

AUSCHWITZ: EL REINO¹ DEL HOMBRE ANTI-CREACIÓN

Ana RUBIO SERRANO

Este artículo no pretende mostrar el Auschwitz histórico, sino el Auschwitz² que ha convertido al ser humano en un hombre cuya única identidad reside en ser «hombre-masa», en un hombre sin alteridad que, niega toda alteridad con «rostro».³

Sin duda, todos sabemos de los horrores ocasionados por el nazismo, pues bien, toda esa barbarie se fundamentó en una pseudofilosofía y en una contra-teología que contrastaremos a continuación; en primer lugar, con una visión ética personalista y humanista y, en segundo lugar, con la visión de la persona que surge de la revelación cristiana y que, en último término, el nacionalsocialismo pretendió ahogar, abortar, anihilar y erradicar.

Auschwitz es el *Reino* de aquel hombre anti-creación que trabajó a favor del *Führer* en los campos de exterminio. Y es a partir de ese hombre anti-creación, a partir de esa *conditio inhumana*, que debe repensarse el ser humano. Es indiscutible que Auschwitz alcanzó un grado de maldad que ningún otro geno-

1. Tomo «Reino» como acepción de la palabra alemana *Reich*, en contraposición al «Reino de Dios». Dicho término también significa en alemán, «Imperio».

2. El término «Auschwitz» tiene dos significaciones: la primera, como campo de exterminio y, la segunda, como símbolo de toda la barbarie perpetrada por los nazis (el caso que nos ocupa), que ha dado lugar a expresiones famosas como ésta: «¿Se puede creer en Dios después de Auschwitz?»

3. Tomo el significado del vocablo «rostro» de Levinas. Es decir, el rostro es el modo que el otro se presenta, superando la idea del otro en mí. Por tanto, el otro no es una cuestión relativa al saber, en consecuencia, tampoco aprehensible. En palabras de Levinas, «el rostro es significación, y significación sin contexto. Quiero decir, que el otro, en la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto. Por lo general, somos un personaje: se es profesor en la Sorbona, vicepresidente del Consejo de Estado, hijo de Fulano de Tal, todo lo que está en el pasaporte, la manera de vestirse, de presentarse. Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación, de otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, por sí solo, sentido. Tú eres tú» (E. LEVINAS, *Ética del Infinito*, Madrid: Visor, 1991, p. 80).

cidio hubo jamás alcanzado a causa de su dimensión destructiva; pero no, por el número de víctimas, sino por la anihilación sistemática, legal y religiosamente justificada, llevada a cabo contra la vida humana desde el mismo Estado. Éste dio luz verde a la erradicación de pueblos enteros cuya huella debía ser borrada de su cosmovisión. A las víctimas se les negó la muerte y el recuerdo: sólo eran «tajos de madera» listos para incinerar. Se construyeron fábricas de la muerte donde se arrebató a los prisioneros su humanidad hasta el punto de convertir a muchos en «musulmanes», a saber, en «cadáveres vivientes», el estadio pre-final de la deshumanización.

El hombre anti-creación de Auschwitz detesta el ser humano porque éste es diversidad (creatividad, debilidad, diferente en la identidad: natalidad),⁴ y ve en la alteridad al enemigo que impide el advenimiento de su *Reino*, a saber, la práctica de la reducción del otro a lo Mismo, o sea, llevar a cabo la soberanía del «yo» trasladada al ámbito político-existencial donde las víctimas debían convertirse y se convirtieron en masa torturada y lista para eliminar, y los verdugos, en masa torturadora y prescindible. Una vez, sumidos ambos, en la más absoluta «soledad», es decir en la renuncia a la Existencia y al «Ser-sí-mismo», serían y, de hecho, fueron incapaces de ver la alteridad tanto del «otro» humano, como del «Otro» trascendente, invisible, divino. Esto es, el reconocimiento del otro, exterior a uno mismo, como ser individualmente diferente y excepcional, sin que una alteridad quede reducida a la otra. Diferente porque cada persona es única; y excepcional porque cada persona es una meta y un origen, a saber, una lógica de relaciones y no de soberanía o esclavitud.

I. LA ANTROPOLOGÍA DEL TOTALITARISMO NAZI CRITICADA DESDE UNA FILOSOFÍA PERSONALISTA

1. *La despersonalización contraria al «rostro»*

Si, para el nazismo, con Hitler a la cabeza, el «otro» (lo diferente a lo Mismo —lo Mismo considerado como columna vertebral de su *Reino*) es la

4. El nacimiento rompe la continuidad del tiempo. Nacer es un proceso —que se desarrolla desde el nacimiento a la muerte— mediante el cual el hombre busca «llegar a ser»; en el que el nacido se pronuncia como identidad a través de una cadena de acciones y novedades. Como consecuencia de ello y de acuerdo con Joan-Carles Mèlich, «la genuina acción, el auténtico actuar humano, es así posible sólo en un escenario de pluralidad, esto es, de igualdad y distinción entre los hombres... Porque podemos entendernos con los demás, somos así sus iguales; y porque podemos ser capaces de acción y discurso para llegar a entendernos, somos también distintos» (F. BÁRCENA – J.C. MÈLICH, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona: Paidós, 2000, p. 67). «Mediante la acción y el discurso —afirma Hannah Arendt—, los hombres muestran quiénes son, revelan su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano» (H. ARENDT, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 203).

debilidad, la incapacidad que corroe la humanidad, la encarnación de la propia inhumanidad que coarta toda libertad de acción y progreso en el hombre, el enemigo que hay que destruir; para Levinas, el «otro» es precisamente la clave de lo humano. Encontramos lo humano en la respuesta a la llamada del otro que reclama nuestra preocupación por él, nuestra responsabilidad. No es la autonomía del sujeto, pues, la que define al hombre como ser humano, capaz y libre, sino la heteronomía. La responsabilidad antecede, así, a la libertad.⁵ El «yo» se convierte en «rehén del otro», en expresión de Levinas, es decir, el otro en el encuentro se manifiesta como límite del propio yo. Más aún, «en el ámbito interpersonal el yo y el tú se constituyen limitándose mutuamente, contradistinguiéndose, afirmando su mutua alteridad».⁶

En el caso del nazismo la heteronomía queda abolida por considerarla un peligro para la formación de la nueva raza aria que debe llevar a cabo la instauración de un nuevo *Reich* milenarista, ya que, anteponer el otro al «yo» no permite la creación de un totalitarismo absoluto, nihilista y concentracionario. La heteronomía es apertura, acogida, relación interpersonal, diálogo y, sobre todo, compromiso; pero, también la autonomía ha sido barrida en el campo de la libertad subjetiva. El «yo» ya no pertenece a cada individuo, sino al *Führer*. El totalitarismo nazi supone que la autoridad del *Führer* a través de sus colaboradores, de sus adeptos y del Partido se extiende a todas las esferas de la vida pública y privada:

Él (Hitler) da forma a la voluntad colectiva del pueblo según su propia voluntad y goza de la unidad política y la totalidad del pueblo en oposición a los intereses individuales. El *Führer* reúne en sí mismo toda la autoridad soberana del Reich; toda la autoridad pública del estado como del movimiento deriva de la autoridad del *Führer* [...] El estado no ostenta autoridad política como unidad impersonal, sino que la recibe del *Führer* como ejecutor de la voluntad nacional. La autoridad del *Führer* es completa y abarca todo; ésta reúne en sí misma todos los medios de dirección política; se extiende en todos los campos de la vida nacional; comprende el pueblo entero, el cual se halla obligado a ser leal y a obedecer al *Führer*.⁷

Así, la autonomía que se prodiga en el Tercer *Reich* es sólo una sombra que se ha cosificado. La nueva autonomía y la falta de heteronomía desembocan irremediabilmente en la despersonalización del individuo.

5. «El yo ético es subjetividad en la precisa medida en que se postra ante el otro, sacrificando su propia libertad, la más primordial llamada del otro. Para mí, la libertad del sujeto no es el primero o más alto valor. La heteronomía de nuestra respuesta al otro humano, o a Dios como absoluto otro, precede a la autonomía de nuestra libertad subjetiva. Tan pronto como reconozco que, al ser «yo», soy responsable, acepto que a mi libertad le antecede una obligación para con el otro» (LEVINAS, *Ética del Infinito*, 211-212).

6. J.M. COLL, *Filosofía de la relación interpersonal*, vol. I, Barcelona: PPU, 1999, p. 40.

7. «Means Used by the Nazi Conspirators in Gaining Control of the German State (Part 4 of 55)», *Nazi Conspiracy & Agression*, vol. I, c. VII, p. 191 (doc. 2771-PS; US State Department, National Socialism, publicado por US GPO, 1943. Vol V, p. 417), www.nizkor.org (25.11.02).

Mientras que para Bruno Bettelheim «el objetivo del sistema nazi era la despersonalización»,⁸ para Tzvetan Todorov, la despersonalización es un «medio para transformar a los individuos en ingredientes de un proyecto que los trascendía».⁹ Para nosotros, la despersonalización es, efectivamente, un medio que tiene como fines intermedios, primero, la anihilación del ser humano (la persona es rebajada a la última expresión hasta reducirla a la nada); y segundo, la conquista del mundo (el advenimiento del Tercer *Reich*). Ahora bien, ambos fines intermedios deben conducir a un fin último: la «conquista» del hombre; la nueva era en la que el hombre anti-creación es el único actor protagonista.

Es, sin duda, la despersonalización de los individuos, en especial, en los *Läger* (campos de concentración, lugares donde se vivencia el *Reino* como experimento que, una vez demostrado su éxito, debe ser trasladado a toda la sociedad) donde el mal totalitario cobra más fuerza y se hace más patente. Las víctimas eran la prueba más evidente. Los prisioneros carecían de rostro: «Yo los percibía raramente como individuos. Eran siempre una enorme masa», dice F. Stangl, comandante de Sobibor y Treblinka.¹⁰ El ser humano es reducido, pues, a una categoría, por lo que pierde su condición de revelarse, de manifestarse al «yo», en resumidas cuentas y en palabras de Levinas, de «epifanía del rostro». Por eso, en los campos de concentración y exterminio se evita el cara a cara de los verdugos con las víctimas: los prisioneros tenían prohibido mirar a la cara de sus vigilantes. El rostro es eliminado porque el rostro muestra a cada hombre como único, es presencia viva del otro, es huella del otro. Es decir, si el «rostro es el signo del ser del hombre, la negación del hombre pasa por la negación de su rostro».¹¹

No cabe duda que el nazismo utilizaba al hombre para sus intereses, que éste último debía estar plenamente al servicio de aquél. Sin embargo, el rostro —seguimos el pensamiento de Levinas—,¹² se opone a dicha posesión, a dicha aprehensión, en otras palabras, al poder del poder de lo Mismo. Masificar, matar, aniquilar era el único sistema que tenía el aparato nazi para ejercer su poder sobre aquello que se escapa al poder, a saber, el otro. Éste no es algo que pueda reducirse a ningún concepto, por tanto que pueda dominarse. El otro es infinito, inabarcable, es revelación y enigma que se manifiesta a través del rostro. Por eso, el nazismo necesita, en primer lugar, despersonalizar y masificar

8. B. BETTELHEIM, *Le coeur conscient*, Paris: Laffont, 1972, p. 309. Citado por T. TODOROV, en *Frente al límite*, Madrid: Siglo XXI, 1991, p. 186.

9. TODOROV, *Frente al límite*, 186.

10. G. SERENY, *Au fond des ténèbres, de l'euthanasie à l'assassinat de masse: un examen de conscience*, Paris: Denoël, 1975, p. 215.

11. D. LE BRETON, «Le sacré: le visage et la shoah», en *Des visages, Essai d'antropologie*, Paris: Métailié, 1992, p. 283.

12. E. LEVINAS, *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 207-214.

al individuo para «encerrarlo» dentro de un concepto y así acabar con su trascendencia que compromete al «yo» en la fraternidad:¹³ no importa si el otro es «el deficiente, el tullido o el extranjero». Y, en segundo lugar, el nazismo necesita acabar con el otro porque su rostro le recuerda que su sentido no es gnoseológico —el otro no es un personaje en un contexto—, sino metafísico —es lo que no está a la vista, es lo que no es visto— y ético —el rostro es lo que nos prohíbe matar; posibilidad puramente ética, no real. El otro, a través del rostro, habla, expresa la primera palabra: «no matarás», que es una orden, un mandamiento. La epifanía del rostro ofrece, pues, una resistencia ética, que llama a la acogida, a la hospitalidad. De ahí surge una ética que contraría a la ética nazi que desprecia al otro, justamente por su alteridad, por su identidad.¹⁴ Pues, ésta es una ética construida sobre los pilares de la primacía del *cogito*, marcada por el egoísmo y viciada por la totalidad.¹⁵ A saber, el hombre nazi concibe al otro bajo las coordenadas del conocimiento, lo que significa reducirlo a la misma realidad racional pensada por el *ego*: realidad en la que sólo hay cabida para la autoafirmación pervertida del «yo», incluso a costa de los demás. Con ello se busca imponer una antropología «ego-lógica» imperialista en la que el individuo quede totalmente alienado a merced del sistema. Por tanto, al contrario del pensamiento de Levinas del que se saca que el «yo» necesita del otro para su realización, el ideal nazi promueve el *ego* autosuficiente que otorga la supremacía a su relación con el mundo (nazi) en la realización de sí mismo.

Así pues, el rostro del prisionero, huella y signo de humanidad, se borra en el horizonte del *Lager* para dejar paso a la insensibilidad ante una masa de números despersonalizados: «No eran ya hombres. Se habían transformado en bestias que no pensaban más que en comer» dice Rudolf Höss de los prisioneros de guerra rusos.¹⁶ El hombre SS no puede ver a los detenidos de otra manera, si fuera capaz de ver el rostro del otro sería incapaz de llevar a cabo su cometido y perdería el «rostro» que le han fabricado desde el mando, se convertiría en «nada».

13. *Ibíd.*, p. 227: «El orden mismo de lo humano implica la fraternidad y la idea del género humano. Se opone radicalmente a la concepción de la humanidad unida por la similitud, de una multiplicidad de familias salidas de las piedras arrojadas por Deucalión a su espalda y que, por la lucha de los egoísmos, terminó en una ciudad humana.»

14. La ética del rostro es una ética que procede del judaísmo —Dios se revela en el Sinaí; se siente interpelado por el otro (el pueblo hebreo), de quien se hace totalmente responsable y al que atiende, con cariz universal. Desde mi punto de vista, la universalidad es un error si parte de la neutralidad. Para hablar de lo universal, tenemos que partir de lo particular. Hablar de la universalidad a partir de lo abstracto no tiene sentido. No se puede llegar a ningún sitio partiendo de ningún sitio. Al contrario, la universalidad debe surgir y surge, de hecho, de una encarnación concreta, de un relativo a..., de un particular.

15. «No se trata sólo de que subordine la subjetividad al todo, lo particular a lo general, sino que la moral misma pueda plantearse desde un absoluto que suprime el sujeto» (LEVINAS, *Totalidad e infinito*, 39).

16. R. Höss, *Yo, comandante de Auschwitz*, Barcelona: Muchnick, 1979, p. 160.

Por tanto, erradicada la heteronomía y abolida la autonomía, el rostro del prisionero queda «ciego, sordo y mudo», es decir indefenso ante la uniformidad de lo Mismo, ante la falsa autonomía creada por los nazis. No obstante, ello también tiene consecuencias en el verdugo: el hombre nazi, «autónomo», incapaz de respetar al otro, de acoger al otro, es también incapaz de llegar a ser hombre completo, a saber, ser humano. Dicho de otra forma, el no-yo diferenciado (la víctima), resultado de la abstracción nazi, pone en el mismo de nivel de abstracción al «yo» (el verdugo) en cuanto este «yo» se convierte en un ser contrapuesto a los demás seres, no ya como persona, sino como hombre-masa, objeto instrumentalizado del régimen al que representa.¹⁷

Cuando la autonomía es la negación del otro y el otro se convierte en enemigo, es entonces cuando comienza la perversión y le sigue la aniquilación. El peligro radica en que el «yo» sea la medida de todas las cosas.

2. *El sufrimiento del otro como (in)útil*

¿Existe algún sufrimiento útil? ¿Qué queremos decir cuando catalogamos un sufrimiento como inútil? Ciertamente, cuando alguien tiene una enfermedad en la que su curación pasa por un padecimiento controlado, ese sufrimiento lo consideramos útil, pues es un medio que nos lleva a conseguir un bien. Sin embargo, continuando con el ejemplo médico, si una enfermedad es incurable y procuramos al paciente una terapia dolorosa y desmedida, con el fin de experimentar por experimentar, sabiendo de antemano que los resultados serán negativos, entonces, estamos torturando al enfermo, su sufrimiento es inútil, ya que dicha terapia no será de provecho ni para él ni para nadie.¹⁸ No olvidemos que la experimentación consentida con un paciente tiene su justificación y valor en el aspecto social de la terapia. Lo nuclear aquí es que la terapia se efectúe con plena libertad del paciente, respetando su dignidad humana.

Dicho esto, vamos ahora a centrarnos en el sufrimiento (in)útil que tantos seres humanos han padecido en los campos de concentración nazi. Muchas fueron las atrocidades que los nazis operaron, cuyo fin fundamental fue la aniquilación de la persona humana. Pero, si se quiere eliminar a una persona, ¿no basta con apretar el «gatillo»? ¿Qué función tiene la tortura por la tortura?, ¿la humillación por la humillación?, ¿la perversión de la víctima por la perversión? ¿Por qué tomarse tantas molestias?

17. Cf. COLL, *Filosofía*, I, 40-41.

18. Hay personas que, estando en plenas facultades y sabiendo que no tienen cura, permiten a los médicos que les hagan toda serie de pruebas a fin de que encuentren una solución a su enfermedad en provecho de otros. Esto no debe nunca confundirse con el encarnizamiento terapéutico al que, por desgracia, muchos pacientes han sido expuestos.

Antes de Auschwitz, el sufrimiento ocasionado en las guerras (siempre despreciable) era consecuencia de éstas. O lo que es lo mismo, el sufrimiento producido por ellas no era un fin en sí, sino, como dice Primo Levi, un subproducto. Sin embargo, el nazismo impuso, en su nuevo orden, el sufrimiento del otro como medio que daría fuerza al verdugo para seguir con su tarea. Esta crueldad gratuita se puede ver sin dificultad en los transportes ferroviarios en los que se encerraban literalmente hasta 120 personas en un vagón, en el que la deshidratación, la desnutrición, el ahogo, el cansancio, los excrementos, el desespero... eran los compañeros inseparables de viaje. Para los nazis, los prisioneros no eran seres humanos, sino animales, y el mismo prisionero debía concienciarse de esa «realidad». El primer fin principal del sufrimiento (in)útil es que la propia víctima se viera a sí misma como un ser carente de dignidad, como un animal. Un gemelo superviviente del doctor Mengele comentaba: «Nosotros conservamos nuestro pelo [...] [así] ellos [otros prisioneros] decían: Al menos, vosotros parecéis [...] humanos».¹⁹ Y, el segundo, que el verdugo pudiera ejecutar las órdenes sin dificultad. Cuando la periodista húngara, Gitta Sereny, pregunta a F. Stangl el porqué de tales humillaciones, éste contesta: «Para condicionar a los que debían ejecutar las órdenes. Para que les resultara posible hacer lo que hacían.»²⁰

La desnudez colectiva era la tónica habitual en el *Lager*. Ésta también contribuía, y en gran medida, a ocasionar ese sufrimiento (in)útil que la víctima experimentaba como una violación de su fuero tanto interno como externo. Pensemos que hoy día el desnudo del cuerpo es una cosa normal: lo vemos en la playa, en las películas, en los anuncios, etc. Pero en aquella época era algo muy personal. Los prisioneros despojados de sus ropas, cabello, zapatos, se sentían indefensos, avergonzados, innobles. El cuerpo pasaba a ser un objeto que los nazis utilizaban a su antojo.

Por otra parte, la víctima también era despojada de su nombre. Se le asignaba un número de cinco o seis cifras por el cual era designada.²¹ Para cualquiera de nosotros, nuestro nombre es algo muy importante, forma parte de nosotros mismos, el «yo» y el nombre se identifican mutuamente. Pues bien, si para nosotros es así, imaginémosnos qué significa desprenderse del nombre para un judío. Su identidad, su misión, su relación con Dios están inscritas en su nombre. Así, obligar a renunciar al nombre supone una humillación única, tanto para judíos como para no judíos. Es caer más bajo que los animales domésticos, que tienen nombre. Se trata de un nombre que el ser humano le ha dado y que el propio hombre ha quitado y negado a sus semejantes. Por tanto, el significado simbólico de esta «matrícula» es la marca del esclavo que sabe que

19. R.J. LIFTON, *The Nazi Doctors. Medical Killing and the Psychology of Genocide*, New York: Basic Books, 1986, p. 352.

20. SERENY, *Au fond des ténèbres*, 107-108.

21. Sólo en Auschwitz se tatuaba dicho número en la piel. Cf. A. WIEVIORKA, *Auschwitz explicat a la meva filla*, Barcelona: Pòrtic, 2000, p. 38.

cualquier día su amo le echará a la arena del circo romano para procurar diversión, y ser pasto de las bestias. Es, pues, el recordatorio del «no saldréis jamás de aquí... vivos».

Como dice Primo Levi, para el nazi, «el enemigo no sólo debía morir sino morir en el tormento».²² El tormento y el sufrimiento merman las defensas del otro y acaban por romper su resistencia. El otro vive por y para aguantar el sufrimiento, es incapaz de pensar en otra cosa que no sea el mismo sufrimiento; lo que provoca una angustia interior que no le deja ver otro horizonte que el de la «miseria», en la cual se halla sumergido y hundido. Entrar en la dinámica de un sufrimiento constante y continuo lleva a la víctima, en los campos de concentración, a luchar contra sus semejantes —eso está permitido y promovido por los mismos nazis; a convertirse en un «muerto viviente», el «musulmán» (del que hablaremos más adelante, pues merece tratarse aparte por su fuerte carga simbólica y real). Pensemos que es mucho más fácil dominar y eliminar a alguien (estamos hablando de toda una población de prisioneros), cuya resistencia es nula, que a alguien que tanto interior como exteriormente, mantiene intacta su voluntad y dignidad.

Por otra parte, las SS habían estado educadas para infligir dolor, para mostrarse despiadadas con el otro. Se educaba al «superhombre ario» a ser inclemente con los «diferentes» a él e, incluso, si era necesario con los de su misma «especie». La moral en la que se educaba era una moral carente de humanidad, una moral de la tortura, del asesinato, de la anihilación. El motor que empuja a la moral nazi es el sufrimiento por el sufrimiento o, mejor dicho, el sufrimiento (in)útil por la total aniquilación del otro. Por tanto, la moral es vaciada en sus valores originales y rellena de contravalores útiles para la opresión.

Así pues, es mucho más fácil eliminar a aquella persona que tanto para ella misma como para el otro (el nazi) carece de dignidad, que no es más que un desecho, que, acabar con una persona que conserve todo su «yo» intacto y que recuerde al verdugo que él no es superior a ella. Por otra parte, también esa violencia (in)útil, esa degradación del otro, sirve asimismo como «vitamina» a la par que «tranquilizante» para asesinos «comunes» que necesitan no sentir el peso de la culpa en sus conciencias.

a) *El «musulmán», exponente de la violencia extrema e (in)útil*

En todas las guerras se ha llevado a cabo lo indecible con el ser humano: torturas, vejaciones, violaciones de todo tipo, muertes. Pero el *Lager* además

22. P. LEVI, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona: Muchnik, 1995, p. 104. Véase también H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Taurus, 1974, p. 541. Arendt lo expresa así: «la vida se hallaba profunda y sistemáticamente organizada con objeto de proporcionar el mayor tormento posible».

de practicar todo ello, ha introducido un nuevo elemento fruto de la perversión hasta entonces desconocido, el «musulmán». El «musulmán» era el «muerto viviente», el hombre «momia». Es el más claro exponente del no-hombre. Es aquel que es despreciado tanto por sus compañeros como por sus verdugos. Es el «infrahombre» que muestra a los demás prisioneros con su presencia lo que todos ellos son a los ojos de los nazis y cuál es su destino final: las cámaras de gas o cualquier otra muerte segura, lo que, evidentemente, les incomoda y les hace apartarse y huir del lado de seres tan «indignos». Los médicos, Ryn y Klodzinski han logrado describir de una manera precisa cómo un prisionero se convertía en «musulmán». Consideramos importante plasmar aquí su descripción a fin de poder tener una imagen fiel de este personaje:

En lo tocante a los síntomas de la enfermedad y la desnutrición, hay que distinguir dos fases. La primera se caracteriza por el adelgazamiento, la astenia muscular y la progresiva pérdida de energía en los movimientos. En este estadio el organismo no está profundamente dañado todavía. Aparte de la lentitud de los movimientos y la pérdida de fuerzas, el enfermo no presenta más síntomas. Y con excepción de una cierta excitabilidad y una irritabilidad características tampoco se manifiestan alteraciones de carácter psíquico. Era difícil advertir el momento del paso de un estadio a otro. En algunos se producía de manera lenta y gradual, en otros de forma muy rápida. Se podía calcular que la segunda fase se iniciaba, de manera aproximada, cuando el individuo hambriento había perdido un tercio de su peso normal. Si se seguía adelgazando cambiaba también la expresión de su rostro. La mirada se hacía opaca y la faz adquiría una expresión indiferente, mecánica y triste. Los ojos quedaban recubiertos por un velo, las órbitas se hundían profundamente. La piel tomaba un color gris pálido, se hacía delgada y dura, similar al papel, y comenzaba la descamación. Era muy sensible a todo tipo de infección y contagio, especialmente a la sarna. Los cabellos se ponían hispídos, opacos y se caían con facilidad. La cabeza se alargaba, los pómulos y las cuencas de los ojos se hacían cada vez más visibles. El enfermo respiraba lentamente, hablaba despacio y con gran esfuerzo. Según la duración del estado de desnutrición aparecían edemas grandes o pequeños. Se manifestaban inicialmente en los párpados y en los pies y aparecían en puntos diversos según las horas del día. Por la mañana, después del descanso nocturno, eran visibles sobre todo en la cara. Por la tarde, en cambio, se manifestaban en los pies y en la parte inferior y superior de las piernas. El estar de pie hacía que el líquido se acumulase en la parte inferior del cuerpo. A medida que el estado de desnutrición se acentuaba, los edemas se difundían, en especial en el caso de los que debían permanecer de pie durante muchas horas, primero en la parte inferior de las piernas, después en las pantorrillas, los glúteos, los testículos e incluso el abdomen. A la hinchazón se añadía no pocas veces la diarrea, que a menudo podía también preceder al desarrollo de los edemas. En esta fase los enfermos se hacían indiferentes a todo lo que pasaba a su alrededor y se ponían al margen de cualquier relación con su ambiente. Si todavía estaban en condiciones de moverse, lo hacían como a cámara lenta, sin flexionar las rodillas. Dado que su temperatura bajaba normalmente de los 36 grados, temblaban de frío. Si se observaba de lejos a un grupo de estos enfermos, se tenía la impresión de que eran árabes en oración. De esta imagen surgió la defini-

ción usada normalmente en Auschwitz para indicar a los que estaban muriendo de desnutrición: musulmanes.²³

Por tanto, el «musulmán» era una figura detestable tanto para los prisioneros como para los nazis, a la par que decisiva. El «musulmán» es el exponente de la «muerte-asesinato» de la persona moral en el ser humano. El «musulmán» es aquél al que no le cabe esperar solidaridad alguna por parte de las demás víctimas. Es la «pieza» que hace patente, por una parte, la destrucción exitosa de lo individual, pues éste ha sido privado de toda conciencia moral, de toda sensibilidad, de toda voluntad y de todo estímulo y, por otra, la erradicación de lo social en el individuo, «nadie quiere ver al *musulmán*». He aquí un testimonio escalofriante:

El hombre de las SS caminaba con lentitud y observaba al «musulmán» que se dirigía directamente hacia él. Todos nosotros mirábamos con el rabillo del ojo hacia la izquierda para ver lo que iba a pasar. Ese ser idiotizado y sin voluntad, arrastrando sus zuecos de madera, terminó por ir a caer justamente en los brazos del de las SS, que le dio un grito y le propinó un fustazo en la cabeza. El musulmán se paró, sin darse cuenta de lo que había pasado, y cuando recibió un segundo y tercer golpe porque se había olvidado de quitarse la gorra, empezó a hacerse sus necesidades encima, porque tenía disentería. Cuando el SS vio el líquido negro y maloliente que se derramaba sobre los zuecos, se encolerizó terriblemente. Se le echó encima y le dio patadas y patadas en el abdomen, y, una vez que el desventurado había caído ya sobre sus propios excrementos, siguió golpeándole en la cabeza y en el tórax. Al primer golpe se dobló y después de otro par de golpes estaba ya muerto.²⁴

El «musulmán» es el reflejo más claro del «sin-rostro» por antonomasia. Todos los prisioneros se reconocían en su «rostro» abolido. Convertido en objeto, el «musulmán», renunciaba a cualquier reacción, la vida carecía de sentido, sobrevivía, pero con un respeto de sí mismo totalmente destruido. En la lucha por «seguir siendo o no un ser humano» en el *Lager*, el «musulmán» es tomado como el símbolo de la derrota de toda humanidad, es el que no tiene historia. Es el que ha sido pisado antes de poder adecuarse a las exigencias del *campo*. Es el no-hombre cuya llama divina se halla apagada, demasiado vacío para sufrir realmente, no teme la muerte porque no llega a comprender.²⁵ Franz Stangl, lo percibía así:

23. Z. RYN – S. KLODZINSKI, *An der Grenze zwischen Leben und Tod. Eine Studie über die Erscheinung des «Muselmanns» im Konzentrationslager*, en «Auschwitz-Hefte», vol. 1, Basel: Weinheim, 1987, p. 94. Citado por G. AGAMBEN en *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia: Pre-textos, 2000, pp. 42-43.

24. RYN – KLODZINSKI, *An der Grenze*, 128. Citado por AGAMBEN en *Lo que queda de Auschwitz*, 42.

25. Cf. P. LEVI, *Si això és un home*, Barcelona: Edicions 62, 1996, pp. 108-119

Eran tan débiles que se dejaban hacer cualquier cosa. Era gente con la que no existía ningún terreno común, ninguna posibilidad de comunicación; y éste es el origen del desprecio, porque no podía comprender cómo podían entregarse de esa forma. Hace muy poco, he leído un libro sobre los roedores de las nieves («lemmings») que cada cinco o seis años se arrojan al mar para morir; me ha hecho pensar en Treblinka.²⁶

b) *El «yo» ante el sufrimiento (in)útil*

Mal y sufrimiento son dos constantes que se hallan siempre unidas. La experiencia del mal se hace sentir existencialmente en el sufrimiento que hiere al hombre y en el escándalo que supone.

Ante el problema del mal, el hombre se ve impotente, indefenso. Se afana por encontrar una explicación, sobre todo intelectual, que le haga más soportable, a nivel existencial, la violencia de dicho mal. Lo racionaliza para hacerlo menos ofensivo y, a la vez, superarlo. Es en la historia de Auschwitz donde el mal se hace patente y adquiere una identidad propia muy especial. La identidad del sufrimiento (in)útil, el paradigma del sufrimiento humano gratuito, es imposible de conciliar con ninguna teodicea teórica que intente justificar el sufrimiento del otro, pues «la justificación del dolor del prójimo es ciertamente el origen de toda inmoralidad».²⁷ O lo que es lo mismo, el sufrimiento del otro impide toda confección de cualquier teodicea.

Auschwitz ha cambiado nuestra forma de pensar el mundo, la historia, ha trastocado nuestras categorías. Después de Auschwitz, la «justicia no es cuestión de imparcialidad, sino de responsabilidad. El tiempo es el otro, y la responsabilidad es la respuesta a la demanda del otro, a su apelación, al grito del rostro que está presente, pero también de aquél que no está vivo, pero que revive en la memoria. El otro, la víctima sabe lo que el vencedor ha olvidado: que el presente está construido sobre los cadáveres de las víctimas».²⁸ Por tanto, una filosofía que después de Auschwitz no tenga en cuenta el otro, que no parta del principio de responsabilidad, es una filosofía al servicio de los verdugos.

El sufrimiento (in)útil, en el Holocausto, se convierte en causa-efecto del mal por el mal de toda época. Es causa en las víctimas —recordemos cómo el sufrimiento va haciéndoles mella hasta conseguir su total aniquilación (el mal)—; y es efecto en sus verdugos, el sufrimiento, efecto del mal, les alienta a continuar con la eliminación del otro.

26. SERENY, *Au fond des ténèbres*, 313.

27. E. LEVINAS, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-textos, 1993, p. 123.

28. J.C. MÈLICH, «El fin de lo humano. ¿Cómo educar después del holocausto?», *Enrahonar, Quaderns de Filosofia* 31 (2000) 87.

Por tanto, y siguiendo a Levinas, sólo contemplando el sufrimiento desde una perspectiva interhumana —con sentido en mí, sin sentido en los otros—, podemos hablar de una «utilidad» del sufrimiento. Dicho de otra manera, puede hallarse una justificación a mi sufrimiento, pero nunca puede tener sentido y, menos si yo soy el artífice, el sufrimiento del otro.²⁹ Lo que nos lleva a afirmar que el único sentido que puede encontrarse al sufrimiento en el *Lager*, es mi sufrimiento por el sufrimiento de los demás, ante el «musulmán»; mi sufrimiento ante la no-indiferencia del sufrimiento del otro, ante quienes han servido de cobayas en los experimentos; en definitiva, mi sufrimiento ante la responsabilidad del «yo» en cuanto «yo» abierto «a-los-demás», ante «los-sin-rostro». Así, la única subjetividad que puede responder al sufrimiento en los *Läger* es la subjetividad heterónoma. En otras palabras, este sufrimiento (in)útil adquiere un significado más que revelador cuando el «yo» depone su soberanía en favor del otro, cuando el «yo» dice y hace del otro su problema. Antes hemos afirmado que la heteronomía precede a la autonomía y que la primera no sólo no anula a la segunda, sino que la *inviste*.³⁰ Es a partir, pues, de la heteronomización de la autonomía que la subjetividad se convierte en subjetividad humana.

Sin embargo, la ley del *Lager* era muy clara: cada uno «para-sí-mismo». En el *campo* se impone la cultura de lo inhumano, la humanidad queda olvidada en pro del animal racional, cuya bandera es el sufrimiento que agota al hombre en su soledad. Se vive y se muere solo. El hombre desaparece, porque con la despersonalización se ha logrado arrancar lo individual y lo social en el individuo. ¿Dónde está el hombre en Auschwitz? ¿Dónde se encuentra el «yo» mientras los hornos crematorios no cesan de funcionar? «En los campos de la muerte, el hombre, como especie, descendió, acaso de manera irreversible, hasta el más precario umbral de su humanidad. Volvió a ser bestia, aunque expresarlo de este modo sería insultar a los primates y al mundo animal. Al deshumanizar a su víctima, el verdugo se deshumaniza a sí mismo. El hedor perdura.»³¹

Sin duda, nos hallamos ante un «eclipse del hombre», ante el «silencio del hombre», ante la crisis del «rostro». Y ante todo ello, no cabe otra salida que el «yo» se constituya en subjetividad humana a fin de responder del sufrimiento del otro. Porque el otro reclama justicia, el superviviente y el ausente. No hallamos el «rostro» sólo en los que lograron salir con vida del infierno del

29. «Hacer acto de caridad ante los enemigos del Estado sería una debilidad de la que ellos se aprovecharían inmediatamente. Un sentimiento de piedad hacia esos hombres sería indigno de un SS; en las filas de los SS no hay lugar para los blandos; éstos harían bien en retirarse a un convento. Tenemos necesidad de hombres duros y decididos» (Höss, *Yo, comandante de Auschwitz*, 71).

30. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, 110: «La presencia del Otro —heteronomía privilegiada— no dificulta la libertad que la inviste.»

31. G. STEINER, *Errata. El examen de una vida*, Madrid: Siruela, 1998, pp. 73-74.

Lager, sino también en aquéllos cuyas vidas fueron violenta e inhumanamente arrebatadas. Justicia, no venganza. Justicia que no puede impartirse más que por medio de la memoria, del recuerdo.³² El «yo» heterónimo no puede desentenderse del pasado, no puede fingir y vivir en una «mentira», como si nada hubiera ocurrido, como si la humanidad no hubiera sido trastocada en su ser más profundo. La única manera de que el Holocausto no vuelva a repetirse es no caer en el olvido, en el olvido de que el hombre ha sido capaz de tocar fondo (verdugos y víctimas), en el olvido de las víctimas del genocidio. Éste es el nuevo imperativo ético en el que el «yo» heterónimo debe apoyarse: el recuerdo. Rememorar es necesario porque lo que sucedió puede volver a pasar, porque el hombre puede ser seducido nuevamente y porque las víctimas son reales. El recuerdo y la vigilancia se hallan, pues, estrechamente unidas.

Recordar es devolver el nombre y el rostro a las víctimas. Ese nombre y ese rostro que les han sido arrancados, primero y, después, negados. El «yo» heterónimo tiene el deber y la obligación de restaurarles a través de la «memoria» su identidad, de tornarles su humanidad.³³ De no ser cómplice de ese engranaje infernal, del «fin de lo humano».³⁴

3. *La negación de la vida, la negación de la muerte*

El hombre es el único animal que entierra a sus muertos. El culto a los muertos es muy variado según las épocas y las culturas. Una de las civilizaciones en la que el culto rendido a los muertos ha sido, sin duda, uno de los más sobresalientes es la egipcia. En el antiguo Egipto se cuidaba hasta el extremo el paso de esta vida a la otra. Los cuerpos eran momificados y los muertos eran

32. En el recuerdo es muy importante tener en cuenta la función «transobjetiva» (autoexpresiva e invocativa) del lenguaje mediante la cual «la palabra deja de ser un mero vehículo de información, para convertirse en medio de comunión [...] La función del lenguaje que llamamos transobjetiva consiste, [...] en la mediación de la palabra por la que el tú me comunica lo que yo absolutamente no puedo conocer por mí mismo: su libre interioridad que es constitutiva para mí» (COLL, *Filosofía de la relación interpersonal*, I, p. 49). Esto hará que lo que el recuerdo comunica no caiga en un concepto vulgar de información y tenga sentido para el hombre.

33. Para ello, es indispensable contar con el testimonio de las víctimas. Como dice Tzvetan Todorov: «Los detenidos de los campos vivieron una experiencia extrema; es su deber informar abiertamente de lo que vieron y experimentaron, pues la verdad se enriquece incluso en la experiencia más horrible; sólo el olvido definitivo convoca a la desesperación. Desde el punto de vista no ya de uno mismo sino de la humanidad (a la que cada uno puede recurrir a su vez), una vida no es vivida en vano si queda de ella una señal, un relato que se añade a las innumerables historias que constituyen nuestra identidad, contribuyendo así, aunque sea en una ínfima medida, a hacer de este mundo algo más armonioso y perfecto. Tal es la paradoja de esta situación: los relatos del mal pueden producir el bien» (TODOROV, *Frente al límite*, 103).

34. R. FORSTER, «Hurbinek: la palabra inaudible o el decir después de Auschwitz», en *El exilio de la palabra. En torno a lo judío*, Buenos Aires: Endeaba, 1999, p. 242.

enterrados con riquezas materiales, comida y enseres personales. Los vivos tenían la obligación de cuidar sus tumbas y la memoria de aquellos que habían desaparecido. Así, «la tumba nos abre la relación con los antepasados, y convierte la propia existencia en la continuidad de la sucesión de las generaciones». ³⁵ Pero, Auschwitz nos obliga a replantear ese respeto hacia los muertos. La pregunta que surge es: ¿qué significado tiene la tumba?, ¿qué significa ser enterrado?, en definitiva, ¿qué es la muerte? Primo Levi explica cómo la violencia (in)útil se extendía hasta después de la misma muerte en la profanación de restos humanos que, en el mejor de los casos, se utilizaban para uso industrial. ³⁶ Aquellos despojos humanos no eran dignos ni de permanecer en la memoria, ni de ser sepultados. En Auschwitz, el hombre entierra a sus muertos en el aire: sólo quedan cenizas que se elevan por encima de las chimeneas de los crematorios y que desaparecen en el aire. ³⁷ En Auschwitz, la muerte y su experiencia es negada, en el *Reino* del hombre anti-creación no se muere porque no existe la vida.

Por tanto, el campo de concentración no sólo ha negado la vida, sino también la muerte. Hannah Arendt dice: «Los campos de concentración, tornando en sí misma anónima la muerte (haciendo imposible determinar si un prisionero está muerto o vivo), privaron a la muerte de su significado como final de una vida realizada. En un cierto sentido arrebataron al individuo su propia muerte, demostrando por ello que nada le pertenecía y que él no pertenecía a nadie. Su muerte simplemente pone un sello sobre el hecho que en realidad nunca haya existido.» ³⁸

El hecho de no tener un nombre, sino un número, esto es, no tener identidad propia, hace que también quien muere sólo sea una cifra, una figura (*Figuren*), un simple muñeco y nunca un ser humano. ³⁹ Consecuencia de ello, como dice Ricardo Forster, es que «donde no hay muertos tampoco hay asesinos, apenas funcionarios encargados de cumplir una tarea asignada, de llevar con prolijidad las cuentas como si la multiplicación del número alejara más y más de los cuerpos reales. Fin de la ética allí donde imperan la técnica y los números; fin

35. Cf. H. JONAS, «Herramienta, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano», en *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona: Herder, 1998, p. 52.

36. Cf. LEVI, *Los hundidos*, 107.

37. Elie Wiesel nos deja su testimonio: «Mi padre queda atrás. En el invisible cementerio de Buchenwald. Miro al cielo: ésa es su tumba. Cada vez que levanto los ojos al cielo veo su tumba» (E. WIESEL, *Todos los torrentes van a la mar*, Madrid: Anaya & Muchnik, 1996, p. 116).

38. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, 549.

39. Dos sepultureros de Vilno recuerdan que cuando les hicieron desenterrar los cadáveres de las fosas para quemarlos se les prohibió «utilizar la palabra muerto o la palabra víctima porque era exactamente como un tajo de madera, que eso era mierda, que no tenía ninguna importancia, que no era nada. Los alemanes nos obligaban a decir, respecto a los cuerpos, que se trataba de *Figuren*, es decir, de marionetas, de muñecas o de *Schmattes*, esto es, de trapos» (C. LANZMANN, *Shoah*, Paris: Fayard, 1985, pp. 24-25).

de la ética allí donde tampoco hay nombre. La maquinaria de la muerte nazi se construyó a partir de esta terrible y transparente certeza: quitarles el nombre a los prisioneros haría posible que sus asesinos se vieran a sí mismos como operarios de una fábrica, es decir, como funcionarios y obreros que cumplen satisfactoriamente su labor.»⁴⁰

Se trata, pues, de una muerte burocrática. La novedad del tema de la muerte en Auschwitz radica, por tanto, en que ésta propiamente desaparece para dejar paso a las «fábricas de cadáveres». Es decir, la muerte es una muerte industrial, donde lo que importa no es a quién odiar, sino el deseo de aniquilar, de reducir al otro a la nada. Es una muerte fría, calculada y «muerta» que tiene su raíz en la Europa de los años 1914-1918 en la que se produce un primer contacto con la violencia del mundo moderno y donde la muerte pierde su carácter individual y se convierte en una masacre anónima organizada, a la que Enzo Traverso llama «muerte sin calidad».⁴¹ Es de notar, que la muerte y la barbarie nazis han adoptado a la vez, tres grandes rasgos de la modernidad: la burocracia, la obediencia al mando y la fabricación. Por tanto, el asesinato en masa ha podido ser posible gracias a una cuidada organización burocrática extendida a gran escala en sujetos incapaces de pensar por sí mismos⁴² con el apoyo de la nueva tecnología.⁴³

El Dr. Friedrich Entress de las SS se refirió al exterminio como hecho que debía llevarse a cabo dentro de «una producción en cadena» (*am laufenden Band*).⁴⁴ La fabricación de cadáveres es una de las consecuencias de considerar al otro como no-humano y viceversa. Morir conlleva vivir, la imposibilidad de vivir implica la imposibilidad de morir. La muerte en serie impide la muerte personal-experiencial. Si el interrogante filosófico de la muerte se refiere en último término al carácter mortal de la existencia, reflexionar sobre la muerte significa preguntarse por su repercusión en la existencia humana. Esto en el universo del *campo* es imposible, la masificación de la muerte lo hace enteramente imposible, ya que aísla a ésta en sí misma, haciendo desaparecer de ella cualquier parámetro de comprensión. En otras palabras, la primera experiencia que tiene

40. FORSTER, «Hurbinek: la palabra inaudible», 242.

41. Cf. E. TRAVERSO, *L'histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1997, p. 70.

42. La siguiente declaración de Eichmann en el juicio de Jerusalén, al saberse «huérfano» cuando acabó la guerra de la organización que dirigía sus pasos, es más que significativa: «Comprendí que tendría que vivir una difícil vida individualista sin un jefe que me guiara, sin recibir instrucciones, órdenes ni representaciones, sin reglamentos que consultar, en pocas palabras, ante mí se abría una vida desconocida, que nunca había llevado» (H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio de la banalidad del mal*, Barcelona: Lumen, 1999, p. 55).

43. Cf. BÁRCENA – MÉLICH, *La educación*, 45. Cf. también Z. BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, Madrid: Ediciones Sequitur, 1997, pp. 120-158.

44. R. HILBERG, *The Destruction of the European Jews*. Edición revisada y definitiva, New York: Holmes & Meyer, 1985, vol. III, p. 1032.

el hombre de la muerte es la muerte del otro. Allí donde la muerte no es impersonal, sino que hace acto de presencia en una persona amada, allí es donde la muerte hiere al hombre, pues el sentido de su existencia está radicalmente ligada a esa persona amada. En la muerte de la persona amada es, pues, donde el ser humano toma conciencia de que es un ser abocado a la muerte, o como dice Heidegger, un «ser-para-la-muerte». O lo que es lo mismo, la muerte es constitutiva de la existencia, pues aquélla no puede desligarse de ésta. Evidentemente, cada uno vive su muerte, la muerte de uno es personal e intransferible, nadie puede vivirla por otro. Pero en Auschwitz, la muerte queda registrada en el anonimato del *Lager* como cotidianidad masificadora que hace de los hombres un «vivir-para-su-muerte». Es decir, la muerte ya no es constitutiva de la existencia humana como «ser-en-el-mundo» (el hombre es concebido en relación con el mundo), sino que la existencia humana es constitutiva de la muerte.

Améry afirma que no se pensaba en el hecho de morir, cosa asumida como evidente, sino en cómo iba a ser esa muerte: «Se discutía acerca del tiempo necesario para que el veneno de las cámaras de gas produjera su efecto. Se especulaba acerca de lo doloroso de la muerte por inyección de fenol. ¿Era preferible un golpe en la cabeza o la muerte por consunción en la enfermería?»⁴⁵ Aislados totalmente del mundo de los vivos, los prisioneros no eran más que «superfluo material» a eliminar. Cualquiera podía morir. En palabras de Arendt, «el homicidio era tan impersonal como el aplastamiento de un mosquito».⁴⁶ Consecuentemente, no sólo la muerte de uno —correspondiente al análisis heideggeriano— queda abortada, sino también la muerte del otro entendida bajo el análisis ético de Levinas. Es decir, para Levinas, la muerte del otro siempre toma la primacía ética. Es el «no atentar contra la vida del prójimo» lo que se antepone a la muerte de uno mismo y que demanda de cada uno una respuesta de compasión, a saber, de hacerse cargo del otro, de no indiferencia. Por tanto, es la muerte en sus dos vertientes —ontológica (Heidegger/«mi muerte») y ética (Levinas/«la muerte-del-otro») —, la que queda eliminada del mapa nazi.

Así pues, nos hallamos ante la «pornografía de la muerte». Es el hombre-masa, sin rostro, quien muere. Para ello, los nazis anulan la capacidad propia del hombre para crear y empezar algo nuevo. El «vivir-para-la-muerte» del *Lager* significa haber perdido esa iniciativa, ese actuar en el mundo (trascender lo dado y empezar algo nuevo) que confiere al ser humano el nacimiento. «Los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar.»⁴⁷ Por eso, la acción debe borrarse del comportamiento del *Lager*, pues, ésta se opone a la fabricación, entendida como repetición de un gesto que imita a otro gesto y que impide cualquier tipo de innovación y espontaneidad en el ser

45. LEVI, *Los hundidos*, 126.

46. Cf. ARENDT, *Los orígenes*, 539.

47. ARENDT, *La condición humana*, 265.

humano. Auschwitz es el triunfo de la muerte «total» sobre la vida. Y su ultraje específico es la denigración y el envilecimiento de dicha muerte,⁴⁸ pues la interpretación de ésta ya no representa ni comporta una comprensión de la vida.⁴⁹

Este «vivir-para-su-muerte» es, pues, el mejor aliado que tiene el poder nazi en el *campo*. El poder manifiesta el Mal a través de la muerte, de su amenaza, de la tortura.⁵⁰ Siempre es la muerte impuesta del otro —entendida como mandato «humano-divino», es decir, quien la ordena es un ser humano considerado superior al que la sufre— la que hace fuerte al poder. Ya en la antigüedad, en el Imperio romano, por ejemplo, algunos emperadores se proclamaron «dioses» en vida. Éstos eran temidos por su facilidad en mandar torturar y matar a todo aquel que no era de su agrado, lo que les confería un poder por encima de los demás mortales. Un poder temido a la vez que respetado.⁵¹

Ahora bien, la muerte no es sinónimo de mal, el mal no está en la muerte. El mal, como dice Joan-Carles Mèlich,⁵² es el asesinato, la barbarie, el genocidio, y la perversidad es el placer estético que el mal produce. Perversidad que se lleva a cabo ritualmente, en un espacio y en un tiempo, en el que tanto ejecutores como espectadores quedan atrapados por la fascinación que resulta del poder de la destrucción, eliminación y anihilación del otro: «los nazis estaban convencidos de que en nuestro tiempo el hacer el mal posee una morbosa fuerza de atracción».⁵³ El mal y la perversidad demandan, pues, un sufrimiento (in)útil en el que el «yo» arrogante y autosuficiente halle su máximo exponente, su máxima reafirmación de poder. El «santo y seña» del *Lager* es el dolor, el disfrute de ocasionarlo y de visualizarlo en el otro. El *Lager* es el infierno mismo que ha sido descrito durante siglos en la literatura, el arte, la religión. Es aquella concepción infernal materializada⁵⁴ en el mundo occidental moderno, en el que el «yo» aparece como el centro del universo que adopta la forma totalitaria donde la «tecnología de producir dolor sin sentido, de la bestialidad sin objeto, del terror gratuito»⁵⁵ se manifiestan con mayor fuerza. La estética del mal encarnada en Auschwitz es la más radical de la historia. La muerte pasa a ser abstracta, impersonal, vacía.

48. Cf. AGAMBEN, *Lo que queda de Auschwitz*, 74 y 84.

49. Cf. F. TORRALBA, *El sufriment. Un nou tabú?*, Barcelona: Claret, 1995, p. 17.

50. Cf. J.C. MÈLICH, *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, Barcelona: Anthropos, 1998, p. 69.

51. Cf. E. CANETTI, *Masa y poder*, Barcelona: Muchnik, 2000, p. 231: «El máximo prestigio, sin embargo, lo obtiene siempre lo que está encaminado a matar. Lo que puede ir hasta matar es temido, lo que no sirve para matar es meramente útil [...] los que se consagran a matar, detentan el poder.»

52. Cf. MÈLICH, *Totalitarismo y fecundidad*, 71.

53. F. BORKENAU, *The Totalitarian Enemy*, London, 1943, p. 231.

54. Cf. ARENDT, *Los orígenes*, 541.

55. G. STEINER, *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Barcelona: Gedisa Editorial, 1992, p. 76.

El infierno del *Lager* toma la forma del infierno de Dante en la imagen del llanto que impide llorar: «Su mismo llanto les impide poder llorar, y el dolor, que halla en sus ojos el obstáculo de las lágrimas, retrocede hacia dentro para aumentar su angustia; porque condensándose las primeras de aquellas que les brotan, y formando como una visera de cristal, llenan toda la concavidad que hay debajo de las cejas.»⁵⁶ Es el ejemplo claro del «musulmán». Atrapado en las llamas del infierno, atormentado y devorado en cuerpo y alma por los demonios y por los horrores que éstos le infligen, este personaje singular había perdido toda capacidad, incluso la de llorar, pues llorar es humano y, como recordaremos, el «musulmán» es el no-hombre, un muerto viviente.

Ahora bien, bajo este imperativo de la negación de la vida y de la muerte del *Lager* se halla, sin lugar a dudas, la muerte nietzscheana de Dios. La muerte de Dios supone una ruptura en la historia, pues nada queda intacto. La religión, la ética, la política, la metafísica, las relaciones interpersonales, la cultura; todo queda trastocado. Bajo el marco de la muerte de Dios, a la humanidad sólo le queda emerger en una nueva especie de hombres superiores. Pero, leamos el texto:

¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que a plena luz de mediodía encendía una linterna, corría por el mercado y gritaba sin parar: ¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios! —Como allí se reunían precisamente muchos de quienes no creían en Dios, suscitó muchas risas. ¿Acaso se ha perdido?, decía uno. ¿Acaso se ha extraviado como un niño?, decía el otro. ¿O quizás se ha escondido? ¿Acaso nos teme? ¿Se ha ido en el barco? ¿Ha emigrado? —Así gritaban y reían en desorden. El hombre loco saltó en medio de todos ellos y les escaló con la mirada, ¿adónde ha ido Dios?, gritó. ¡Yo os lo diré! Nosotros le hemos matado —vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero, ¿cómo lo hemos hecho? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar hasta los posos? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desenganchamos esta tierra de su suelo? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Acaso no caemos hacia atrás, hacia los lados, hacia delante, en todas direcciones? ¿Hay aún un abajo y un arriba? ¿Acaso no erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos golpea el espacio vacío con su aliento? ¿No ha empezado a hacer más frío? ¿No oímos aún nada del ruido que hacen los sepultureros que entierran a Dios? ¿No olemos aún nada de la putrefacción divina? —¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y somos nosotros quienes le hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos nosotros, los asesinos entre todos los asesinos? Lo que el mundo poseía hasta ahora como más sagrado y más poderoso se ha ensangrentado bajo nuestros cuchillos— ¿quién puede quitarnos de encima esta sangre? ¿Con qué agua podríamos purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué ceremonias sagradas tendremos que inventar? ¿No es demasiado grande para nosotros la grandeza de este acto? ¿No tenemos que convertirnos nosotros mismos en dios, sólo para parecer

56. A. DANTE, *La Divina Comedia*. «El Infierno», XXXII, Barcelona: Editorial Éxito, 1962, p. 169.

dignos? Nunca ha habido un acto tan grande —y aquél que continúe naciendo después de nosotros pertenecerá en virtud de este acto a una historia superior a cualquier historia que ha existido hasta ahora. Aquí calló el hombre loco y miró fijamente a sus oyentes: también ellos callaron y le miraron boquiabiertos. Finalmente lanzó al suelo su linterna, de forma que se hizo añicos y se apagó. He venido demasiado pronto, dijo entonces, aún no estoy en mi época. Este enorme acontecimiento aún hace camino y avanza lentamente, aunque no ha penetrado en los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los actos necesitan tiempo, incluso después de que se han llevado a término, para ser vistos y oídos. Este acto está aún más lejos de los hombres que la estrella más lejana —y sin embargo, ¡son ellos quienes la han llevado a término!⁵⁷

Como consecuencia de la muerte de Dios de Nietzsche encontramos también, de alguna manera, la del «hombre». Dice: «¿No tenemos que convertirnos nosotros mismos en dios?», a saber, dejar de ser hombres corrientes para dar paso al «superhombre». La muerte de Dios es, pues, condición *sine qua non* de este nuevo nacimiento. Una vez más, los nazis manipularon y utilizaron el pensamiento de Nietzsche en su propio beneficio. Por una parte, para ellos, los llamados «infrahombres» no son dignos de la vida; sólo el hombre «ario» es el único ser noble superior a los demás, merecedor de dominar y habitar el mundo como «señor». Y por otra, la muerte de Dios también se ha hecho realidad con la deificación del *Führer*.⁵⁸ «Nosotros le (a Dios) hemos matado» —dice el loco—: es toda la humanidad quien ha contribuido en semejante crimen, todo el mundo es responsable. Asimismo, lo que acontece en el *Lager* no es responsabilidad única y exclusiva de quienes habitan ese universo cerrado, el ser humano, en general, en su afán de ser totalmente libre, independiente y autónomo, ha creado su propio mundo donde el otro —una vez muerto Dios, por tanto, su dependencia— es visto como un obstáculo para su plena libertad, independencia y autonomía, es decir para su total desarrollo. Es más, la humanidad no se da cuenta de lo que está produciendo. Hannah Arendt lo expresa de la siguiente manera: «Se ha establecido un lugar donde los hombres pueden ser torturados y asesina-

57. F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, libro tercero, núm. 125, Madrid: Alianza Editorial, 1984.

58. El *Führer*, Hitler, es, tanto a los ojos del pueblo alemán como del hombre SS, el enviado, el elegido, cuya misión no es otra que la inauguración de la nueva era del futuro. Himmler afirmó: «El destino, el Señor Dios, es desde hace algunos milenios tan misericordioso que ha enviado a un pueblo el Führer, que nosotros tenemos en la persona de Adolf Hitler» (Discurso de Himmler, 05.05.1944. Citado por W. DIERKER, *Himmlers Glaubenkrieger. Der Sicherheitsdienst der SS und seine Religionspolitik, 1933-1941*, Paderborn: Schöningh, 2002, p. 127). Y el propio Hitler habló del proyecto que Dios le había deparado como elegido o enviado, a saber, como Mesías: «Creo, que también era voluntad de Dios, enviar desde aquí a un muchacho al Reich, dejar que creciese, a fin de convertirse en Führer de la Nación» (M. DOMARUS, *Hitler. Reden und Proklamationen, 1932-1945*, München, 1965, p. 849. Citado por C-E. BÄRSCH, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2002, p. 291).

dos y, sin embargo, ni los atormentadores ni los atormentados, y menos aún los que se hallan fuera, pueden ser conscientes de que lo que está sucediendo es algo más que un cruel juego o un sueño absurdo.»⁵⁹ Dirá el loco en Nietzsche: «He venido demasiado pronto.» Tampoco Eichmann, según Arendt, «supo jamás lo que hacía», tal como sucede con el ser humano en el relato de Nietzsche. La irreflexión de Eichmann, le permitió participar en los crímenes nazis sin problemas de conciencia. Él no era consciente de hacer el mal, pues cumplía con su deber, obedecía órdenes y, además, acataba la ley. Una ley en la que el propio mal era la ley, y que él nunca hubiera osado transgredir.⁶⁰ En definitiva, el hombre de Auschwitz —víctimas y verdugos— ha caído en su propia trampa y ni siquiera se ha enterado. Ha caído en la trampa nuclear de la modernidad, la trampa de la libertad en nombre de la total y única libertad del «yo».

Max Weber trató asimismo el tema del nihilismo como fruto de la modernidad: el mundo ha dado la espalda a Dios,⁶¹ aseguraba Weber. Querer que Dios entre a formar parte de la racionalidad del hombre a través de las ciencias, pretendiendo que sus obras puedan captarse físicamente y sus propósitos quedar al descubierto, contribuye al desencanto del mundo (*Entzauberung der Welt*), a «secar la raíz de la fe en que existe algo que puede ser llamado sentido del mundo».⁶² Aquello que Max Weber denuncia es la «racionalidad del fin» por el fin, esto es, la «racionalidad teleológica» como absoluta, convertida en último término en «racionalidad instrumental». Pues, está lejos de dar respuesta a las únicas cuestiones que verdaderamente importan: qué debemos hacer y cómo debemos vivir. Y que, además, ha borrado de la vida pública los valores últimos,⁶³ está llevando a Occidente a un destino terrible, apocalíptico y catastrófico, en el que el ser humano, gracias a ella, entrará en una crisis de la religión, en la dinámica de un cierto nihilismo, donde cada cual eligirá su propio dios que dirija su vida, que bien puede ser un demonio. Años después, en aras de esta racionalidad absoluta, surge el *Lager* donde ni el profeta ni Dios tienen cabida, y cuyos comandantes y esbirros han elegido entregarse a la causa del demonio que gobierna, el cual carece de finalidad objetiva —y cuya vanidad le hace adorar el poder por el poder—, rindiendo, por último, una obediencia ciega a su caudillo.⁶⁴

59. ARENDT, *Los orígenes*, 542.

60. Eichmann reconoció ante el tribunal que el gobierno nazi había creado una nueva escala de valores. No sólo debía obedecerse la ley —acomodada a esa nueva escala de valores—, sino que debía ser interiorizada por cada cual como propia. Cf. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 205, 207 y 434.

61. Cf. M. WEBER, *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 1998, p. 227.

62. *Ibíd.*, p. 207.

63. *Ibíd.*, p. 231.

64. Me he inspirado en el pensamiento de Weber en el cual el ansia de poder del político «deja de estar exclusivamente al servicio de la *causa* para convertirse en una pura embriaguez personal» (*ibíd.*, 156).

Pero, retomemos la afirmación que hemos expuesto al principio de este apartado: el *Lager* es la negación de la vida y de la muerte. Buena muestra de ello es que todo rastro o huella de lo acontecido en él debía desaparecer. Al contrario de lo que ocurre con un asesino que deja un cadáver tras de sí, pues éste no pretende con la muerte de su víctima borrar el hecho de la misma existencia, sino quitar la vida de alguien que realmente existe.⁶⁵ Por eso, no se matan personas en los *campos*, sino que se suprimen números. El individuo se convierte simplemente en masa amorfa sin rostro. Recordemos que el rostro es la manifestación de la identidad del hombre. La masa sin rostro, pues —como ya hemos dicho anteriormente—, permite matar sin cargos de conciencia. La anámnesis de las víctimas desaparece para dar paso a la amnesia, la cual se halla muy unida a la reconstrucción histórica nazi guiada por la idea de progreso.⁶⁶

Sin embargo, y aunque a primera vista pueda parecer una contradicción con lo que acabamos de exponer, los nazis eran aficionados a crear museos dedicados a sus enemigos, incluidos los judíos. Pero ello no debe interpretarse, de manera alguna, como un intento de recordar a las víctimas, sino más bien como un reconocimiento de la superioridad del pueblo ario («soberano, conservador y propagador de la cultura») delante de otros pueblos («inferiores») a los que ha tenido el orgullo de someter.⁶⁷ Estos museos son la muestra que recuerda al «amo del mundo» que él es el «amo». Si el recuerdo se anula totalmente, el «amo» no puede sentirse como tal, ya que en un mundo de iguales desaparecen las categorías «superior» e «inferior». Por tanto, la «anámnesis» de las víctimas se convierte en la «anámnesis» de los verdugos que necesitan ser continuamente reconocidos como «amos».

65. Cf. ARENDT, *Los orígenes*, 538.

66. Dicha amnesia de las víctimas se halla en forma de semilla en *Mein Kampf*. Hitler afirma el olvido por parte de la humanidad de aquéllos que sólo ambicionan y buscan su propio beneficio, y no el progreso de su pueblo. El texto dice así: «La posteridad olvida a los hombres que laboraron únicamente en provecho propio y glorifica a los héroes que renunciaron a la felicidad personal.» Para Hitler, «la grandeza del ario no radica en sus cualidades intelectuales, sino en la medida en que está dispuesto a poner su capacidad al servicio de la comunidad» (A. HITLER, *Mein Kampf*, München: Zentralverlag der NSDAP, Frz. Eher Nachf., 1938, pp. 328, 326).

67. Una vez más encontramos en *Mein Kampf* la imagen del ario como ser superior, amo y señor del entorno, que debe someter a los demás pueblos bajo su yugo si se pretende una armonía real en el mundo. HITLER, *Mein Kampf*, 324: «Como conquistador (el ario) sometió a los hombres de raza inferior y reguló la ocupación práctica de éstos bajo sus órdenes conforme a su voluntad y de acuerdo con sus fines. Mientras el ario mantuvo su posición señorial, fue, no sólo realmente el soberano, sino también el conservador y el propagador de la cultura.»

II. CRÍTICA DE LA ANTROPOLOGÍA NEOPAGANA NAZI A LA LUZ DE LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA CRISTIANA

1. *Mal, pecado, reconciliación de víctimas-verdugos*

A partir de lo anteriormente expuesto, podemos afirmar que el nazismo nos muestra un hombre anti-creación, producto de la tiranía del mal donde, en su *Reino*, la fascinación por la violencia arraigó tanto en forma como en esencia. De ahí se derivó la acomodación de la imagen de Dios a su propia causa; el nazismo no piensa, pues, el hombre a partir de Dios, sino que piensa a Dios a partir de la relación del hombre ario, es decir el hombre SS (no el alemán) con el otro; argumentando tal comportamiento en la esencia divina de un Dios-Naturaleza⁶⁸ sin «rostro», abstracto, que irrumpe en el mundo a través de la violencia y en la consagración de una misión —la pureza de la raza y la conquista de territorios para su expansión— que confiere a su pueblo,⁶⁹ el *Völk*, a saber, el Pueblo elegido. La inseguridad, el miedo, fueron los elementos que conformaron el campo de cultivo para crear sin duda su historia mítica que colocó a Dios en la raíz de la violencia y que legitimó, religiosamente hablando, a través de la ordenación del desorden racial (la mezcla de razas) a fin de generar, así, una «cultura elevada» a la altura de su «Dios⁷⁰ elevado». Un «Dios» que, por tanto, insertó al hombre en la dinámica del miedo y de la violencia. Ésta fue legalizada primeramente por la República de Weimar⁷¹ y más tarde por el nazismo.⁷² Un miedo y una violencia que convirtieron al ser humano en un hombre abocado a la «apatía moral»,⁷³ a la no-responsabilidad, a la masificación y a la manipulación.

Por el contrario, el Dios personal, «ocupado del hombre», que considera la Creación como acto salvífico y no como entidad independiente, el Dios que se encarna, que tiene «rostro», viene a borrar la violencia del dios blindado en sí mismo —el «Dios» del *Reich*—, que basa su poder en una sacralidad y en un

68. Un Todopoderoso que se hace inmanente en un panteísmo a modo de «transfusión de sangre» (el pueblo ario lleva en su sangre los elementos originarios divinos) y, que al establecerse mediante el conocimiento, se torna evidencia.

69. Ni que decir tiene que una falsa imagen de Dios produce un falso hombre, a la par que un hombre en falso y una falsa relación entre ambos.

70. Con el concepto «Dios», en mayúsculas y entrecomillado, quiero advertir que para Hitler el dios por él proclamado se convirtió en el único dios para su credo. Por otra parte, he querido conservar las mayúsculas, puesto que en alemán no existe distinción entre mayúsculas y minúsculas en lo que concierne a los sustantivos. Éstos se escriben siempre en mayúsculas, independientemente de que se hallen posicionados al principio de la frase, en medio o al final de ella.

71. Cf. el art. 48 de la Constitución alemana promulgada el 11 de agosto de 1919.

72. El libro de Hitler, *Mein Kampf*, está repleto de citas que apoyan la violencia como instrumento natural para llevar a cabo la misión del pueblo ario.

73. Expresión utilizada por Norbert Bilbeny con la que se refiere a la personalidad insensible en el sujeto. Cf. N. BILBENY, *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*, Barcelona: Anagrama, ²1995.

anonimato de amenaza, consecuencia de una negativización del mundo y de la historia. Sin embargo, el Reino del Dios ocupado es el de la no-violencia, el del no miedo, es el reino del amor. Por lo que el hombre como ser humano deja de estar amenazado: para que Dios ejerza de Dios ya no es necesario destruir al hombre. Porque la idea de Dios que surge del cristianismo no parte de un fanatismo (en el caso del nazismo, el de la pureza de la raza), ni de ningún miedo «hacia-el-otro», sino de la entrega incondicional «hacia-el-otro».

Ciertamente, no es tarea del cristianismo explicar el mal,⁷⁴ pero sí ofrecer una praxis coherente contra él. Sin duda, en la búsqueda sobre el sentido del mal y dentro de una visión moralista, siempre se reclama un culpable: el hombre, Dios o en su defecto alguna estructura histórica o social. No obstante, la posición de Jesús ante el mal, la manifiesta con el anuncio esperanzador de la llegada del Reino de Dios. Esto significa teológicamente que el orden de la Creación está establecido sólo de forma parcial: Dios no está satisfecho de un mundo en el que el mal físico y moral campan a sus anchas, por lo que decide intervenir respetuosamente a favor del ser humano. Ello comporta nuevas formas de relación social e interpersonal. El Reino de Dios pasa por la justicia y la misericordia: Dios salva desde lo más deshumanizado: el «musulmán» de los campos de concentración, una consecuencia evidente de la praxis nazi que genera un total rechazo —como recordaremos— tanto por parte de los mismos nazis como por parte de sus compañeros, y el verdugo. El «musulmán» es el resultado del egoísmo y de la injusticia humana mientras que el verdugo como pecador añade a la destructividad ajena la suya propia, convirtiéndose así en agente del mal. Esto es, el verdugo atrapado en el pecado (dinámica del mal, semilla y fruto del antirreino), que le impide crecer y vivir, se ve abocado al más radical empobrecimiento humano que traslada «al-otro», no sólo desde meras acciones puntuales, sino desde la misma estructura nazi que le avala. Así, las víctimas, pero también los verdugos, entran en el plan salvífico de Dios. He aquí la enseñanza nueva de Jesús: los pobres, los enfermos, los pecadores, es decir todas aquellas personas quebrantadas por un mal físico o moral no dependen ya de una imagen legalista y severa de Dios, sino de un Dios que es amor y perdón, «porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (Jn 3,17).⁷⁵ En palabras de

74. Podemos afirmar que el mal existe porque es inevitable, tanto física como moralmente hablando, puesto que el mundo en que vivimos y la libertad de que disfrutamos son finitos. Por otro lado, las leyes que rigen el mundo y la idea de un Dios no intervencionista y respetuoso con la libertad del hombre nos llevan a la misma conclusión. Pero todo ello es tarea a desarrollar por la «ponerología». A saber, por un tratado sobre el mal en sí mismo, anterior a toda opción religiosa o a-religiosa.

75. Sigo a Jürgen Moltmann en la afirmación de que de otro modo no se entiende la relación que hay entre la acción simbólica de comer y beber con pecadores y publicanos y su predicación: el reino de Dios ha llegado a vosotros. Cf. J. MOLTSMANN, «Jesus Christus – Gottes Gerechtigkeit in der Welt der Opfer und Täter», *Stimmen der Zeit* 219 (2001) 512ss.

Jon Sobrino: «Al reino se le opone el antirreino, y al Dios de la vida se le oponen las divinidades de muerte.»⁷⁶

Dios no es neutral, opta por la víctima, pero también da una oportunidad al agresor y le extiende la mano de la reconciliación y del perdón (cf. Mt 18,12-14). Dicho de otra forma, al agresor a quien bien le podríamos etiquetar como la «oveja perdida» del evangelio a la que el amo del rebaño sale a buscar, también se le revela la «buena noticia», la voluntad de Dios-Padre que con su gesto le ofrece la posibilidad de recuperar su identidad —la reconciliación consigo mismo y con la (A)lteridad⁷⁷ (también entendida como comunidad fraterna)—, que conlleva en sí el perdón. He aquí el significado del éxodo del amo del rebaño que sale a recuperar aquella oveja descarriada, esto es, al verdugo, en definitiva, al hombre. Jesús constituyó la relación interpersonal como fijación del bien y del mal. La respuesta que Jesús propone contra el mal, sobre todo el moral —la injusticia y la venganza—, no es la del odio, acción violenta que lleva al hombre al homicidio del otro y al propio suicidio,⁷⁸ sino el amor al prójimo y a los enemigos. Pero la justificación de los verdugos únicamente puede alcanzarse a través de Jesús quien «fue entregado por nuestros pecados» (Rom 4,24), en el acontecimiento de la Cruz. Entrega en la que el Padre expresa su condición suprema «de conciliador para el mundo (cf. Jn 3,18; 16,11; 12,31; 2Cor 5,11-21) y no de condenador, se convierte en Padre de los malditos que pasan a ser sus hijos por amor».⁷⁹ Así, en esta entrega, Jesús, lejos de ser el «sacrificado» que reclama la fría deidad celestial, es el enviado a los abandonados que baja a los mismos abismos que experimentan los propios abandonados a fin de hacer posible un nuevo comienzo para los impíos. En otras palabras, Jesús llega a tocar el *sheol*, estancia después de la vida para justos y pecadores, para asesinos y asesinados donde todos conviven como una especie de sombra. Sin embargo, al bajar Jesús al *sheol* (a los abismos, al reino de la muerte) confiere a éste una luz que consiste en que el «juicio de Yahveh», que generalmente era entendido como castigo, se convirtiera progresivamente en «juicio escatológico».

En el abajamiento y la identificación de Jesús con la miseria humana resplandece la «solidaridad compasiva» de la gloria de Dios. A saber, el Nuevo Testamento expresa con las narraciones del sepulcro vacío y de las apariciones la destrucción del *sheol*. El sepulcro deja de ser tabú, la muerte de Jesús afecta

76. J. SOBRINO, *Jesucristo Liberador*, Madrid, 1991, p. 239.

77. Entendiendo por «alteridad» (en minúscula) la realidad del «otro» humano, y por «Alte-ridad» (en mayúscula) el «Otro» trascendente, invisible, divino. Mediante el concepto «(A)lteridad» hago referencia a la unidad de ambas alteridades sin que una quede reducida a la otra.

78. Juan Antonio Estrada lo expresará diciendo que «el hombre no es sólo agente del mal, sino también su víctima» (J.A. ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Valladolid: Trotta, 1997, p. 359).

79. F. Javier VITORIA, en AA.VV.: «El ídolo de la violencia versus la no violencia de Dios», en *Idolatries d'Occident*, Barcelona: Centre d'Estudis Cristianisme i Justícia, 2004, p. 124.

a todos los sepulcros, nadie queda en el *sheol*. Así, el *sheol* queda destruido porque aquellos que estaban presos en él han sido liberados (cf. Mt 27,53). Es decir, la muerte mata, pero no puede devorar a nadie, puesto que los muertos quedan en propiedad del Señor. Es la llamada a la reconciliación en la que los verdugos quedan remitidos a sus víctimas. En palabras de Moltmann: «Las víctimas se convierten en jueces de sus verdugos porque, en el Hijo de Dios, Juez universal, encuentran los verdugos a sus víctimas, con las que Él se identifica».⁸⁰ Es decir, a los verdugos nos les queda otra salida que ponerse delante de las víctimas y reconocerlas como tales, lo que equivaldría a reconocer al otro como ser humano, como ser provisto de identidad. Al mismo tiempo, ese «ponerse ante la víctima», reclama del verdugo su propio reconocimiento como «siervo del mal activo» a causa de su obcecación y de su obrar violento. Así, el verdugo debe dejar de autojustificarse por medio de una «obediencia» por él libremente escogida que sorteja todo lo humano y ha de mirar de frente. Evidentemente, con ello no queremos dar a entender que la remisión de los verdugos se halla en manos del hombre, puesto que lo que está hecho, hecho está y no hay vuelta atrás. Por supuesto que es Dios quien redime al verdugo de su peso, pero también el verdugo debe admitir su culpa en el sufrimiento y en la violencia infligida por él a la víctima para un nuevo comienzo.

Por tanto, el verdugo no puede obviar, como Caín, el mal cometido, si quiere ser perdonado y «renacer»: «Yahveh dijo a Caín: ¿Dónde está tu hermano Abel? Contestó: No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?» (Gn 4,9.13.15). Finalmente, Caín claudicó ante Dios reconociendo su crimen y temiendo ser pagado con la misma moneda: el asesinato, la muerte. Pero, Yahveh, sorprendentemente para Caín no le responde con la destrucción de su vida, sino que le dice: «Al contrario, quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces. Y Yahveh puso una señal a Caín para que nadie que le encontrase le atacara.» Con ello, Dios deslegitima el poder del mal, restituyendo al hombre ser sujeto de su propia vida con Dios y con los demás en el mundo.

Al contrario del nazismo que proclama que todo sufrimiento del pueblo alemán, esto es, todo mal socio-económico-político del país, es debido al pecado original contra la pureza de la raza que se gestó «contra la voluntad del eterno Creador»,⁸¹ Jesús rechaza que el sufrimiento, tanto el individual como el colectivo, sea castigo inmediato de ningún pecado: «Ni él pecó, ni sus padres» (Jn 9,1), contesta ante el empeño del hombre en relacionar la desgracia con el pecado.⁸² Ciertamente, el pecado conlleva un sufrimiento pero no por un casti-

80. MOLTSMANN, «Jesus Christus», 513.

81. HITLER, *Mein Kampf*, 319.

82. Este problema, pecado-sufrimiento, se plantea ya en el Antiguo Testamento. Primeramente Job es reprendido por Yahveh ya que pretende extender un juicio desde su reducido conocimiento sobre la providencia divina para más tarde cuestionar esta creencia que hace patente en la discusión que mantiene con sus tres amigos: el sufrimiento deja de ser consecuencia despro-

go exterior, sino porque el mismo pecado deteriora las relaciones interhumanas. En la lucha contra el mal, Jesús exige la transformación del hombre en sus relaciones sociales e interpersonales. Transformación no por medio de la violencia, sino por medio de la justicia y el amor.

En paralelismo con lo antes dicho, la dinámica destructiva dirigida «hacia-el-prójimo» se sirve de la violencia, y que en el nazismo, en nombre de Dios-Naturaleza, deviene sagrada,⁸³ ahora desde el crucificado podemos afirmar que «todo homicidio es un deicidio».⁸⁴ Bien es cierto que en la Cruz se pone de manifiesto la «impotencia» divina en relación con la capacidad humana del mal, pero también su trascendencia. Con la proclamación evangélica de que el Crucificado es verdaderamente el Hijo de Dios (cf. Mt 27,54), se está señalando a Dios en la misma víctima del mal, en aquel niño ahorcado en Auschwitz que Elie Wiesel describe en su relato.⁸⁵ El Dios cristiano, pues, se revela en la fragilidad, en la

porcionada de su conducta. Por tanto, podemos decir que el trasfondo que aquí se discute es veterotestamentario. Cf. J.L. SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Santander: Sal Terrae, 1993, pp. 48-50. También en Lc 13,1-5, el evangelista cuestiona que la desgracia vaya unida al pecado: «En aquel mismo momento llegaron algunos que le contaron lo de los galileos, cuya sangre había mezclado Pilato con la de sus sacrificios. Les respondió Jesús: ¿Pensáis que esos galileos eran más pecadores que todos los demás galileos porque han padecido estas cosas? No, os lo aseguro... O aquellos dieciocho sobre los que se desplomó la torre de Siloé matándolos, ¿pensáis que eran más culpables que los demás hombres que habitan Jerusalén? No, os lo aseguro...» Así, la comunidad de Juan y de Lucas llegan a una misma conclusión que ponen en boca de Jesús: hacer el bien no es garantía de que todo vaya bien o, al contrario, hacer el mal tiene como consecuencia que todo vaya mal. Ésta no es la concepción de Jesús. Pablo dirá en Romanos: «... la justicia de Dios se ha manifestado... —pues no hay diferencia alguna; todos pecaron y están privados de la gloria de Dios— y son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, ... para mostrar su justicia, habiendo pasado por alto los pecados cometidos anteriormente» (Rom 3,21-25). Por otro lado, los milagros sobre las curaciones son tomados de forma simbólica. Las curaciones simbolizan la liberación, no únicamente de la enfermedad, sino la liberación del pecado. Existen, no obstante, textos neotestamentarios que siguen la línea de causa-efecto (pecado-mal y sufrimiento como pedagogía divina e instrumento purificador), pero no son atribuidos a los *logia* de Jesús. Cf. ESTRADA, *La imposible teodicea*, 359. Nótese también que Jesús tampoco habló nunca del valor educativo del sufrimiento como afirma X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del evangelio de Juan*, vol. II, Salamanca: Sígueme, 1992, n. 18, p. 264.

83. Según Hitler, la Naturaleza utiliza la violencia para salvaguardar al más fuerte y exterminar al débil. El 22 de junio de 1944 en un discurso a un grupo de oficiales cadetes, Hitler dejó clara su inclinación hacia la Naturaleza como «maestra» en el arte de gobernar e implícitamente otorga a la violencia el papel de mediación (lo Sagrado): «La Naturaleza siempre nos está enseñando [...] que ella se rige por el principio de selección: la victoria es para el fuerte, el paredón para el débil...» (H. KRAUSNICK, *Anatomy of the SS State*, Trowbridge, Wilshire: Rewood Press Ltd, 1972, p. 13).

84. ESTRADA, *La imposible teodicea*, 393.

85. Elie Wiesel relata el ahorcamiento de tres compañeros en Auschwitz, uno de ellos un niño. En los ahorcados, representados finalmente por el pequeño, Wiesel descubre a Dios. E. WIESEL, *La nit*, Barcelona: Columna Proa Jove, 1997, pp. 89-90: «Un prisionero lanzó un grito de desespero; “¿Dónde está el buen Dios?” [...] Las tres sillas cayeron [...] Y yo sentía dentro de mí una voz que le respondía: ¿Dónde está? Mírale: está colgando aquí, en esta horca».

vulnerabilidad. Bonhoeffer dirá: «Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y precisamente así está Dios con nosotros y nos ayuda. Mt 8,17 indica muy claramente que Cristo no nos ayuda por su omnipotencia, sino por su debilidad y por sus sufrimientos.»⁸⁶

Es desde la cruz, desde las víctimas, desde la negación del poder, desde donde se apela al hombre a dejar la violencia. Pues Dios se implica en el mal no desde la violencia, sino desde el amor, desde el asesinato, Jesús, que perdona desde la cruz y pide la reconciliación de Dios y el hombre: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen» (Lc 14,9-11). Porque Dios actúa, vive y sufre como Jesús: «El que me ha visto a mí ha visto al Padre... yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» (cf. Jn 14,9-11).

Ahora bien, es de notar que el nazismo pasó fácilmente del Dios cristiano, vulnerable ante las víctimas, al poder como santidad de lo divino. Santidad que sin corazón ni misericordia caracterizaba a un «Dios-Naturaleza», «desocupado del hombre», incapaz de padecer; por tanto, tampoco de compadecer; un «Dios» anclado en el frío poder celestial. La lucha contra ese poder monodolátrico forma parte de lo que simboliza la cruz, puesto que éste exige sacrificios humanos (aquéllos considerados no racialmente arios puros) a modo de las más perversas deidades de algunas religiones. Por tanto, la cruz entra plenamente en contradicción con el sistema nazi que inmola seres humanos.

Por eso, desde la teología de las víctimas, desde la experiencia del mal, se habla del amor como esencia divina que ha de plasmarse en la historia de los hombres (1Jn 4,-8). Sobre todo en aquellas situaciones en las que se hallan en juego la suerte de los más desfavorecidos. Recordemos que ya desde el Antiguo Testamento el destino de Dios se encuentra profundamente ligado al de los excluidos, los relegados y los abandonados. Posicionarse en su contra constituye una profanación de su Nombre: «Así dice Yahveh: ¡Por tres crímenes de Israel y por cuatro seré inflexible! Porque venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias; pisan contra el polvo de la tierra la cabeza de los débiles, y el camino de los humildes tuercen; hijo y padre acuden a la misma moza, para profanar mi santo Nombre» (Am 2,6-7).

Así pues, esta reclamada plasmación en la historia de dicho amor pretende evitar que el ser humano vuelva a caer en una *gnosis* sistemática que coloca al mal como ontología de lo divino. Más aún, con dicha teología se recuerda que al mal se le hace frente desde la fe y desde la praxis de la «solidaridad compasiva» —o lo que es lo mismo, desde la manifestación en el hombre de la parcialidad de Dios a favor de los oprimidos—, a riesgo incluso de perder la propia vida.⁸⁷

86. D. BONHOEFFER, *Resistencia y Sumisión. Cartas y apuntes del cautiverio*. Editadas por Ebehard Bethge, Salamanca: Sígueme, 1983, p. 252.

87. Muchos han sido y son los que han perdido la vida por causa de luchar desde el Amor contra el mal, a favor de las víctimas, de los más pobres. Baste nombrar como ejemplos a Mons. Romero o a Ignacio Ellacuría.

2. *Sobre el origen del mal: teología cristiana de las víctimas contra dualismo ontológico nazi*

Como hemos apuntado anteriormente, únicamente desde la «solidaridad compasiva», es decir desde la solidaridad «entre desiguales», podemos hablar de una reconciliación entre verdugos y víctimas. La «solidaridad compasiva» que las víctimas pueden ofrecer a los verdugos es producto de sus experiencias vitales de la —ya expuesta anteriormente— incondicional solidaridad que Cristo mostró desde la cruz con todas las víctimas de la historia. Es aquí —reiterémoslo una vez más— donde reside la universalidad del significado del episodio del Gólgota: el acontecimiento Jesucristo también alcanza a Auschwitz.⁸⁸ Las víctimas pueden, así, reconocer en Cristo «al hermano que comparte su sufrimiento y que lo ha aceptado justamente a favor de sus opresores»:⁸⁹ «Cristo murió por los impíos» (Rom 5,6), dirá Pablo.

Dicha «solidaridad compasiva» comporta, en primer lugar, reconocer en el verdugo al propio hombre que el mismo verdugo ha negado a su ser. ETTY HILLESUM, judía holandesa que murió en Auschwitz en 1943, lo expresó de la siguiente manera en su diario: «Para decirlo crudamente, cosa que quizás haga daño a mi pluma: si un miembro de las SS me pisoteara hasta matarme, yo lanzaría una última mirada hacia su rostro y me preguntaría con estupefacción y un arranque de humanidad: Dios mío, ¿qué cosas tan terribles has podido vivir, pobre muchacho, para hacer semejante cosa?»⁹⁰ Hillesum no deja que ese odio que ciega a quienes se han autoproclamado oficialmente exterminadores de su pueblo le conduzca a negar al otro.

En segundo lugar, dicha solidaridad conlleva reconocer la verdad del propio pasado. Muchos de los crímenes nazis se llevaron a cabo con la ayuda de las mismas víctimas, no sólo por miedo, sino también por afán de poder. Y en tercer lugar, poner en práctica la capacidad de perdonar. El odio conduce a la destrucción, tanto del sujeto que odia como del sujeto que es odiado, y Hillesum así lo entendió, por lo que recrimina a su amigo Klaas ese sentimiento de odio que profesa tan hondamente contra los nazis. Además de hacerle notar las propias actitudes que las mismas víctimas deberían cambiar e, incluso, recordándole que entre las víctimas también hay verdugos. Con ello, Hillesum pretende expresar que el mundo no se cambia a mejor propinando un golpe a quien lo ha asestado primero, sino extirpando del interior de cada uno esa rabia «hacia-los-demás» que únicamente lleva a la autodestrucción. Se trata de llevar a la práctica la enseñanza cristiana de «perdonar y amar a los enemigos», es el ver la

88. Cf. J-H. TÜCK, «Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah», *Theologie und Glaube* 89 (1999) 366.

89. *Ibíd.*, 366.

90. 14 de marzo de 1941. Citado por P. LEBEAU, *Etty Hillesum. Un itinerario espiritual. Amsterdam 1941 – Auschwitz 1943*, Santander: Sal Terrae, 2000, p. 139.

viga en el propio ojo y no entretenerse en la paja del ojo ajeno. Hillesum lo dice así:

Lo que quisiera decirte, Klaas, es esto: tenemos tanto que cambiar en nosotros mismos, que ni siquiera deberíamos preocuparnos de odiar a aquellos a quienes llamamos nuestros enemigos. Ya somos bastante enemigos los unos de los otros. Y tampoco agoto la cuestión diciendo que entre los nuestros también hay verdugos y gente mala. A decir verdad, no creo en absoluto en esa pretendida maldad. Me gustaría llegar a la fuente de las angustias de ese hombre, buscar el origen de las mismas y emprender una especie de batida sobre él, hacer que se volviera hacia sus propios ámbitos interiores; es todo lo que podemos hacer por él [...] hacer que cada uno extirpe y aniquile en él todo lo que cree que debe aniquilar en los otros. Y que estemos bien convencidos de que el menor átomo de odio que añadimos a este mundo nos lo hace más inhóspito de lo que ya es.

Y Klaas [...] dijo entonces, dividido entre el asombro y la consternación: Pero [...] ¿eso sería volver al cristianismo! Y yo, [...] proseguí sin inmutarme: Pues, sí, al cristianismo, ¿por qué no?⁹¹

A través de estos tres puntos, las víctimas se identifican con Cristo cuando al reconocer al otro también en el verdugo, al rescatar su propio pasado y al perdonar a sus opresores, reanudan «su relación con los culpables. Pese a sus maldades, Cristo ve en el culpable al prójimo y busca por todos los medios abrirles un camino para la reconciliación».⁹² Asimismo, Hillesum en su empeño de ver en el individuo al prójimo lanza la siguiente sentencia: «Y si hablamos de exterminar, sería mejor exterminar el mal en el hombre y no al hombre mismo»,⁹³ verdugo o víctima. Empeño que le empuja en su condición de víctima a la responsabilidad «hacia-el-otro», también hacia el verdugo: «Nuestra única obligación moral consiste en desbrozar en nosotros extensos claros de paz y extenderlos poca a poca, hasta que esa paz irradie hacia los demás. Y cuanto más haya en los seres, tanta más habrá también en el mundo en ebullición.»⁹⁴ Antes de llegar a ese punto Hillesum, sin embargo, tuvo que aprender a arrodillarse. Tarea que no le resultó nada fácil, pero que fue decisiva en su vida a la hora de escoger su camino:

Esta tarde me he encontrado arrodillada, de repente, sobre la alfombra oscura del cuarto de baño, con la cabeza envuelta en el albornoz, que estaba echado sobre la silla de mimbre. No soy capaz de arrodillarme bien, siento una especie de molestia. ¿Por qué? A buen seguro, porque hay en mí una inclinación crítica, racionalista e incluso atea. Con todo, siento en mí, de vez en cuando, una profunda aspiración a arrodillarme, con

91. 23 de septiembre de 1942. *Ibíd.*, 162.

92. TÜCK, «Versöhnung» 380.

93. 27 de febrero de 1942. Citado por LEBEAU, *Etty Hillesum*, 137-139.

94. 29 de septiembre de 1942. *Ibíd.*, 158.

las manos en el rostro, y a encontrar así una paz profunda, poniéndome a la escucha de una fuente escondida en lo más profundo de mí misma.⁹⁵

Arrodillarse ante el crucificado, ante sus hermanos judíos. Y lo hizo cuando pudiendo entrar en la clandestinidad y salvar así la vida, eligió conscientemente ser llevada al campo nazi en Holanda de Westerbork para correr la misma suerte que la de su pueblo.

Pero, por otro lado, a fin de que la «solidaridad compasiva» sea efectiva, ésta no debe únicamente excluir el olvido del pasado, sino que debe exigir el reconocimiento de los verdugos de las barbaries cometidas a las víctimas, a saber, el enfrentamiento consigo mismo y su responsabilidad que normalmente tan taxativamente rehuyen.⁹⁶ Fijémonos un instante en un discurso que miembros de las SS se entretenían en repetir con un total cinismo a los prisioneros del *Lager*:

De cualquier manera que termine esta guerra, la guerra contra vosotros la hemos ganado; ninguno de vosotros quedará para contarlo, pero incluso si alguno lograra escapar el mundo no lo creería. Tal vez haya sospechas, discusiones, investigaciones de los historiadores, pero no podrá haber ninguna certidumbre, porque con vosotros serán destruidas las pruebas. Aunque alguna prueba llegase a subsistir, y aunque alguno de vosotros llegara a sobrevivir, la gente dirá que los hechos que contáis son demasiado monstruosos para ser creídos: dirá que son exageraciones de la propaganda aliada, y nos creerá a nosotros, que lo negaremos todo, no a vosotros. La historia del *Lager*, seremos nosotros quien la escriba.⁹⁷

Rehuyen su responsabilidad ante el mundo, pero dicho discurso evidencia que realmente sabían lo que hacían y sabían también que, si la humanidad lo descubría, lo rechazaría con absoluta repugnancia. Cuando se sentaron en el banquillo de los acusados generales, jueces, médicos para responder por los crímenes cometidos durante la Segunda Guerra Mundial, todos coincidían en una cosa: obedecían órdenes. La respuesta era siempre la misma, expresada de una u otra manera: «no podía hacer otra cosa si quería conservar mi vida; otros han hecho cosas peores que yo; me educaron en ese ambiente». Con ello, además de acallar sus conciencias, se exculpaban ante el mundo de cualquier responsabilidad, puesto que la hacían recaer en el sistema.⁹⁸

95. 15 de septiembre de 1941. *Ibíd.*, 93.

96. «La renuncia a la propia responsabilidad, no es más que la negación en el espacio y en el tiempo que le son propios, a dar respuestas, incluso aceptando el riesgo a equivocarse, de la libertad y su utilización» (Ll. DUCH, *Armes espirituals i materials: política. Antropologia de la vida quotidiana* 4, 2, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001, p. 211).

97. LEVI, *Los hundidos*, 11.

98. La lógica perversa del sistema montó una maquinaria de muerte y supervivencia en la que incluso las víctimas se convertían en verdugos de sus hermanos. El sistema, por tanto, también era responsable. Aunque no absoluto, pues fue el verdugo quien en última instancia inventó e implantó el sistema.

El hombre siempre ha tendido a rehuir de su culpa. Ya en la antigua Grecia se creía que los dioses eran los responsables de las vidas de los humanos: si a un determinado dios le apeteecía, podía hacer desde que un simple mortal se rompiera una pierna hasta conducirlo a la muerte más tortuosa sin piedad alguna. Los dioses marcaban el destino del hombre y su manera de vivir. La vida era, pues, un juego en el que la voluntad del hombre era nula. Por otro lado, otras creencias defienden la tesis de la reencarnación, es decir, la vida que tiene uno actualmente es consecuencia de cómo se ha portado en otras vidas. Aquí hay un cierto grado de responsabilidad por parte del hombre. Pero esta responsabilidad no es completa, ya que la persona no se acuerda de las vidas anteriores y, por tanto, no sabe qué está pagando ni por qué. No olvidemos que el castigo, junto a su dimensión expiatoria, que comporta sufrir la pena impuesta por el delito, cumple a la vez una parte pedagógica: hacer que el hombre se dé cuenta de su error y rectifique.

Otra excusa para sacarse la responsabilidad de encima es el Destino. El Destino marca nuestro carácter, nuestra manera de vivir, de comportarnos e incluso la manera de morir. Todo está ya escrito, el hombre depende de su Destino o, incluso, de su herencia genética. Y cuando no, el responsable es la misma sociedad. Esa masa que somos todos y no es nadie. Esa masa que exculpa a todo el mundo de sus actos. En fin, éstas son algunas de las respuestas que se ha formado el hombre, cuya función es hacer de filtro protector ante toda responsabilidad que pudiera afectar a su fuero más profundo, pues la responsabilidad es compromiso de la humanización.

Basar la no-responsabilidad de estos criminales nazis en ambigüedades legalistas y racionalizaciones —como se ha pretendido hacer en muchos juicios— es cerrar los ojos al asesinato y a la tortura de millones de personas. No se trata de simples asesinatos cometidos al azar, carentes de sistematización. La eliminación estaba cuidadosamente estudiada y, lo que es peor, se puso en práctica sin miramientos. Por ello, todos aquellos que se sentaron en el banquillo y otros que nunca pudieron ser llevados a los tribunales, participaron conscientemente en un sistema de crueldad y de injusticia banalizado por el gobierno de una nación, en última instancia, por el *Führer*, que violaba todos los principios morales. No olvidemos que no sólo aquél que aprieta el gatillo físicamente es un criminal, sino que también toda persona que incita a otra a matar a alguien, toda persona que proporciona el arma letal con finalidades criminales, toda persona que actúa como cómplice de un crimen, es culpable. Por tanto, no sólo son verdugos aquellos que ejecutaban a sus víctimas, sino también aquellos que propiciaban que ello sucediese.

Cierto que algunas personas mentirían descaradamente, negando la verdad, desoyendo cualquier llamada de su conciencia. Pero los más optaron por alejarse de la realidad para instalarse en una irrealidad o «realidad virtual» más agradable, que no les hiciese sentirse incómodos con ellos mismos. Esta pretendida terapia consistente en alejarse de la realidad mundana y del ser, crean-

do una nueva falsa realidad e identidad, a través de las cuales el individuo pueda creer a pies juntillas aquello que ha inventado. Y si éste se convence de su relato será, entonces, mucho más fácil que los demás también lo crean. La mentira que ha sido urdida de mala fe pasa así a convertirse en una verdad subjetiva. Ahora bien, más que del hecho de que cumpliesen órdenes y de que la mentira por ellos inventada se convirtiera en una verdad subjetiva, los verdugos —insistimos— sabían lo que hacían. Más aún, para que pueda haber reconciliación, además de que el verdugo se enfrente con la verdad —las víctimas, los asesinados ya no son números sin rostros, sino nombres con rostro—, se debe tener en cuenta que el verdugo nazi se había reducido a mero instrumento y pura racionalidad.

No obstante, ni justificación alguna, ni la «solidaridad compasiva» hacia el verdugo, deben hacer olvidar a nadie la tortura y la muerte que sufrieron tantos seres humanos. Ni la justificación, ni la compasión eximen al hombre de su responsabilidad, paso fundamental para lograr la reconciliación: una reconciliación que cabe esperar que se alcance definitivamente en el plano escatológico, pues la mayoría de las víctimas están muertas; una reconciliación que es posible, por otro lado, rechazar por ambas partes; una reconciliación que no borra las diferencias entre verdugos y víctimas, pero que Cristo asume: «Y yo cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,32), pues la Encarnación también significa «no eliminar, sino aceptar para salvar. En este sentido la muerte de Jesús realiza la nueva síntesis entre el pecado que todavía perdura y el amor que le ha destruido por dentro. Y la Cruz es signo de esta comunión»,⁹⁹ preámbulo de la resurrección (triunfo sobre el mal) donde la dignidad de todo hombre queda afirmada más allá de la muerte. La Cruz ya no es, pues, el poder del hombre contra Dios, sino que la resurrección con su función universal y con su carácter soteriológico, la ha convertido en el «poder» de Dios a favor del hombre. En la resurrección tomada como utopía humana que repercute escatológicamente en toda la «descendencia de Abrahán», el Resucitado es, en palabras de González Faus, «la realización de aquella utopía humana por la que el Jesús terreno había apostado».¹⁰⁰

Así pues, la reconciliación que busca tanto el Jesús terreno como el Jesús resucitado, es global. Su finalidad: salvar a todos los hombres del hombre pecador, esto es, del hombre deshumanizado por el mal —víctima o verdugo. Aquel hombre, objeto de la agresión del mal. Por tanto, Jesús se identifica ya en la Cruz con todos aquellos que salen perdiendo, por un lado —y como ya hemos dicho—, se pone al lado de las víctimas, sufre su suerte injusta y, por otro, muere al lado de dos ladrones, participa en su destino: la salvación pedida

99. LI. VENTOSA, *El mal lladre. Teología des del Quart Món*, Barcelona: Claret, 2000, p. 165.

100. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Santander: Sal Terrae, 1984, p. 222

explícitamente en el buen ladrón y re-velada en el mal ladrón que no sabía cómo formularla.¹⁰¹ Resumiendo, el camino de reconciliación que ofrece Jesús a la humanidad es transformar el odio «acomodado» en ella por el tan «incómodo» amor al prójimo que hace que ésta se halle interpelada por ella misma: la Cruz muestra la coherencia en la vida y la muerte de Jesús, puesto que tanto en la muerte como en la vida hizo del mal una experiencia que en vez de desencadenar rencor, resentimiento y odio, suscita amor, solidaridad y cercanía. También, Etty Hillesum desde el campo de concentración —podríamos decir, la Cruz oficial y pública del pueblo judío—, lo entendió así:

Si algún día se instala la paz, ésta sólo podrá ser auténtica si cada individuo hace la paz primero en sí mismo, si arranca de sí todo sentimiento de odio hacia cualquier raza o pueblo, o bien si domina ese odio y lo transforma en otra cosa, quizás incluso, a la larga en amor; ¿o es demasiado pedir? Sin embargo, es la única solución.¹⁰²

En otras palabras, la reconciliación entre víctimas y verdugos se advierte visible en la Cruz y en la Resurrección de Jesús, portador del Espíritu, cuya acción transforma la humanidad egoísta y pecadora en Humanidad Nueva. Pero ello significa que, ateniéndonos a la afirmación de que «Dios respeta plenamente la libertad humana», Éste únicamente actúa desde dentro de la libertad humana, «liberándola», sin «sacrificarla ni erradicarla» en ningún momento (como se pretende desde el «Dios» Absoluto nazi), por medio de su Espíritu:

Dios como apuesta por la libertad, es también la crítica a una determinada imagen de Dios [...]: la imagen del Dios-poder. Pues el poder de Dios no es coercitivo, sino sólo sugestivo. Y a esta forma de poder que apuesta, o a esa forma de presencia de Dios en la historia, la llama el Nuevo Testamento Espíritu Santo, o Espíritu de Dios, definiéndonoslo como Espíritu de amor y de libertad. En su testimonio sobre Jesucristo, el Nuevo Testamento nos dice claramente que ésa es la forma de presencia de Dios después de Jesús [...] Con el término Espíritu Santo se expresa, en primer lugar, que esa interpelación de Dios no es algo meramente exterior a nosotros, sino que brota de nosotros mismos: el Nuevo Testamento dice claramente que el Espíritu Santo está derramado en nuestros corazones. Y el hombre puede reconocerlo en aquello que de sí mismo descubre, a la vez, como lo más suyo (porque es lo más humano y lo más verdadero de sí) y como lo menos suyo (porque es lo más periclitado y lo más inseguro e imposible de sí): la experiencia de un amor nuevo y de una libertad liberada [...] En segundo lugar, con el Espíritu se expresa también la trascendencia del hombre respecto de sí mismo. El hombre es más de lo que es porque a su definición pertenece el Espíritu de Dios (y Dios con él) en la forma de aquella novedad humana...¹⁰³

101. Cf. VENTOSA, *El mal lladre*, 135.

102. 20 de junio de 1942. Citado por LEBEAU, *Etty Hillesum*, 130.

103. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, Salamanca: Sígueme, 1979, p. 170.

3. Pecado personal y pecado estructural en el sistema nazi

Como ya hemos advertido, la violación de la dignidad inmanente y trascendente del hombre es la clave para el buen funcionamiento de todo el sistema nacionalsocialista. Así, su razón fundamental es de talante antropológico: consiste en concebir al hombre como mero elemento de la *völkische Weltanschauung*,¹⁰⁴ carente de autonomía, de decisión moral y cuyo bien se halla subordinado al funcionamiento del *Reich*. Ello incita, sin duda, a la construcción de un orden social al margen de la dignidad de la persona.

En contraposición a la ideología nazi, podemos afirmar después de lo expuesto en las páginas anteriores que para el cristiano creer en Dios es ante todo creer en el hombre: en el hombre-persona. González Faus lo expresa de la siguiente manera: «En definitiva, ser cristiano no consiste en creer en Dios, sino en creer en el hombre [...] Pero creer en el hombre, no porque éste se muestre, o se haya mostrado, o se vaya a mostrar, en el futuro, digno o merecedor de esta fe, sino por algo mucho más radical: porque primero Dios ha creído en él, porque Dios tuvo esta audacia de apostar primero por el hombre y, en esta apuesta, le ha salvado.»¹⁰⁵ Es Dios quien ha puesto al hombre como sujeto primero que conduce a su fe. El hombre en general como «imagen y semejanza» no adulterada por el mal y el pecado y, en concreto, el Hombre-Jesús, esto es, lo verdadera y radicalmente humano es, utilizando una expresión de González Faus, la «transparencia de Dios». En primer lugar, el hombre como «imagen y semejanza» de Dios proclama que «Dios entra en la autocomprensión del hombre».¹⁰⁶ Más aún, la expresión veterotestamentaria, «imagen y semejanza», pone de manifiesto, ontológicamente hablando, «aquello a lo que llamamos personalidad».¹⁰⁷ Es decir, Dios como ser personal, ex-céntrico otorga al hombre personalidad cuando el primero es reconocido por el segundo como el Otro del «otro-de-Dios»,¹⁰⁸ a saber, Sujeto con identidad, responsabilidad y libertad, y no mera Naturaleza. Otras relaciones como con la Naturaleza o la Providencia, incluso con el propio hombre carente de esa parte trascendente divina personal (el caso del nazismo es muy claro), no sólo no contribuyen a la personalización del individuo, sino que lo desnaturalizan hasta cosificarlo a modo de campo de concentración, objeto puramente funcional. Por tanto, cuando el cristiano se refiere al Dios personal como Creador del hombre, no pretende expre-

104. Término con el que los nazis denominan su cosmovisión de tipo nacional, racial y popular.

105. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, 194-195.

106. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander: Sal Terrae, 1988, p. 176.

107. *Ibid.*, p. 176. Véase también n. 83.

108. Tomo el término del artículo de A. GESCHÉ, «Le christianisme comme monothéisme relatif. Nouvelles réflexions sur le *Etsi Deus non daretur*», *Revue théologique de Louvain* 33 (2002) 473-496.

sar que Dios crea una naturaleza entre otras, sino que crea un tú, un ser co-respondiente: un ser «capaz de responder al tú divino porque es capaz de responder del propio yo». O lo que es lo mismo: «Crea una persona».¹⁰⁹ Y crea una persona, cuya condición divina no afecta únicamente a aquello que denominamos «alma» —que en el caso del nazismo sería la receptora y la depositaria del carácter divino cuyo fin es unirse (más bien y para ser más exactos, diluirse en) a la misma esencia divina—, sino también al cuerpo, a saber, a la totalidad del ser del hombre.¹¹⁰ Es, pues, desde este tú de Dios en el que el cristiano se apoya como fundamento primero para proclamar la dignidad del hombre. Y es desde ese tú de Dios que el hombre puede ver al hombre no como medio (o sea, objeto), sino como fin (sujeto). En palabras de Zubiri, «un absoluto relativo», superior a todo lo creado por Dios y por el mismo hombre. Esto significa que el hombre no puede ser considerado por él mismo y por sus semejantes en función de una raza, de una religión, de una producción... Sino que como *absoluto relativo* todo hombre es ser supremo para el propio hombre y para Dios. Un ser supremo que al ser *absoluto relativo* es partícipe de esa condición claramente *ex-céntrica* e incondicional del Otro que hace que el hombre pueda desterrar tajantemente esa tentación de caer en la «soledad de Adán» relativa a un Absoluto despersonalizado, insensible e inhumano. Una soledad que es sinónimo de «una vida vegetativa que sobrevive a una vida en relación»,¹¹¹ es decir, de una vida en soledad, encerrada en sí misma que al carecer de toda relación interpersonal resulta a-humana y anti-humana. Dicha soledad hace, pues, del hombre un «material superfluo», un hombre anti-creación cuyo *Reino* limitado y caduco toma la forma del *Lager*.

Por tanto, podemos afirmar que la raíz de la personalidad del hombre, su inviolable dignidad y su valor se hallan en su «ser-para-Dios», condición, a la vez, *sine qua non* «del-otro-de-Dios», que hace que toda vida humana tenga un valor fundamentalmente igual, posea la misma dignidad y sea acreedora de la misma protección. Cosa que nos lleva a afirmar que este ser persona que confiere al hombre la «imagen de Dios» sólo puede realizarse en la relación interpersonal como manifestación en el amor a Dios: «Si alguno dice: Amo a Dios, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (1Jn 4,20-21). A saber, Dios se autorremite al hombre. Por consiguiente, contrariamente al nazismo, el cristianismo, al ver en el hombre la «imagen de Dios», entiende que el hombre no puede ser tratado nunca como un hombre-carne —recordemos, «material superfluo»—, reducido a los mínimos de su morfología, un cuerpo imperdurable preestablecido con un corto espacio de tiempo, tan absurdo y frágil en sí

109. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 178.

110. Cf. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander: Sal Terrae, 1987, p. 94.

111. AGAMBEN, *Lo que queda de Auschwitz*, 162.

mismo como cualquier otra materialidad que pueda ser desechada, sino una «manera finita de ser Dios».¹¹² González Faus lo expresa de la siguiente manera:

La prohibición de derramar sangre humana se apoya [...] en que a imagen de Dios ha sido creado el hombre. Aquí se pone de manifiesto que la teología de la imagen de Dios no es una pura interpretación intelectual, sino que exige, sobre todo, una actitud práctica: maltratar a un hombre es maltratar la imagen de Dios.¹¹³

En otras palabras: «la persona humana es en alguna manera Dios; es Dios humanamente»,¹¹⁴ pues como dice el mismo González Faus, «Dios sólo se nos puede dar o manifestar si el medio de esa manifestación es también Dios».¹¹⁵ Formulaciones éstas que colocan a la dignidad humana en el más alto grado. La Biblia lo manifiesta así, claramente, cuando al contrario que el hombre, «imagen y semejanza de Dios», todos los demás seres vivos son creados según su especie (cf. Gn 1,21-24.25). Éste es exactamente el dinamismo del amor de Dios «hacia-el-hombre»: la dignidad del hombre radica en ser persona humana, esto es, la filiación del hombre con Dios —esa imagen de Dios que es el hombre a quien Dios quiere amar a través del amor del ser humano—, únicamente puede conseguirse por medio del Espíritu de la fraternidad.

Por tanto, la dignidad de la persona se halla en aquel amor de Dios que es ágape, puesto que ama al otro sin esperar nada a cambio, lo ama por el otro mismo. Así pues, al considerar al hombre como sujeto de un diálogo procedente del amor divino, es por lo que al hombre se le debe un absoluto respeto, puesto que todo lo que atenta contra él es contrario «al honor debido al Creador», que a la par que degrada «la civilización humana» también deshonra «más a sus autores que a sus víctimas».¹¹⁶ Ello nos lleva a afirmar que la dignidad de la persona no se encuentra inscrita en unos conflictos de intereses egoístas o en un juicio teorético, sino en el actuar de una forma concreta: para y «con-el-otro», a favor del prójimo, en beneficio del «hijo pródigo». Es de esta manera como el individuo se transforma plenamente en persona en la medida en que se abre al amor y al servicio de las demás personas.

Tocante a dicha actuación hacia «el-otro-de-Dios», el Concilio Vaticano II «inculca el respeto al hombre, de forma que cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar el prójimo como *otro yo*».¹¹⁷ «Otro yo» que debe ser tratado

112. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid, 1984, p. 327.

113. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 88.

114. *Ibíd.*, 327.

115. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, 171.

116. *Gaudium et Spes*, 27. Muy diferente, sin duda, en contenido a aquel —como recordaremos— «pecado contra la voluntad del eterno Creador» del nazismo que queda manifiesto en la existencia «del-otro-diferente».

117. *GS*, 27.

como el propio Dios, ya que este último «ha querido ser y dejarse tratar como hombre».¹¹⁸ Es más, la Iglesia nos recuerda que el hombre no es mera «partícula de la naturaleza» ni «elemento anónimo de la ciudad humana», sino el ser que corona la Creación,¹¹⁹ «superior al universo entero»,¹²⁰ contrariamente a la manera en que es considerado por el nazismo. Como consecuencia, el orden de lo personal para los cristianos conserva su primacía ante el orden social que debe subordinarse «al bien de la persona»¹²¹ —y la persona al bien común—, puesto que ésta, como ya hemos advertido, es «imagen divina» y común a todos los hombres sin excepción,¹²² que han sido «dotados de alma racional [...] y tienen la misma naturaleza y el mismo origen».¹²³

Es el hombre entero, pues, cuerpo-alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, por el que apuesta sin duda la Iglesia.¹²⁴ Un hombre no aislado (puesto que Dios —como ya hemos advertido— no es reclusión), sino miembro de una comunidad,¹²⁵ a saber, una comunión de personas (ámbito social) que conforma un «solo ser humano».¹²⁶ En palabras de Karl Rahner: «La existencia humana es siempre “ser-en-el-mundo”, es siempre y necesariamente “ser-con-otros”, comunidad».¹²⁷ Por tanto, entre el individuo y la comunidad existe una tensión intersubjetiva; lo que significa que el hombre se forma dentro de la comunidad. Rahner lo expresa como sigue: «Persona no se opone a comunidad, sino que ambas realidades son correlativas, es decir, el hombre, en tanto que persona, está orientado a la comunidad con otras personas (Dios, los hombres), y por otra parte, sólo existe comunidad donde hay personas.»¹²⁸ Así, teniendo en cuenta el tejido intersubjetivo de la comunidad, podemos catalogar al movimiento nacionalsocialista como una falsa comunidad, cuyos miembros han sido masificados en el compromiso de un anonimato espiritual y burocratizado que, finalmente imprime su sello en el hombre, destinado a convertirse en un engranaje más en la *Weltanschauung* del Tercer Reich. Esta pérdida significativa de la comunidad tiene como consecuencia la imposición —en el ámbito

118. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 184.

119. Cf. GS, 12. El texto conciliar recuerda el Salmo 8 en el que el hombre se pregunta: «¿Qué es el hombre?», y contesta: «El ser más grande entre los demás seres, pese a no merecerlo, por designio gratuito de Dios.»

120. GS, 14.

121. GS, 26.

122. Cf. GS, 24.

123. GS, 29.

124. Cf. GS, 3.

125. Cf. GS, 32.

126. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 96. Si tomamos Gn 2,24, veremos como el hombre y la mujer «se hacen una sola carne». Es decir, desde el amor, el hombre y la mujer se afirman como un igual, un semejante, un prójimo. En definitiva, «un solo ser humano».

127. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, III, Madrid: Taurus, 1965, p. 297.

128. *Ibíd.*, p. 249.

individual y social (comunitario)— del mal (aunque presentado como bien) que otros desde el poder han pensado.

El hombre no es, por consiguiente, una mera masa receptora, pasiva, sin libertad. Ésta es una de las grandes diferencias que encontramos entre el Dios cristiano que respeta la voluntad del hombre —Dios no obliga al hombre a nada que no sea querido por éste— y el régimen nacionalsocialista, donde la libertad humana se hallaría dentro de las directrices del «nuevo orden» (*Weltanschauung*). Es más, ese respeto a la libertad del prójimo, ese alegato de la dignidad inviolable, ese confesar que el otro es más misterio impenetrable que estructura manipulable equivale a testimoniar la verdadera chispa divina en los demás.¹²⁹ He ahí donde reside la verdadera sacralidad de la persona y no en el sacrificio del ser humano por la defensa y la conservación de una sangre pura, imagen de gran utilidad que reviste de honor el ejercicio del poder absoluto nazi. Ejercicio, por otra parte, que desprecia al hombre en general como «imagen integral de Dios», confiriendo totalmente a un solo hombre, Hitler, «ser dios, sin Dios y contra Dios» (es, en resumidas cuentas, el «principio del *Führer*», que el jurista alemán Carl Schmitt defendió y argumentó legalmente) y parcialmente, es decir, en el uso de las acepciones «sin Dios y contra Dios», a la «jerarquía» que acompaña a ese ídolo proclamado por todo el régimen «soberano absoluto», un «dios secularizado».¹³⁰

4. *Solidaridad compasiva y reconciliación víctimas-verdugos*

Como dice González Faus, «la responsabilidad humana puede, a veces, llegar incluso a la eliminación de la conciencia en provecho propio».¹³¹ Si antes hemos hablado de la responsabilidad como uno de los puntos claves a alcanzar por el hombre para la realización de la «solidaridad compasiva» entre verdugos y víctimas, ahora vamos a mostrar como esa huida que hace el hombre de la responsabilidad constituye un pecado voluntario a la par que le dispone pecador. Ciertamente, el hombre ha negado siempre dicha condición, pues le incomoda, le hace verse incluso como no-humano, como un monstruo. Por eso, recurre a lo que aquí llamaremos «la ceguera voluntaria». Una ceguera que le exime de culpa, de pecado, en definitiva de ser juzgado. Dicha ceguera voluntaria equivaldría, pues, de alguna manera a esconderse bajo el paraguas de los efectos de la droga (tomada también voluntariamente y con plena conciencia de las consecuencias, aunque sus actos ya no estén en manos del drogodependiente), que exculpa toda responsabilidad.

129. Cf. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 101.

130. La soberanía decisionista de Carl Schmitt hace del *Führer*, del soberano, un «dios secularizado».

131. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 193.

Reconocer el pecado que se lleva a cabo es claramente indicativo de que todavía el mal no ha tomado posesión totalmente del ser humano. Sin embargo, cerrar los ojos a lo evidente e identificarse con el propio mal, es entrar a formar parte de éste y perder la capacidad de distinción y discernimiento. Su imposible identificación en el ser del hombre como diferente hace de éste último un ser desarraigado, obsesionado, destruido y consumido por el poder de posesión, su único tesoro, lo único que le puede constituir señor. He aquí el gran drama del hombre nazi, su ceguera voluntaria¹³² que le exige, por un lado, poseer aquel tesoro que le erigirá en señor de la absoluta anihilación y, por otro, introduce y asienta la muerte en el seno de toda una nación. Por tanto, la ceguera forma parte del pecado del hombre cuya fuente el evangelio de Juan la halla en «el mentiroso y padre de la mentira». Leamos la cita completa: «Vosotros sois de vuestro padre el diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Éste era homicida desde el principio, y no se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él; cuando dice la mentira, dice lo que le sale de dentro, porque es mentiroso y padre de la mentira» (Jn 8,44).¹³³ Es algo semejante al pecado original cristiano que Lucas pone de manifiesto en los personajes de Ananías y Safira. Ambos se dejaron cegar por «el tesoro de la posesión» que propiciaría la muerte de la comunidad fraterna (Hch 5,1-11).¹³⁴ «Tesoro», por otro lado, que pone al hombre al servicio de la idolatría, de los falsos dioses cuya consecuencia es, como indica el salmo 106, el derramamiento de sangre inocente.¹³⁵ Posición ésta, sin duda, que hace que el ser humano viva su condición de criatura negativamente; entregando su fe y su vida a los falsos dioses que son a la par venerados como verdaderos a causa de la mentira que promete el «tesoro del poder». Podemos observar en el Nuevo Testamento cómo Pablo se dirige sin tapujos a los agentes de dicha mentira «que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y adoraron y sirvieron a la criatura en vez del Creador»

132. No obstante, no se debe olvidar que dicha ceguera no es únicamente patrimonio de los verdugos, sino también de las víctimas, de la fragilidad humana. Primo Levi lo expresa de la siguiente manera: «también nosotros nos cegamos con el poder y con el prestigio hasta olvidar nuestra fragilidad esencial: con el poder pactamos todos, de buena o mala gana, olvidando que todos estamos en el ghetto, que el ghetto está amurallado, que fuera del recinto están los señores de la muerte, que poco más allá espera el tren» (P. LEVI, *Los hundidos*, 60).

133. El diablo, esto es, el embustero, el calumniador, bien se podría traducir aquí en las figuras de la jerarquía del aparato nazi y, en especial, en la persona de Hitler (considerado como padre/soberano), cuya «herramienta» más seductora es la mentira y el enmascaramiento de la realidad.

134. Cf. X. ALEGRE, «El pecado del mundo: el maligno es mentiroso, encubridor y asesino», *Conclium* 5/61 (2003) 736.

135. «Sangre inocente derramaban, la sangre de sus hijos y de sus hijas, que inmolaban a los ídolos de Canaán, y fue el país profanado de sangre». Parafraseando esta cita, podríamos aplicarla a la Alemania nazi diciendo: «Sangre inocente fue también derramada en Alemania; su propia sangre fue vertida por los nazis a favor de un ídolo venido de Austria, el cual inundó de ríos de sangre la tierra violada.»

(Rom 1,25), a quienes hace responsables en último término de la miserable situación de la humanidad.

Ahora bien, reconocer la fuente del pecado, la mentira, es paso previo para que el pecado salga a la luz y para que el hombre pueda, a su vez, abandonar éste y su lógica. Tengamos en cuenta que «un aspecto fundamental para el mensaje bíblico es que la revelación del pecado se hace [...] en el seno de la revelación del perdón. El hombre llega a saberse pecador, porque se sabe perdonado».¹³⁶ Algo inaudito en el régimen nacionalsocialista en el que el único perdón que encuentra el individuo es la marginación y excomuniación del *Volk* (Pueblo) que finalmente le llevará a una muerte muerta, puesto que le será negado participar en la inmortalidad de su pueblo, en la única inmortalidad, la de los elegidos.

Pero el pecado no es sólo individual, sino también colectivo, esto es, que para poder poseer a toda una «comunidad» debe sufrir un enmascaramiento estructural que enraíce en la masa anónima impersonal. Así, el enmascaramiento del pecado se hace posible en cuanto forma parte de la banalidad del mal inserta estructuralmente y con toda «naturalidad» (la violencia sería parte constituyente de esa «naturalidad») en la comunidad que, además de llevarle —como ya hemos apuntado— a una muerte muerta en los tiempos escatológicos, también le lleva, a causa de su «ceguera voluntaria», a una muerte en vida, a saber, una vida en el pecado. Pablo dirá así: «Pero temo que, al igual que la serpiente engañó a Eva con su astucia, se perviertan vuestras mentes apartándose de la sinceridad con Cristo. Pues, cualquiera que se presenta predicando otro Jesús del que yo os prediqué, y os proponga recibir un Espíritu diferente del que recibisteis, y un Evangelio diferente del que abrazasteis ¡lo toleráis tan bien!» (2Cor 11,3-4).¹³⁷ Esto significa que para que el hombre peque, normalmente el mal debe ser disfrazado: ningún ser humano ni ninguna sociedad, en un principio, pecará por amor al mal, ni tan sólo, la masa. Y recalamos, «en un principio», puesto que al entrar el hombre en la dinámica del mal, aunque sea por motivos nobles, éste pronto se verá atrapado por su afán insaciable de posesión de los demás y que actúa en él como una metástasis, a la que finalmente ama porque no le queda nada más por amar, ya que la acción de poseer es contraria a la del verdadero amor: amor, que siempre está pendiente de las necesidades del otro; posesión, que destruye sin piedad al prójimo.

En consecuencia, podemos traducir el amor al mal por amor patológico a sí mismo, es decir, el narcisismo. Con otras palabras, dejar de ser un «absoluto

136. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 194.

137. Siendo Jesús también para el pueblo alemán «el camino, la verdad y la vida», éste último, se adscribió sin demasiados problemas a un nuevo «mesías», Hitler (portador de la salvación terrenal y escatológica), quien predicó un nuevo Jesús —orgullosa, luchador, violento— y propuso (junto a Rosenberg) un nuevo Evangelio —donde la lucha de los contrarios polares (el Bien y el Mal) se hallaban como fundamento en la misión del pueblo ario.

relativo» para convertirse en el «Absoluto» o parte indistinta de este último. Más aún, es ese mal el que se presentará como un bien común para la colectividad y como especialmente honorable para la individualidad. Dicha complejidad del mal se sirve de la pura racionalidad (las víctimas «aceptan» su suerte) y de la pura «objetividad» (los verdugos «aceptan» la suerte de sus víctimas; algo objetivamente necesario) como sistema, utilizando términos del evangelio de Juan, como «mundo».

El pecado estructural al que nos referimos, por tanto, no nace desde la nada, sino desde el mal positivizado (conjunto de valores determinados, pervertidos en la raíz) del que el hombre individual «contribuye a tejer y a fortificar, al darle nudos personales sin los que no se aguantaría la estructura».¹³⁸ Lo personal del pecado abarca así el ámbito de lo social que en su movimiento circular torna, sin duda, a lo personal. A saber, la antifraternidad colectiva (el pecado estructural en mayúsculas del cual derivarán todos los demás pecados) que nace del hombre individual (de la «soledad de Adán») vuelve con más fuerza a sitiar al propio ser humano concreto puesto que el primero ha conseguido el beneplácito de la masa. Es el sistema, pues, el que recoge la antorcha de la enemistad con Dios y con el hombre representado en este caso por el paradigma opresor nazi, sede primaria del mal de la época (cf. Jn 8,23; 17,15). Es a través de la base del sistema desde donde González Faus se hace eco de la importancia del pecado estructural como mediación del pecado personal que ilustra en la muerte de Jesús:

Y esto mismo puede formularse también cristológicamente: es a través del pecado estructural como actuó el pecado personal de quienes mataron a Jesús; no actuó sin mediaciones, como una maldad refinada y químicamente pura (o «sádica»). Por eso, en su apariencia, la muerte del Hijo [...] no fue una victoria de la inmoralidad sobre la moralidad del Justo, sino que fue la lucha entre dos moralidades: los judíos pueden matar a Jesús en el seno de su moral estructurada, de esa misma moral que les impide dedicar al Templo un dinero que es precio de sangre y les obliga a deliberar para ver lo que hacen con él (cf. Mt 27,6ss); la misma moral que les impide condenar a nadie sin coincidencia unánime de testigos (cf. Mc 14,59) o les prohíbe entrar en casa de un pagano ni siquiera para obtener aquello tan vital para ellos como era verse libres de un peligro público (cf. Jn 18,28) [...] aquella muerte de Jesús es un poco paradigma de todo pecado. Quizá por eso el Jesús de los evangelios nunca se indigna ni grita contra la maldad en sí misma; pero se estremece y clama repetidas veces contra la dureza de corazón y contra la hipocresía (cf. Mc 3,5; Lc 12,1; Mt 15,17; 23,14.15, entre otros).¹³⁹

Siguiendo a González Faus, vamos a señalar de forma breve el esquema que lleva a cabo el pecado estructural en el nazismo. Este esquema, sin embar-

138. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 241.

139. *Ibid.*, 241-242.

go, no es sólo válido para el nacionalsocialismo, sino también para todas las estructuras de poder opresoras.

En primer lugar, el pecado (la soledad de Adán, el poder como Absoluto, la comunidad de masas, la anihilación) se concreta en estructuras injustas (opresoras, de pecado). En segundo lugar, estas estructuras llevan a la mayoría de los hombres, sobre todo una vez convertidos en masa a condiciones de vida infrahumanas —esto es, de antifraternidad— que en unos se traducirá en forma de torturas y de precariedad material básica y, en otros, en egoísmo y narcisismo. Ahora bien, todos —los unos y los otros de una u otra forma— convergerán en el mismo final: la despersonalización y la erradicación. Así, la justicia evidente y prolongada (que legitima la violencia para su defensa) proviene tanto de una persona (del *Führer*, en su papel de soberano decisionista) como de la estructura nacionalsocialista (perversa, injusta, suicida —pues hace que el hombre mismo se anule como ser humano— y homicida). Por tanto y como consecuencia de lo anteriormente expuesto, podemos afirmar que el pecado (fuerza de ruptura entre el hombre y Dios y entre los propios hombres) impide a todas luces la fraternidad (crecimiento en el amor y en la comunión), tanto desde el interior del hombre (desde la intimidad de su ser, esto es, bíblicamente, desde su corazón) como desde su exterior (desde las estructuras de poder). Exterior, que es, a la par, fruto de los hombres individuales en el que se halla impresa la huella destructora del pecado.¹⁴⁰ En otras palabras, «el hombre, al pecar, crea situaciones de pecado que, a su vez, hacen pecar al hombre».¹⁴¹ Esto significa, como ya hemos apuntado anteriormente, que el pecado estructural nace del propio hombre como individualidad y que, una vez arraigado y extendido en la colectividad, escapa de su dominio. Es este hecho, esta dinámica la que no nos permite hablar del nazismo como pecado puramente personal de cada individuo, sino que nos lanza a los abismos del pecado estructural, cuyo mayor peligro es la tentación de la exculpación del pecado en la persona individual.

Por otra parte, en el caso del nacionalsocialismo se ve claramente cómo el pecado estructural comporta que la supervivencia de unos conlleva la muerte de otros. Pensemos en la «Noche de los cristales rotos», donde los negocios judíos son saqueados y destruidos a favor de una economía aria; en los campos de concentración, donde los inadaptados, los enemigos del régimen, las vidas indignas..., son eliminadas por cuerpos especializados; en los *Judenräte* (consejos judíos), desde donde las propias víctimas eligen a los condenados a muerte en beneficio de sus propias vidas o de sus intereses egoístas; en el *Lebensraum* (espacio vital), donde se destierra y aniquila a la población autóctona a fin de que sea habitada por el *Volk*... En último término, son todos ellos

140. Cf. *Ibíd.*, 250-251.

141. *Ibíd.*, 252.

espacios de supervivencia para los opresores y los verdugos a la par que espacios de muerte para las víctimas.

Opresores, verdugos y víctimas se hallaban, pues, encadenados al pecado estructural del *Reino* del hombre anti-creación, al sistema del poder y del poder absoluto. Poder éste que controla todos los demás poderes y que obliga siempre dentro de su legalidad a robar y a matar a los no-arios, a prostituirse con hombres de las SS para conseguir una descendencia perfectamente aria, a insolidarizarse con los más débiles pues se les considera una carga, además de únicos culpables de su condición, a declarar el estado de excepción, es decir, la autoridad soberana... Con ello, se logra un paso fundamental dentro de este pecado estructural. Y es que «el hombre obligado», a saber, el hombre anti-creación, se auto-margine, se excomulgue a sí mismo de la comunidad humana, lo que le sigue obligando, como ya hemos visto, a continuar su tarea de depredador. Constituye el ejército perfecto (no sólo militar, sino también civil) de ciegos voluntarios prestos a implantar su *Reino* aterrorizando al mundo entero, al hombre creado.

Ana RUBIO SERRANO
València, 627, 2n, 2a
E – 08026 BARCELONA (Spain)
e-mail: arubio_24@hotmail.com

Summary

Auschwitz is the greatest representation of the Kingdom of Uniformity, where the human-being became a simple piece of manufacture, a «mass-man», a man with no identity who refused and denied «the other» whom he considered to be his definite enemy. Auschwitz is the Kingdom of that man who worked for the *Führer* and against his fellow man in the extermination camps. There, the victim —diversity and creativity paradigm— was legally and systematically annihilated in order to eradicate. Auschwitz, the time for the man trapped by the absolute evil, showed humanity its misery in the very depths of its heart.