

EL SILENCIO Y LA MEMORIA*

“¿CÓMO SE PUEDE TOCAR A SCHUBERT POR LA NOCHE, LEER A RILKE POR LA MAÑANA Y TORTURAR AL MEDIODÍA?”

JOAN-CARLES MÈLICH

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

Este artículo es una reflexión sobre la filosofía de la educación de George Steiner. Según este autor, la crisis de la educación occidental es fundamentalmente una crisis de memoria, y el vigor de la memoria sólo puede sostenerse allí donde hay silencio. Hoy, en la sociedad occidental este orden de silencio tiende a convertirse en un lujo. Así, después del gran Acontecimiento, «después de Auschwitz», la educación necesita del silencio y de la memoria para que el Holocausto no se repita, y para devolver la palabra a las víctimas de la Barbarie.

 171

Der Tod ist ein Meister aus Deutschland.

Paul Celan

En todo lo que escribo, toda mi enseñanza, mi pensamiento, giran alrededor de la catástrofe de Auschwitz.

George Steiner

Este trabajo es un estudio sobre la *filosofía de la educación* de George Steiner. La obra que tomamos como referencia fundamental es *En el castillo de Barba Azul* (1971), aunque lógicamente tendremos presente los demás libros de este autor, principalmente *Presencias reales* (1989)¹. ¿Por qué esta elección? En primer lugar,

*Este artículo reproduce una ponencia leída el día 30 de enero de 1998 en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

¹ Cito las obras de George Steiner por las siguientes ediciones y abreviaturas: *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Barcelona, Gedisa, 19922. (BA)

Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano, Barcelona, Gedisa, 1994. (LS)

porque respecto a *En el castillo de Barba Azul*, Steiner ha sostenido que es, tal vez, una de las cosas de las que se siente más orgulloso. Segundo, porque es, en esta obra, donde Steiner trata más intensamente de la cuestión de la relación entre *cultura, educación y barbarie*. Y finalmente, porque en este libro nuestro autor anticipa una de sus obsesiones fundamentales: la crisis de la educación en el mundo contemporáneo es una crisis de *memoria* y de *silencio*.

1. LA CRISIS DE LA PALABRA

¿Por qué las tradiciones humanistas y los modelos de conducta resultaron una barrera tan frágil contra la bestialidad política?

(George Steiner, BA, 48).

Recién llegado a Auschwitz, Primo Levi descubre qué es el infierno, y escribe:

*"Esto es el infierno. Hoy, en nuestro tiempo, el infierno debe ser así, una sala grande y vacía, y nosotros cansados teniendo que estar de pie, y hay un grifo que gotea y el agua no se puede beber, y esperamos algo realmente terrible y no sucede nada y sigue sin suceder nada. ¿Cómo vamos a pensar? No se puede pensar ya, es como estar ya muertos. Algunos se sientan en el suelo. El tiempo transcurre gota a gota."*²

172

El infierno es un mundo imposible hecho realidad. No hay "otro" en el infierno, no hay alteridad. El infierno parece que sólo está habitado por parásitos, por cosas, por objetos... La ley del campo de concentración dice: "Come tu pan y, si puedes, el de tu vecino"³. Todo lo que está alrededor de uno es, en el infierno, enemigo. O enemigo o rival, no hay "otro" en el infierno⁴. "Y en los andamios, en los trenes en maniobra, en las carreteras, en las excavaciones, en las oficinas, hombres y más hombres, esclavos y amos, y amos que son esclavos de ellos mismos; el miedo mueve a uno y el odio a los otros, toda otra fuerza calla. Todos son aquí ene-

Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?, Barcelona, Destino, 1992. (PR)
Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción, México, FCE, 1995. (DB)
Pasión intacta, Madrid, Siruela, 1997. (PI)

En diálogo con R. Jahanbegloo, Madrid, Anaya & Muchnik, 1994. (D)

² Levi, P. (1995): *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik, pág. 23.

³ Levi, P. (1995): *Si esto es un hombre*, ed. cit., pág. 167.

⁴ "El otro se ha retirado de lo encarnado dejando inciertos rastros profanos o un vacío que sigue resonando con la vibración de la partida" (PR, 277).

migos o rivales"⁵. No hay "otro" en la barbarie⁶. No hay ni diferencia ni alteridad.

Tampoco nadie pregunta en la barbarie. En Auschwitz no está permitido preguntar, no se puede preguntar ¿por qué?⁷, porque preguntar significa poder pensar que las cosas podrían ser de otro modo. Pero fuera de Auschwitz no hay nada. Auschwitz es todo el mundo, la totalidad, y la pregunta, la acción de preguntar, es la primera forma de cuestionar el "orden" establecido y presentar la diferencia, la exterioridad.

La "gramática de lo inhumano" permanece en silencio ante el Holocausto. Una gramática es "inhumana" si se encuentra incapacitada para nombrar lo absolutamente otro y para dismantelar los discursos del poder constituyente, para desenmascarar las formas totalitarias. La gramática es "inhumana" si es incapaz de sorprenderse ante el horror. Familiarizarse con el horror, convertir el horror en algo habitual, es una radical derrota humana⁸.

Todesfuge ("Fuga de muerte"), la poesía de Paul Celan favorita de Steiner (D, 88, 91, 92), ha nombrado el horror del infierno⁹. Es éste el poema del Holocausto¹⁰. La muerte, escribe Paul Celan, es un maestro (*Meister*) de Alemania. La muerte es, en la barbarie, la dueña y señora de la educación.

La *Shoah* es el "acontecimiento" sobre el que ya no es posible discutir, es el acontecimiento que irrumpe en la historia para cambiarla radicalmente. Nada volverá a ser como antes. No se puede racionalizar la Shoah. "El mundo de Auschwitz se encuentra fuera de la palabra y fuera de la razón" (LS, 166). La Shoah no es solamente irracional, sino antirrazonable (PI, 77).

En la obra de Steiner hay a mi juicio una pregunta clave que afecta a toda filosofía: "¿Cómo se puede tocar a Schubert por la noche, leer a Rilke por la mañana y torturar al mediodía?"

⁵ Levi, P. (1995): *Si esto es un hombre*, ed. cit., pág. 45.

⁶ Mate, R., (1997): *Memoria de Occidente*, Barcelona, Anthropos, pág. 21.

⁷ Levi, P. (1995): *Si esto es un hombre*, ed. cit., pág. 31.

⁸ "Entonces, por primera vez, nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre." (Levi, P. (1995): *Si esto es un hombre*, ed. cit., pág. 28).

⁹ Celan, P., (1996): *Amapola y memoria*, Madrid, Hyperión, págs. 78-81. Véase sobre Celan, Felstiner, J. (1995): "Paul Celan. Poet, Survivor, Jew, New Haven and London", *Yale University Press*, pág. 26.

¹⁰ O mejor de la *Shoah*, como gusta llamar a Steiner, aunque "Holocausto ha llegado a ser un término casi inevitable, pero es una bonita palabra griega que designa sacrificio solemne y festivo" (PI, 245).

Responder a esta pregunta es el gran reto de la filosofía después de Auschwitz. ¿Cómo el lenguaje puede hacer frente a lo inhumano, a la barbarie? Si la literatura, la filosofía, las humanidades... no pueden hacer nada para detener la barbarie, ¿para qué educar?

La crisis del lenguaje, su inhumanidad, viene provocada por el *monolingüismo*. Por un lado, el inglés americano domina el mundo; por otro, el icono del ordenador, el lenguaje de la estadística y la fórmula matemática¹¹. Con el lenguaje conceptual, con la gramática de la tecnología no se puede responder a la Grundfrage planteada por Steiner¹². ¿Qué posibilidades hay de que la inhumanidad política del siglo XX y la aparición de la sociedad hipertecnológica haya afectado al lenguaje? De dar respuesta a esta pregunta ya se ocupó Steiner en *Lenguaje y silencio*.

El lenguaje se ha deshumanizado. Quiere esto decir que la Palabra ha perdido parte de su "genio humano" (LS, 80). Parece que el lenguaje no quiere (o no puede) hablar del Holocausto. Pero, ¿cómo es posible hablar de [o contra] la barbarie, en el mismo lenguaje que expresó la Muerte? No se trata sólo de un lenguaje concreto, de una lengua, porque como Steiner advierte: el Holocausto no es un fenómeno puramente alemán (y por lo tanto la gramática de lo inhumano es extrapolable a cualquier lenguaje). ¿Puede el lenguaje después de la Shoah expresar la esperanza?

Lo que queda claro es que después del gran acontecimiento, después de *Auschwitz*, ya no es posible estudiar el lenguaje, la literatura, la filosofía, las humanidades... *como si no hubiera pasado nada*. El totalitarismo ha nacido en el corazón mismo de la civilización, ha socavado las raíces de la cultura occidental y nuestras concepciones del mundo. Si se puede leer o escribir "como si nada hubiera pasado", tampoco es posible, después de *Auschwitz*, *educar* como si *Auschwitz* no hubiera tenido lugar. Hay que leer y escribir de otro modo¹³. Una lengua que no sea capaz de combatir la barbarie se convierte en cómplice de ella; una gramática que entien-

¹¹ Véase Bell, D. (1989): *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, pág. 102.

¹² La expresión "gramática de lo inhumano" está tomada de un artículo que George Steiner publica en 1966, titulado "El silencio y el poeta", incluido en *Lenguaje y silencio*.

¹³ Leer a Esquilo o Shakespeare –menos aún "enseñarlos"– como si los textos, como si la autoridad de los textos en nuestra propia vida hubiera permanecido inmune a la historia reciente, es una forma sutil pero corrosiva de ignorancia. (LS, 16)

da el Holocausto es una gramática de lo inhumano¹⁴.

Hannah Arendt sostiene en *Los orígenes del totalitarismo* que hay que comprender la barbarie. Pero "comprender" no significa sino "examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros –y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso"¹⁵. Así, "comprender", para Arendt, no es negar la atrocidad sino soportar. Creo que "comprender" tiene un sentido demasiado peligroso para utilizarlo como lo hace Arendt. Estaría, por mi parte, más en la línea de Primo Levi: "Quizá no se puede comprender todo lo que sucedió, o no se deba comprender, porque comprender es casi justificar"¹⁶.

2. LA CRISIS DE LA CULTURA

Me parece irresponsable toda teoría de la cultura, todo análisis de nuestras actuales circunstancias, que no tenga como eje la consideración de los modos de terror que acarrearán la muerte por obra de la guerra, del hambre y de matanzas deliberadas de unos setenta millones de seres humanos...

(George Steiner, BA 48-49)

¿En qué medida es el *universo simbólico* decisivo en la construcción de la identidad personal? Parece claro que nadie puede edificar el presente al margen de la tradición simbólica en la que está inscrito. La historia contribuye a la creación de nuestra propia subjetividad en la medida en que se puede contar o narrar. Desde el momento en que el pasado literal se narra, la historia se convierte en relato. Por eso Steiner sostiene en las primeras páginas de *En el castillo de Barba Azul* que lo que nos rige no es el pasado literal sino las imágenes del pasado. Quizá nunca se pueda saber, so pena de haberlo vivido directamente, cuál es ese pasado literal. El pasado nos ha sido legado a través del relato, y éste es ya una imagen del pasado¹⁷. La identidad, pues, es tan heredera de la historia como de la ficción¹⁸, o mejor, la identidad es el cruce entre la his-

¹⁴ Así, escribe Günter Grass, "nuestra vergüenza nunca se podrá reprimir ni superar; la imperiosa concreción de esas fotos –los zapatos, las gafas, los cabellos, los cadáveres– se resiste a la abstracción; Auschwitz, aunque se rodee de explicaciones, nunca se podrá entender." (Grass, G.: "Escribir después de Auschwitz", *Claves de razón práctica*, núm. 3, Junio 1990).

¹⁵ Arendt, H., (1981): *Los orígenes del totalitarismo*, Vol. I, Madrid, Alianza, pág. 12.

¹⁶ Levi, P., (1995): *Si esto es un hombre*, ed. cit., pág. 208.

¹⁷ "Cada era, escribe Steiner, verifica su sentido de identidad, de regresión o de nueva realización teniendo como telón de fondo ese pasado" (BA, 18).

¹⁸ Véase el concepto de "identidad narrativa" que Paul Ricoeur desarrolla en *Tiempo y narración*, 3 vols., Siglo XXI, México, 1995/1996.

toria y la ficción¹⁹.

Nuestra identidad tiene, a juicio de Steiner, un telón de fondo que hunde sus raíces en Inglaterra y Europa Occidental entre 1820 y 1915. Es, en palabras de Steiner, un *largo verano* (BA, 19), el largo verano en el que la civilización parece desterrar para siempre la Barbarie. Alfabetización, democracia, seguridad ciudadana, florecimiento de la ciencia y de la técnica... Todo ello contribuye a ofrecer una imagen civilizada de un pasado lleno de paz, de orden, de armonía... Pero Steiner sostiene que esa visión "veraniega" no deja de ser una falsa imagen. Los historiadores también han contribuido a darla. Pero hay otra visión distinta de lo que nos antecede, una visión más "realista": explotación, odio generacional, dominio... Hay que mirar, pues, ese feliz verano de otro modo.

Steiner sugiere la hipótesis que la fuente de la inhumanidad reciente hunde sus raíces en este falso verano, en la larga paz del siglo XIX. Para él, la mayor parte de lo sucedido en el siglo XX "tiene sus orígenes específicos en las tensiones de la sociedad del siglo XIX, en un complejo de actitudes que, vistas retrospectivamente, consideramos con demasiada prontitud como el modelo de la cultura misma" (BA, 40) (PR, 111).

176

La cuestión que George Steiner se planteará a partir de ahora es de un radical dramatismo: ¿acaso toda cultura elevada debe desarrollar siempre impulsos que lleven a la autodestrucción?²⁰ No podrá comprenderse qué es la barbarie del siglo XX sin lo sucedido en el XIX. Pero esta cuestión lleva necesariamente a otra: ¿cómo explicar que los centros culturales florecieran en las proximidades de los campos de exterminio? ¿Por qué esta proximidad? ¿Y por qué el humanismo ha sido tan frágil a la barbarie? (BA, 48). Una teoría actual de la cultura no puede dejar de lado estas preguntas fundamentales.

Pero hay una importante diferencia entre lo sucedido en la Primera Guerra Mundial y la Segunda, y muchos otros posibles "holocaustos" o genocidios de la historia: el *genocidio programado estatalmente*. Como ha puesto de manifiesto Primo Levi en *Los hundidos y los salvados*, "el sistema de campos de concentración nazi

¹⁹ "El frágil vástago, fruto de la unión de la historia y de la ficción, es la asignación a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar su identidad narrativa." (Ricoeur, P., (1996): *Tiempo y narración*, Vol. III, ed. cit., pág. 997.

²⁰ La referencia a *El malestar en la cultura* de Freud parece obligada (BA, 41). Para Steiner la obra de Freud es una referencia ineludible para toda teoría contemporánea de la cultura.

continúa siendo un *unicum*, en cuanto magnitud y calidad. En ningún otro lugar o tiempo se ha asistido a un fenómeno tan imprevisto y tan complejo: nunca han sido extinguidas tantas vidas humanas en tan poco tiempo, ni en una combinación tan lúcida de ingenio tecnológico, fanatismo y crueldad.²¹ No es posible olvidar lo que la Shoah ha supuesto para la cultura del siglo XX. Por eso no es lícito intentar olvidar lo sucedido entre 1936 y 1945.

La palabra, se nos dice por todas partes, debe mirar al futuro, al nuevo mundo, a la luz de la nueva Ilustración que se teje alrededor de la *aldea global*. Están muertas las víctimas, pero también están muertos los verdugos, se dice. ¿Para qué recuperar una palabra que nos conduce directamente a su pasado infernal? La barbarie tuvo lugar, ciertamente, se dice, pero la cultura hoy debe mirar al futuro y olvidarnos de lo sucedido.

Sin embargo, hay que recordar aquí a Walter Benjamin: "Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a su vez de barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que se pasa de uno a otro."²² No hay entonces cultura "después" del holocausto, puesto que la barbarie no ha concluido. Después de Auschwitz, toda cultura vive permanentemente bajo la presencia o la amenaza de la barbarie. *Auschwitz* no debe entenderse solamente como un hecho histórico, sino como un acontecimiento. Comparto en este sentido la tesis de Günter Grass: *Auschwitz* es un nombre monstruoso. Cualquier intento de concebir alguna explicación racional o sentimental de lo que *Auschwitz* fue, cualquier intento de legitimación o justificación de *Auschwitz*, sería la expresión más evidente de la inhumanidad gramatical. Cualquier símbolo que nos conduzca a la apología de lo Innombrable forma parte de la gramática de lo inhumano. Grass advierte con acierto que Auschwitz se ha convertido en un punto de ruptura, de forma que resulta lógico fechar la historia de la humanidad y nuestro concepto de existencia humana con acontecimientos ocurridos antes y después de Auschwitz²³. Una cultura que no es capaz de encontrar las palabras

²¹ Levi, P., (1989): *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, págs. 19-20.

²² Benjamin, W., (1977): *Illuminationen*, Francfort, Suhrkamp, pág. 254.

²³ Hace ya tiempo que Steiner se refirió a la obra de Günter Grass. Concretamente Steiner habla de Grass en *Lenguaje y silencio*. El artículo sobre Günter Grass es del año 1964. Para Steiner, la importancia de la literatura de Grass se resume en esta frase: "Es el poder que tiene esa voz aullante [se refiere a *Años de perro*] de acallar la canción de las sirenas del suave olvido, de obligar a los alemanes a encarar su monstruoso pasado" (LS, 151).

que nombren su pasado, su infierno, una cultura que no sabe expresar su silencio, es una cultura de post-palabra. Un tiempo de post-palabra es un tiempo en el que la palabra no puede descubrir la trascendencia, es un tiempo de plena inmanencia (PR, 276). Un tiempo de post-palabra es un tiempo en que se ha olvidado lo Otro, el Otro, lo Absolutamente Otro (Dios).²⁴

Lo dijimos al principio, el Otro estaba ausente en los campos de la muerte. Si ya no hay palabras para nombrar al Otro, tampoco las hay para expresar su ausencia, su vacío. Sólo los grandes textos literarios de nuestra época, sólo en ellos, sigue vigente la voz de la ausencia del otro. Steiner cita a Kafka, Beckett y Celan. Tres ejemplos de resistencia. Vivir en un mundo en el que la pregunta acerca de lo radicalmente otro es una pseudo-pregunta, como nos enseña el positivismo, es un mundo plenamente científico-profano. Paul Celan se refirió también al fin de las palabras:

*la cicatriz del tiempo
se abre
y cubre la tierra de sangre-
Los dogos de la noche de la palabra, los dogos
resuenan ahora dentro de tí:
festejan la sed más feroz,
el hambre más feroz...²⁵*

178

El infierno ya no está lejos de nuestra civilización, sino en el interior de cada uno de nosotros. Las palabras de Celan nos devuelven la memoria. La huella de la historia, su cicatriz, al abrirse, habla, y sus palabras cubren cada vez, como en un ritual infernal, el mundo de sangre. Los relatos, después de Auschwitz, no pueden olvidar la presencia del sufrimiento y de la muerte. La cicatriz del tiempo nos devuelve la "imagen sin imagen" del otro ausente, el vacío, el silencio. Como ha escrito Paul Ricoeur, el horror va unido a acontecimientos que no se deben olvidar jamás. El horror es la motivación última de la historia de las víctimas, por eso las víctimas de Auschwitz "son las delegadas ante nuestra memoria de todas las víctimas de la historia"²⁶. Y esta memoria

²⁴ Lo que afirmo es la intuición según la cual donde la presencia de Dios ya no es una suposición sostenible y donde su ausencia ya no es un peso sentido y, de hecho, abrumador, ya no pueden alcanzarse ciertas dimensiones del pensamiento y la creatividad. (PR, 277-278).

²⁵ Celan, P., (1997): "Ocaso de las palabras" (Abend der Worte), incluido en *De umbral en umbral*, Madrid, Hyperión.

²⁶ Ricoeur, P. (1996): *Tiempo y narración. Vol. III: El tiempo narrado*, ed. cit., pág. 910-911.

manifiesta el escándalo de toda teodicea, el sufrimiento inútil.²⁷

Surge aquí la idea del *tiempo* lejos de la concepción fenomenológica clásica que Levinas se ha encargado de criticar sobradamente. El pasado no es solamente (como en Husserl) una retención en la memoria de aquello que uno ha vivido y de lo que se ha hecho o tenido experiencia. El pasado es, en el judaísmo de Levinas, la huella (*trace*) de aquella realidad que me convoca y apela a la responsabilidad²⁸ o, como ha escrito Reyes Mate, “el reconocimiento del otro como lo absolutamente otro, eso es la salida del letargo de la existencia y del ensimismamiento del existir. El otro significa la ruptura de mi soledad y la posibilidad de que el presente tenga futuro. Lo nuevo es el otro y el otro, el tiempo.”²⁹

La palabra que Steiner reivindica como “presencia real” es aquella que deja huella. La huella es aquello que jamás puede asimilarse como pura presencia, es sensibilidad que va más allá de lo sensible. La huella es huella-del-Otro.³⁰ No hay gramática viva, gramática humana sin Otro. Steiner diría “sin Dios”. (Por mi parte, no veo la necesidad de este “salto”. Creo que es suficiente con hablar de Trascendencia).

La nuestra es una cultura en la que el Otro ha sido y sigue siendo exterminado. “Nos encontramos viviendo inmediatamente después de un estadio de la historia en el que millones de hombres, mujeres y niños fueron reducidos a cenizas”(BA, 69). Nos hallamos más allá de una crisis de la cultura; es la destrucción de todo orden racional, es el olvido de la Palabra. Es una herida que no puede cicatrizar, y si cicatriza, la cicatriz es la huella que devuelve la memoria.³¹

Algunas de las más importantes filosofías del siglo XIX y principios del XX (Hegel, Freud) entendieron la construcción de la

²⁷ Véase Levinas, E. (1993) *Entre nosotros*, Valencia, Pretextos, págs. 115-126. De comentar ampliamente este texto de Emmanuel Levinas me he ocupado en mi libro *Totalitarismo y fecundidad*. (Husserl, Adorno, Levinas: la filosofía frente a la barbarie), Barcelona, Anthropos (en prensa).

²⁸ Kemp, P. (1997): *Levinas. Une introduction philosophique*, Fougères, Encre Marine, pág. 85.

²⁹ Mate, R. (1997): *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, pág. 18

³⁰ Levinas, E., (1987): *Humanisme de l'autre homme*, París, Le livre de poche, págs. 62-70.

³¹ El horror de la tortura es el resultado de la aplicación de la visión maquinista e industrializada del mundo a la relación cuerpo a cuerpo. Así, “el campo de concentración reproduce las formas de vida de la fábrica, en la cual la ‘solución final’ es aplicar a los seres humanos las técnicas de la producción en serie” (BA, 72).

identidad como negación de la alteridad. El Yo se hace en contra del Otro. De nuevo surge la gramática de lo inhumano, aquella que no transmite ninguna "presencia real" porque es pura inmanencia. El amor, según esta lógica, es amor de sí mismo. La ética es ética del amor propio. No hay Otro, solamente lo Mismo. Al respecto, es ilustrativo el conocido texto que aparece en el primer capítulo de *Totalidad e Infinito* de Levinas:

*La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo... Esta primacía del Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera.*³²

En Freud, por ejemplo, como recuerda Steiner, tiene lugar sin duda la primacía de lo Mismo. La libido posee un impulso primario: la ingestión de lo Otro en sí mismo. Hay que pulverizar, por lo tanto, al Otro. El infierno no es tanto el Otro como su ingestión. La industrialización a gran escala de este universo es el campo de concentración, un campo que reproduce una iconografía familiar. La cultura occidental, el arte, la literatura... habían imaginado sobradamente el infierno. Después de Auschwitz, Occidente también lo ha vivido. Steiner califica al universo concentracionario de "tecnología de producir dolor sin sentido, de la bestialidad sin objeto, del terror gratuito" (BA, 76). Es el infierno de Dante en la tierra:

Los campos de concentración y de muerte del siglo XX, allá donde existen y bajo cualquier régimen, son el infierno vuelto immanente. Representan el traslado del infierno desde el mundo subterráneo a la superficie de la tierra. (BA, 77)

Pero lo más grave para una *teoría de la cultura* es que la irrupción del infierno no ha tenido lugar en medio del desierto, sino en los más altos enclaves de la civilización. En otras palabras, *el infierno ha florecido en el corazón de la cultura*. Por lo mismo, la cultura ya no existe. Nos encontramos en un tiempo de post-cultura. Porque la palabra se ha exiliado, nos hallamos en una época de post-palabra. Ya no hay alteridad ni diferencia. Plena inmanencia, plena identidad que niega toda presencia real más allá de *lo Dicho*.

"Nada impidió en el cercano mundo de Dachau que en Munich se desarrollara el gran ciclo de invierno de la música de

³² Levinas, E., (1977): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, pág. 67.

cámara de Beethoven" (BA, 88/LS, 15). Este hecho no resulta, a juicio de Steiner, fortuito. No se pueden comprender importantes manifestaciones artísticas, filosóficas o literarias de la cultura occidental lejos del entorno absolutista y totalitario en el que fueron concebidas, y en el que florecieron (BA, 89). No solamente hay que tener presente aquí el imperialismo y el colonialismo sino también la relación entre cultura y regímenes políticos represivos y violentos.

Siempre ha existido la duda respecto al supuesto de que la evolución de la historia de la cultura occidental fuera ascendente. Sin embargo, ahora este supuesto "está decisivamente dañado" (BA, 92). ¿Se sigue la historia moviendo hacia adelante o aparece de pronto la pesadilla del eterno retorno de Nietzsche como la imagen verdadera del tiempo y de la historia? ¿Cómo es posible explicar desde el sentido común que la Barbarie del siglo XX haya sido muchísimo peor en número y en organización que todas las otras barbaries de la historia? "Cuando salieron clandestinamente de Polonia los primeros informes sobre los campos de la muerte, la gente, en general, no creyó en ellos: semejantes cosas no podían ocurrir en la Europa civilizada de mitad del siglo XX" (BA, 94). La tesis de Steiner aparece ahora claramente formulada: se ha cambiado la experiencia de la historia. Ésta ya no se vive ahora como una curva ascendente. La historia también aparece como un descenso al infierno. La formación y la novela de formación puede concebirse como *un viaje de deformación*.³³

Pero al mismo tiempo, la ciencia y la técnica se resiste a deponer la imagen del éxito y del progreso. Convertidas ahora en visiones del mundo (*Weltanschauungen*), siguen prometiendo un mundo feliz en el que nunca se puede preguntar "¿por qué?" (al igual que le sucedió a Primo Levi en Auschwitz). No hay razón para el totalitarismo. Las preguntas fundacionales (*Grundfragen*) son consideradas como pseudopreguntas. La ciencia y la técnica tienden a ocupar el mundo dado por supuesto (Schütz). Han colonizado la cultura. La ciencia y la técnica no permiten el cuestionamiento. ["Los avances técnicos -dice Steiner- espléndidos en sí mismos, trabajan arruinando primarios sistemas vivos y arruinando ecologías" (BA, 96)].

El universo hipertecnológico nos ha arrebatado la capacidad de imaginar y nos ha impuesto la positividad. El hecho positivo se

³³ Ejemplos literarios de "viajes de deformación" los podemos encontrar en *Doktor Faustus* de Thomas Mann, o en *Auto de fe* de Elias Canetti.

torna "fetiché". Ya no podemos o no sabemos "soñar hacia adelante".³⁴ La esperanza, se dice, es utópica, no es realista. Hay que ser pragmático, se dice. La tecnociencia no tolera otros lenguajes que el suyo propio. De nuevo el reinado de la inmanencia, de lo Mismo; otra vez la gramática de lo inhumano. Las expectativas de la Ilustración, por lo que a la cultura y la educación se refieren, parecen claras: hay un proceso natural que va desde "el cultivo del intelecto y los sentimientos en el individuo a una conducta racional beneficiosa para la sociedad" (BA, 101). El mal, la crueldad, se veía como fruto de la ignorancia, de la mala educación. Esta idea cruza toda la cultura occidental, desde Sócrates a la Ilustración. La cuestión que ahora Steiner pondrá sobre el tapete es muy grave: a la luz de los acontecimientos del siglo XX, ¿caso no urge revisar esa relación? ¿Se puede seguir sosteniendo que la causa del Holocausto es la mala educación? O dicho de otro modo, *¿las humanidades humanizan?*

George Steiner rompe radicalmente con el ideal formativo ilustrado. Hoy sabemos que "la excelencia formal y la extensión numérica de la educación no tiene por qué estar en correlación con una mayor estabilidad social y una mayor racionalidad política" (BA, 104) Bibliotecas, museos y campos de concentración coexisten armoniosamente en un mismo tiempo y en un mismo espacio. Y lo dicho a nivel institucional puede también sostenerse individualmente. En la psicología de cualquiera pueden coexistir el trabajo en un campo de exterminio, por un lado, y el amor y la sensibilidad artística y literaria, por otro (BA, 105).

El Holocausto es un *acontecimiento* porque desde él nuestra concepción del mundo y de las relaciones humanas ha cambiado radicalmente. La dialéctica "cultura/sociedad" resulta desde la Shoah desconcertante (BA, 106). Cuanto menos algo parece claro: *el concepto ilustrado de cultura y de educación ha dejado de tener vigencia*. Tampoco se trata de menospreciar a la Ilustración, pero los ilustrados no vivieron Auschwitz, nosotros sí. Lo grave es que muchos teóricos de la cultura y de la educación continúan trabajando como si nada hubiera pasado, y desde luego hacen caso omiso del "nuevo imperativo categórico" propuesto por T. W. Adorno: *¡Que Auschwitz no se repita!*³⁵

Nos encontramos al final de una estructura de valores jerárquica. Esto es lo que caracteriza, según Steiner, la situación actual.

³⁴ Steiner cita a Ernst Bloch. Véase Steiner: BA, 97.

³⁵ Adorno, T. W., (1993): "La educación después de Auschwitz", en *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, pág. 80.

Es tarea prioritaria de una filosofía de la cultura, hoy, redefinir la cultura y sus componentes, entre ellos la educación como fenómeno indispensable de toda civilización.

3. LA CRISIS DE LA EDUCACION

El vigor de la memoria sólo puede sostenerse allí donde hay silencio, el silencio tan explícito en el retrato de Chardin. Aprender de memoria, transcribir fielmente, leer de verdad, significa estar en silencio y en el interior del silencio. En la sociedad occidental de hoy, este orden de silencio tiende a convertirse en un lujo.

(George Steiner, PI, 39)

En su último libro hasta ahora publicado, *Pasión intacta*, Steiner sigue manteniendo la tesis que le ha perseguido a lo largo de toda su obra: la crisis de la educación occidental es fundamentalmente una crisis de memoria, “y el vigor de la memoria sólo puede sostenerse allí donde hay silencio. Hoy, en la sociedad occidental “este orden de silencio tiende a convertirse en un lujo” (PI, 39).

Vivir después de la palabra, habitar en una postcultura significa existir en el declive de la memoria, en el olvido del pasado y de la tradición. No hay cultura sin memoria, porque no hay presente sin pasado reconstruido en el presente. Por eso vivimos en una postcultura.

La memoria es el lastre del yo. Ni las presiones políticas ni las sociales pueden apartarlo de nosotros (PR, 21). Pero en nuestra sociedad hipertecnológica, la memoria ha sido borrada del aprendizaje. Pero el olvido de la memoria ha dejado al sujeto sin soporte. Ahora toda nuestra identidad es alienable porque ha desaparecido lo único que no lo era: la memoria. No hay interioridad. El ser humano, para decirlo con Robert Musil, ha dejado de tener “cualidades”. La racionalidad lógica y severa ocupa la totalidad del hombre:

La aridez interior, el desmesurado rigorismo en las minucias junto a la indiferencia en el conjunto, el desamparo desolador del hombre en un desierto de invidualismos, su inquietud, maldad, la asombrosa apatía del corazón, el afán de dinero, la frialdad y violencia que caracterizan a nuestro tiempo son, según estos juicios, única y exclusivamente consecuencia del daño que ocasiona al alma la racionalidad lógica y severa.³⁶

³⁶ Musil, R., (1988): *El hombre sin atributos*, Vol. I, Seix Barral, Barcelona, pág. 49.

Sin la memoria no puede la lectura proporcionarle al texto la fuerza vital que en él habita. Sin memoria nos quedamos sin identidad (PR, 20). El sujeto se vuelve amnésico. Sin la memoria, la educación sucumbe en las garras de la racionalidad instrumental, de una racionalidad que sólo tiene en cuenta a los vencedores de la historia. La sociedad postcultural niega la memoria, porque la memoria nos devuelve otra razón, distinta de la razón instrumental, pero también distinta de la razón comunicativa: la razón *anamnética*.³⁷

Siguiendo a Reyes Mate, sostengo que hay dos formas de memoria: la tautológica y la alternativa. En la primera se trata de recordar lo que ya se sabe (Sócartes/Platón). En la segunda, en cambio, se recuerda lo otro del concepto, el mundo de los vencidos, la dimensión simbólica de la realidad, la diferencia, la alteridad. Es la memoria de la Alianza, la "memoria judía".³⁸ Así, "la razón anamnética sería una razón (admitiendo pues en el genio judío una capacidad homologable a la griega) cuya capacidad universalizadora residiría en su modo de recordar, es decir, que no paga por la pretensión universalizadora el precio del olvido..."³⁹

Negar la memoria es negar la autoridad del sufrimiento de las víctimas de la historia. Recuperar la razón anamnética es situar la responsabilidad antes que la libertad. Creo que la expresión filosófica más potente de esta idea se la debemos a Emmanuel Levinas. Una educación sin memoria es una educación en la que no se tiene en cuenta al otro, y por lo tanto es una educación sin tiempo (PR, 188).

La pérdida de la memoria está ligada al abandono de la palabra. "Cada vez más la palabra está subordinada a la imagen", escribe Steiner (BA, 145). Quizá nuestro autor tenga razón en lo que se refiere a la vida cotidiana. Pero el lenguaje de las ciencias humanas y sociales (el lenguaje de la pedagogía, o de la sociología, por poner un ejemplo), está colonizado por la fórmula matemática y la estadística. Las imágenes, las metáforas, han desaparecido.⁴⁰

En todo caso, es cierto que nuestro mundo de la vida coti-

³⁷ Metz, J. B., (1989): "Anamnetische Vernunft, en VV. AA., *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Francfort, Suhrkamp, págs. 733-738.

³⁸ Mate, R., (1993): "Identidad y alteridad en la cultura europea", en *Revista de Occidente*, núm. 140, Madrid, pág. 67.

³⁹ Mate, R., (1994): "La herencia pendiente de la razón anamnética", Isegoría, núm. 10, pág. 118.

⁴⁰ Véase Bell, D. (1989): *Las contradicciones culturales del capitalismo*, ed. cit., pág. 102.

diana (*Lebenswelt*) es un mundo poblado de imágenes, pero de imágenes-ídolos. No vivimos en la sociedad de la imagen (*Bildgesellschaft*), sino en la sociedad de la imagen-ídolo (*Götzenbildgesellschaft*). La lengua alemana permite este juego de palabras. Vivimos en un mundo en el que la imagen se ha reificado. Una imagen ídolo es una imagen que no remite a otra cosa más que a ella misma. Una imagen que no mediatiza una "presencia real" es un ídolo. Ni los textos, ni las imágenes, pues, no significan nada en la sociedad de los ídolos. Las imágenes-ídolos no hablan, porque hablar es referirse al flujo vital que nos llega del pasado y que puede orientarnos en el presente hacia el futuro.⁴¹

Si la palabra desaparece, si la palabra no es capaz de reconstruir la memoria, desaparece también la humanidad y la esperanza.⁴² El-que-no-tiene-voz reclama un "decir", reclama que "lo dicho" vuelva a "decir"-se. Por eso ha escrito Levinas que *decir* significa *responder del otro*, responder a una demanda contraída con él, ser responsable del otro sin límites, incluso más allá "de lo que abarca la memoria humana".⁴³ Pero la memoria no parece importante en un mundo dominado por el lenguaje del ordenador. Para Steiner, los ordenadores son mucho más que "herramientas prácticas" (PR, 143). Los ordenadores han generado una nueva intelectualidad, y en esta intelectualidad la memoria humana no parece tener lugar.

⁴¹ Duch, I.L., (1992): *Les dimensions religieuses de la comunitat*, Montserrat, Saurí, pág. 138.

⁴² Ricoeur, P. (1996): *Tiempo y narración. Vol. III: El tiempo narrado*, ed. cit., pág. 1014.

⁴³ Levinas, E., (1987): *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, pág. 99.

Hubiera sido hermoso que el mundo hubiese decidido callar después de Auschwitz
(George Steiner, D, 150)

Buena parte de lo más representativo de la literatura contemporánea funciona deliberadamente al filo del silencio (DB, 197). ¿Qué se puede decir sobre el Holocausto? ¿Cómo hablar ante Auschwitz? Después de Auschwitz, el silencio es una palabra ética. Que Auschwitz no se repita debe ser el objetivo de toda educación. Pero para eso es necesario no tener miedo del silencio, no tener miedo a permanecer en silencio.

En el castillo de Barba Azul termina con una crítica feroz a lo que se podría llamar "la sociedad del ruido". En esta sociedad, la música, concretamente la música estridente, ocupa un lugar destacado. Lo que ha cambiado es que actividades como leer, escribir o comunicarse, que anteriormente se realizaban en entornos silenciosos, ahora están envueltas en un campo de estridentes vibraciones (BA, 150). Además, este tipo de ruido, el ruido musical, no conoce fronteras. Nos vincula a todos los individuos a la *sociedad global*. El lenguaje pop y rock es un nuevo esperanto. Bien sea el ruido de la música, como cualquier otro ruido, lo cierto es que vivimos en una cultura donde el silencio ha desaparecido (D 85). La constante presencia del ruido ha generado una nueva forma de cultura: lenguaje, moda, ritos iniciáticos, símbolos... todo ello está presente en la cultura de la postpalabra: "En todas partes -escribe Steiner- una cultura sonora parece desalojar la antigua autoridad del orden verbal." (BA 152/LS, 56).

La aparición de los aparatos de alta fidelidad ha provocado algo más que la posibilidad de escuchar música en casa, ha cambiado nuestros hábitos de lectura y de organización del espacio (los discos ocupan el lugar de los libros), e incluso del trabajo doméstico. Así, "el hecho enteramente nuevo consiste en que ahora cualquier música puede oírse en cualquier momento y como fondo doméstico." (BA 153).

La presencia del ruido y de la música afecta a la lectura. No hay lectura posible sin intimidad y sin silencio, excepto en el acto de leer en voz alta (BA 155). "Leer es un acto silencioso y solitario. Es un silencio vibrante y una soledad poblada por la vida de la palabra." (PI 30). Y es en la lectura silenciosa, en el acto silencioso de leer que lo otro que transmite el texto nos asalta. El texto habla, irrumpe en nuestra intimidad, agrieta la identidad, la seguridad del yo: "Un gran poema, una novela clásica nos acometen; asaltan y ocupan las fortalezas de nuestra conciencia" (LS, 32). El yo es, en

la lectura, vulnerable. Pero para serlo debe ser capaz de guardar silencio, de callar. La voz del otro que trasciende la mismidad del yo es un estruendo que se hace presente en los hombres.⁴⁴

Sostiene Steiner que la labor de la crítica literaria “es ayudarnos a leer como seres humanos íntegros” (LS 33). La tarea de la educación debería cifrarse también cerca de aquí: aprender a soportar el silencio, transmitir una teodicea práctica que haga posible enfrentarse a la contingencia⁴⁵, al absolutismo de la realidad.⁴⁶ La educación debe hacer posible que el ser humano sea capaz de resistir el silencio. “Para muchos seres humanos, la noche se ha tornado tan ruidosa como el día, y una habitación silenciosa un infierno y una tortura” (D 151). Por eso la educación debe enseñar a leer en silencio, porque leer en silencio es ser capaz de descubrir en el texto la voz y la palabra, la red simbólica que sea capaz de reducir, aunque no eliminar, la contingencia. Aprender es callar, no temer al silencio, pero también procurar que la palabra retorne del exilio. Pero la palabra nunca puede substituir al silencio. *La palabra debe dejar que el silencio hable*. La elección del silencio por quienes mejor pueden hablar es, a juicio de Steiner, históricamente reciente (LS, 76). El filósofo ya conocía el silencio, pero no el poeta. La revaloración del silencio en Wittgenstein, Webern y Beckett es uno de los actos más originales y característicos del espíritu moderno (LS, 78).

⁴⁴ Celan, P., (1983): *Cambio de aliento*, Madrid, Cátedra, pág. 90.

⁴⁵ Sobre la cuestión de la relación entre educación y contingencia, véase Duch, Ll., (1997): *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Paidós.

⁴⁶ Véase Blumenberg, H., (1990): *Arbeit am Mythos*, Francfort, Suhrkamp, pág. 9.

FINAL

La retirada de la palabra hacia códigos numerados o simbólicos es cada vez más drástica, no sólo en las ciencias exactas y aplicadas, sino también en la filosofía, la lógica y las ciencias sociales. La imagen y el titular dominan esferas de información y comunicación en constante expansión. (George Steiner, PI, 51).

La cultura occidental ha desarrollado un lenguaje independiente de la palabra: el lenguaje de la matemática, el lenguaje de la estadística (BA 160/PR 143).

Vivimos en la post-palabra, en la inmanencia interior de la lógica del epílogo (PR 276). Todo ello tiene profundas consecuencias para la cultura, la antropología y la educación. Todos estamos inmersos en un proceso incesante de cambio. ¿Quiénes somos? ¿Qué somos? ¿A dónde vamos? Abrimos sucesivamente las distintas puertas del castillo de Barba Azul. ¿Se puede dejar cerrada alguna puerta?

La última cuestión, la más difícil de responder, es decidir si deberían desarrollarse ciertas líneas de investigación, de indagación. Dicho de otro modo: *¿hay límites al desarrollo del conocimiento?* Steiner nos recuerda aquí uno de los textos más importantes de la filosofía del siglo XX: la *Krisis* de Husserl. El filósofo alemán ya se dió cuenta de que la cultura occidental había convertido los hechos en fetiches, en ídolos. El hombre occidental, el hombre del Renacimiento y de la Ilustración, está enfermo porque se ha resignado a la supremacía del hecho sobre la idea, y se ha hecho realidad la profecía de Max Weber: la sociedad se ha convertido en una *jaula de acero*.⁴⁷ Una nueva religión se ha apoderado del mundo, la religión de la verdad tecnocientífica. Esta religión ha relegado la palabra poética al reino de la especulación y de la falsedad. La realidad, se dice, es otra cosa. ¿Qué cosa? La realidad, se dice, son los hechos.

Estamos a punto, según Steiner, de abrir la última puerta del castillo de Barba Azul, que quizás sea imposible de dejar cerrada porque el ser humano es el animal que transgrede todas las prohibiciones. ¿Con qué nos encontraremos ahora? ¿Qué nos espera? Imposible saberlo.

⁴⁷ "Nadie sabe todavía quién habitará en el futuro esta envoltura vacía..." [Weber, M., (1987): "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", en *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Madrid, Taurus, pág. 200.]

Abstract

This article is a reflection on George Steiner's philosophy of education. According to this author, the crisis in western education is fundamentally a crisis of memory, and the strength of memory can only stand where there is silence. Today, in the western society, this order of silence tends to become a luxury. So, after the big Event, "after auschwitz", education needs silence and memory in order to restore speech to the victims of the Barbarity.