiente*, en Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, José Luis Pardo, *Preferiría no hacerlo*, Pre-Textos, Valencia, 2005 [2000].
- Mesnard, Philippe - Kahan, Claudine, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Kimé, Paris, 2001.
- Mieli, Paolo, "Il Gulag fu prima di Auschwitz", *La stampa*, 21 de enero de 1987.
- Milgram, Stanley, *Obedience to Authority: An experimental view*, Harper Perennial Modern Thought, New York, 2009 [1974].
- Mill, John Stuart, *L'utilitarisme*, traducción de Josep Miquel Costa Ribas, Edicions 62, Barcelona, 2005.
- Moreno Feliu, Paz, *En el corazón de la zona gris: una lectura etnográfica de los campos de Auschwitz*, Trotta, Madrid, 2010.
- Morgan, Michael L., *Shame*, Routledge, New York and London, 2008.
- Mosse, George L., *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, traducción de Paola e Cristina Candela Giuntina, , Firenze, 1991.
- Mosse, George L., *La cultura europea del siglo XIX*, traducción de Jose Manuel Álvarez Flórez, Ariel, Barcelona, 2006 [1988].
- Mosse, George L., *La cultura europea del siglo XX*, traducción de Jose Manuel Álvarez Flórez, Ariel, Barcelona, 2006 [1988].
- Mosse, George L., *La nacionalización de las masas*, traducción de Jesús Cuéllar Menezo, Marcial Pons Historia, Madrid, 2005 [1975].
- Mosse, George L., *Le guerre mondiali: Dalla tragedia al mito dei caduti*, traducción de Giovanni Ferrara degli Uberti, Laterza, Milano, 2007 [1990], 3ª ed.
- Müller, Filip, *Eyewitness in Auschwitz*, Ivan R. Dee Publishers, Chicago, 1999 [1979].
- Nancy, Jean Luc, *L'impératif catégorique*, Flammarion, Paris, 1983.
- Ned Lebow, Richard; Kansteiner, Wulf; Fogu, Claudio (editors); *The Politics of*

- Memory in Postwar Europe*, Duke University Press, Durham and London, 2006.
- Neiman, Susan, *Evil in Modern Thought*, Princeton University Press, Princeton, 2002.
- Neiman, Susan, *Moral Clarity*, Vintage Books, London, 2011 [2009].
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1972, 16ª reimpresión del 1991.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1981, 6ª ed.
- Nolte, Ernst, *La guerra civil europea 1917-1945: Nazionalsocialismo e bolscevismo*, traducción del alemán de Francesco Coppellotti, Vera Bertolino, Giovanni Russo, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2008 [1987].
- Norris, Andrew (ed.), *Politics, Metaphysics and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Duke University Press, Durham and London, 2005.
- Nyiszli, Miklos, *Eyewitness in Auschwitz*, traducción de Tibère Kremer y Richard Seaver, Panther, London, 1962 [1960].
- Ocaña, Enrique, *Sobre el dolor*, Pre-Textos, València, 1997.
- Onfray, Michel, *El sueño de Eichmann*, traducción de Alcira Bixio Gedisa, Barcelona, 2009.
- Owen, Wilfred, *Poemas de guerra*, traducción de Gabriel Insauti, Acantilado, Barcelona, 2011.
- Panebianco, Angelo, “Il Tabù violato”, en el *Corriere della Sera*, 29 de septiembre del 2006.
- Panebianco, Angelo, “Il compromesso necessario”, *Corriere della Sera*, 13 de agosto del 2006;
- Papini, Giovanni, *El piloto ciego*, traducción de Paloma Alonso Alberti, Rey Lear, Madrid, 2009 [1909].
- Papini, Giovanni, *Palabras y sangre*, traducción de Paloma Alonso Alberti, Rey Lear, Madrid, 2010 [1912].
- Sofri, Adriano, “La zona grigia dove cade il tabù della tortura”, *La Repubblica*, 25 de septiembre del 2006.
- Pavese, Cesare, *La casa in collina*, Einaudi, Torino, 2008 [1948].
- Pavone, Claudio, *Una guerra civile: Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.
- Pawelczynska, Anna, *Values and Violence in Auschwitz: A sociological Analysis*, traducción del polaco de Catherine S. Leach, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1979 [1973].
- Pérez Triviño, José Luis, *Els judicis de Nuremberg*, UOC, Barcelona, 2006.
- Pisanty, Valentina, *Abusi di memoria: Negare, banalizzare, sacralizzare la Shoah*, Bruno Mondadori, Milano-Torino, 2012.
- Pisanty, Valentina, *La difesa della razza: Antologia 1938-1943*, Tascabili Bompiani, Milano, 2007.
- Planas, Rosa, *Literatura i Holocaust: aproximació a una escriptura de crisi*, Leonard Muntaner, Palma (Mallorca), 2006.
- Poggio, Pier Paolo, *Nazismo y revisionismo histórico*, traducción de Marta Malo de

- Molina Bodelón, Akal, Madrid, 2006 [1997].
- Poliakov, León, *Historia del antisemitismo: La Emancipación y la reacción racista*, traducción del francés de Elena Rotes, Muchnik Editores, Barcelona, 1985 [1968].
- Poliakov, Leon, *Historia del antisemitismo: La Europa suicida: 1870-1933*, traducción del francés de Jorge Semprún, Muchnik Editores, Barcelona, 1981 [1977].
- Polkinghorne, John, *Ciencia y teología: una introducción*, traducción del inglés de José Manuel Gonzalo-Gotor Perona, Sal Terrae, Santander, 2000 [1998].
- Presser, Jacob, *La noche de los girondinos*, traducción del holandés de Roberto Mansberger Amorós, Barril & Barral, Barcelona, 2010.
- Rassinier, Paul, *La mentira de Ulises*, traducción de Bernardo Gil Mugarza, Acervo, Barcelona, 1961.
- Rastier, François, *Ulises en Auschwitz: Primo Levi el sobreviviente*, traducción de Ana Nuño, Reverso Ediciones, Barcelona, 2005 [2004], .
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Harvard, Massachussets, 1971.
- Reid, Fiona, *Broken Man: Shell Shock, Treatment and Recovery in Britain 1914-30*, Continuum International Publishing Group, London-New York, 2011.
- Rivette, Jacques, “De l’abjection”, en *Les Cahiers du Cinéma*, junio de 1961.
- Rolland, Jacques, “Impotentia Iudicantis. Notes sur Primo Levi”, *Etudes*, 3864, avril, 1997, Paris.
- Rosen, Michael, *Dignity: Its History and Meaning*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 2012.
- Roudinesco, Élisabeth, *A vueltas con la cuestión judía*, Anagrama, traducción de Antonio-Prometeo Moya, Barcelona, 2011 [2009].
- Roudinesco, Élisabeth, *Nuestro lado oscuro*, traducción de Rosa Alapont, Anagrama, Barcelona, 2009 [2007].
- Rousseau, Jean Jacques, *Del contrato social*, traducción de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 1980, 2006, 4ª reimpresión.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio o de la educación*, traducción de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 2011, 3ª ed.
- Rousseau, Jean Jacques, *Profesión de fe del vicario saboyano*, traducción de Nuria Torruella y Rosa Rius e introducción de José Manuel Bermudo, Montesinos, Barcelona, 1984.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio o de la educación*, Alianza, Madrid, 2011, 3ª ed.
- Rousset, David, *El universo concentracionario*, traducción de Michel Mujica, Anthropos, Barcelona, 2004 [1965].
- Sala Rose, Rosa, *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*, Acantilado, Barcelona, 2003.
- Sarfatti, Michele, *Gli ebrei nell’Italia fascista*, Einaudi, Torino, 2007 [2000].
- Sassoon, Siegfried, *Contraataque*, traducción de Eva Gallud Jurado, El Desvelo Ediciones, Santander, 2011.
- Schlink, Bernhard, *El lector*, traducción de Joan Parra Contreras, Anagrama, Barcelona, 2000 [1995], 14ª edición.

- Schlink, Bernhard, *El regreso*, traducción de Rosa Pilar Blanco, Anagrama, Barcelona, 2008 [2006].
- Schlink, Bernhard, *Guilt about the Past*, Beautiful Books, London, 2010.
- Schlögel, Kart, *En el espacio leemos el tiempo*, Siruela, Madrid, 2007.
- Schwartz, Guri, *Ritrovare se stessi: Gli ebrei nell'Italia postfascista*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- Scoppola, Pietro, *25 Aprile, Liberazione*, Einaudi, Torino, 1995.
- Segalen, Martine, *Ritos y rituales contemporáneos*, traducción de Alicia Martorell Linares, Alianza, Madrid, 2005 [1988].
- Sémelin, Jacques, *Unarmed Against Hitler: Civilian Resistance in Europe, 1939-1943*, traducción del francés de Suzan Husserl-Kapit, Praeger, Connecticut, 1993 [1989].
- Sereny, Gitta, *Into that Darkness: An Examination of Conscience*, Vintage Books, Random House, New York, 1983 [1974].
- Sereny, Gitta, *The German Trauma: Experiences and Reflections 1938-2001*, Penguin Books, London, 2000.
- Serra, Bianca Guidetti, *Bianca la rossa*, Einaudi, Torino, 2009.
- Shakespeare, William, *Measure for Measure*, Cambridge University Press, Cambridge, UK., 2006 [1991].
- Shakespeare, William, *Medida por medida*, traducción de Ángel-Luis Pujante, Austral, Madrid, 2004.
- Sharpe, Matthew; Noonan, Murray; Freddi, Jason (eds.); *Trauma, History, Philosophy*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, UK, 2007.
- Shermner, Michael - Grobman, Alex, *Denying History: Who says Holocaust Never Happened and Why Do They Say It*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2009.
- Shklar, Judith, *Los rostros de la injusticia*, traducción de Alicia García Ruiz, Herder, Barcelona, 2010 [1990].
- Silber, John, "Kant at Auschwitz", *Proceeding of the Sixth International Kant Congress*, Gerhard Funke and Thomas Seebohm, Washington, DC., Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1991.
- Skinner, Burrhus F. , *Más allá de la libertad y la dignidad*, traducción del inglés de Juan José Coy, Salvat, Barcelona, 1987 [1971].
- Smith, Lyn, *Forgotten Voices of the Holocaust*, Ebury Press, London, 2006 [2005].
- Sófocles, *Tragedias*, Vol. 1, traducción de Ignacio Errandonea, Alma Mater, Madrid, 1984 [1959].
- Sofsky, Wolfgang, *The Order of Terror: The Concentration Camp*, traducido del alemán por William Templer, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1997 [1993].
- Sontag, Susan, *La enfermedad y sus metáforas, El sida y sus metáforas*, traducción de Mario Muchnik, revisión de Aurelio Major, Random House Mondadori, Barcelona, 2008 [1977,1978 y 1988, 1989].
- Steiner, George, *En el castillo de Barba Azul: Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, traducción de Alberto L. Budo, Gedisa, Barcelona, 1998 [1971].

- Taylor, Charles, *Las fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, traducción de Ana Lizón, Paidós, Barcelona, 2006 [1989].
- Ternon, Yves, *El estado criminal: Los genocidios en el siglo XX*, traducción de Rodrigo Rivera, Península, Barcelona, 1995.
- Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, traducción de Miguel Salazar, Paidós, Barcelona, 2000 [1995].
- Todorov, Tzvetan, *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, traducción de Manuel Serrat Crespo, Península, Barcelona, 2002.
- Todorov, Tzvetan, *Frente al límite*, traducción de Federico Álvarez, Paidós, Barcelona, 2007 [1991].
- Torner, Carles, *Shoah: Una pedagogia de la memòria*, Proa, Barcelona, 2002.
- Torralla, Francesc, *L'amistat*, Pagès Editors, Lleida, 2010 [2008], 3ª ed.
- Traverso, Enzo, *Els usos del passat. Historia, memòria, política*, traducción de Gustau Muñoz Veiga. Publicacions de la Universitat de València, València, 2005.
- Traverso, Enzo, *Los judíos y Alemania: "ensayos sobre la simbiosis judío-alemana"*, traducción de Isabel Sancho García Pre-Textos, Valencia, 2005.
- Traverso, Enzo, *A sangre y fuego: De la guerra civil europea (1914-1945)*, traducción de Miguel Ángel Petrecca, Publicacions Universitat de València, València, 2009 [2007].
- Traverso, Enzo, *El totalitarisme: Historia d'un debat*, traducción de Jordi Muñoz Mendoza, Universitat de València, València, 2002.
- Traverso, Enzo, *La historia desgarrada: Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, traducción de David Chiner, Herder, Barcelona, 2001.
- Traverso, Enzo, *La violencia nazi: una genealogía europea*, traducción de Beatriz Horrac y Martín Dupaus, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003 [2002].
- Treize, Thomas, *Witnessing Witnessing: On the Reception of Holocaust Survivor Testimony*, Fordham University Press, New York, 2013.
- Valcárcel, Amelia, *La memoria y el perdón*, Herder, Barcelona, 2010.
- Vernant, Jean-Pierre - Vidal-Naquet, Pierre, *Mito y tragedia en la Grecia antigua, I* Paidós, traducción de Mauro Armiño, Barcelona - Buenos Aires - México, 2002 [1972].
- Vernant, Jean-Pierre, *La muerte en los ojos: Figuras del Otro en la antigua Grecia*, traducción de Manuel Zadunaisky, Gedisa, Barcelona, 1996 [1985].
- Vice, Sue, *Shoah*, Palgrave Macmillan, London, 2011.
- Vidal, César, *La revisión del Holocausto*, Anaya y Mario Muchnik, Madrid, 1994.
- Vidal-Naquet, Pierre, *Les assassins de la mémoire*, La Découverte, Seuil, Paris, 1987.
- Vidal-Naquet, Pierre, *Les assassins de la mémoire*, La Découverte, Paris, 1987.
- Villar, Francisco, *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa*, Gredos, Madrid, 1991.
- Volf, Miroslav, *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids Michigan/Cambridge, U.K.
- Volkov, Shulamit, *Germans, Jews and Antisemites: Trials in Emancipation*,

- Cambridge, Cambridge University Press, New York, 2006.
- Voltaire, *Diccionario filosófico*, traducción de José Arean Fernández y Luis Martínez Drake, Akal, Madrid, 1985
- Voltaire-Rousseau, *En torno al mal y la desdicha*, edición y traducción de Alicia Villar, Alianza, Madrid, 1995,
- VV.AA., *Des voils sous la cendre*, Mémorial de la Shoah/ Calmann-Lévy, Paris, 2005.
- VV.AA., *Hannah Arendt, El legado de una mirada*, Sequitur, Buenos Aires, Ciudad México, Madrid, 2008.
- VV.AA., *Vigencia y seguridad de Auschwitz*, Revista *Anthropos*, nº 203, Barcelona, 2004.
- Weber, Max, *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, traducción de Joan Estruch, Edicions 62, Barcelona, 1982.
- Wiesel, Elie, *Trilogía de la noche*, traducción de Fina Warschaber, El Aleph Editores, Barcelona, 2008 [1958,1960,1961].
- Wiesenthal, Simon, *Los asesinos entre nosotros*, traducción de María Luisa Borrás, Noguer, Barcelona-Madrid, 1967.
- Wiesenthal, Simon, *Los límites del perdón*, traducción de Carlos Ossés Torrón, Paidós, Barcelona, 1998 [1969,1997].
- Wieviorka, Annette, *The Era of the Witness*, traducción del francés de Jared Stark, Cornell University Press, New York, 2006 [1998].
- Williams, Bernard, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley- Los Angeles- London, 2008 [1993].
- Winter, Jay, *Remembering War: The Great War Between Memory and History in the Twentieth Century*, Yale University Press, New Haven and London, 2006.
- Winter, Jay, *Sites of memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2010 [1995], 11ª reimpresión.
- Wistrich, Robert S., *Hitler and the Holocaust: How and Why Happened*, Phoenix Press, London, 2003.
- Witmann, Rebecca, *Beyond Justice: The Auschwitz Trial*, Harvard University Press, Massachusetts-London, 2005.
- Young – Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven & London, 2004.
- Zamora, José Antonio, *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid, 2004.
- Zimbardo, Philip, *The Lucifer Effect: How Good People Turn Evil*, Rider, London, 2009 [2007].
- Zizek, Slavoj, *¿Quién dijo totalitarismo?*, traducción de Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2002 [2001].
- Zweig, Stefan, *El mundo de ayer*, traducción de J. Fontcuberta y A. Orzeszek, Acantilado, Barcelona, 2007.

## PÁGINAS WEB

[www.yadvashem.org](http://www.yadvashem.org).

[www.primolevi.it](http://www.primolevi.it)

## PELÍCULAS Y SERIES

Cavani, Liliana, *Il portiere di notte*, Italia, 1974.

Comencini, Luigi, *Tutti a casa*, Italia, 1960.

Costa-Gavras, K., *Amen*, Francia, 2002.

Daldry, Stephen, *The Reader*, USA, 2008.

De Sica, Vittorio, *Il giardino die Finzi-Contini*, Italia, 1970.

Fresnadillo, Juan Carlos, *Intacto*, España, 2001.

Gansel, Dennis, *Die Welle*, Alemania, 2008.

Lanzmann, Claude, *Shoah*, Francia, 1985.

Lizzani, Carlo, *L'oro di Roma*, Italia, 1961.

Marvin J. Chomsky, *Holocausto*, USA, 1978.

Negrin, Alberto, *Perlasca: un eroe italiano*, Italia, 2002.

Nelson, Tim Blake, *The Grey Zone*, USA, 2002.

Ophuls, Marcel, *Le chagrin et la pitié*, Francia, 1971.

Pasolini, Pier Paolo, *Salò o le 120 giornate di Sodoma*, Italia, 1975.

Pontecorvo, Gillo, *Kapò*, Francia-Italia, 1960.

Resnais, Alain, *La Nuit et le brouillard*, Francia, 1956.

Rosi, Francesco, *La tregua*, Italia, 1997.

Rossellini, Roberto, *Il Generale della Rovere*, Italia, 1959.

Rossellini, Roberto, *Roma, città aperta*, Italia, 1945.

Spielberg, Steven, *Schindler's List*, USA, 1993.

Visocnti, Luchino, *La caduta degli dei*, Italia, 1969.

Wertmüller, Lina, *Pasqualino Settebellezze*, Italia-RFA, 1974.