

Todorov T. "Controlar la Memoria"

Los regímenes totalitarios del siglo XX revelaron la existencia de un peligro antes insospechado: el de un completo dominio sobre la memoria. No es que en el pasado se hubiera ignorado la destrucción sistemática de los documentos y monumentos, lo que supone un modo brutal de orientar la memoria de toda la sociedad.

Sabemos, para poner un ejemplo alejado de nosotros en el tiempo y el espacio, que el emperador azteca Itzcoatl, a comienzos del siglo XV, ordenó hacer desaparecer las estelas y los libros para poder recomponer a su modo la tradición; los conquistadores españoles, un siglo más tarde, se empeñaron a su vez en quemar y hacer desaparecer las huellas que atestiguaban la antigua grandeza de los vencidos. Pero, al no ser totalitarios, esos regímenes sólo la emprendían con los depósitos oficiales de la memoria, dejando sobrevivir muchas de sus otras formas, por ejemplo, los relatos orales o la poesía. Tras haber comprendido que la conquista de las tierras y los hombres pasa por la de la información y la comunicación, las tiranías del siglo XX sistematizaron su dominio sobre la memoria e intentaron controlarla hasta en sus más secretos rincones. Esas tentativas fueron puestas, a veces, en jaque, pero cierto es que, en otros casos (que por definición somos incapaces de citar), las huellas del pasado fueron eliminadas con éxito.

Los ejemplos de este esfuerzo por controlar la memoria son innumerables y muy conocidos. «Toda la historia del "Reich milenar" puede releerse como una guerra contra la memoria», escribe con razón Primo Levi[1]; y lo mismo podría decirse de la Unión Soviética o de la China comunista. Entre los procedimientos más comunes utilizados, aquí y allá, para controlar la circulación de la información, podemos mencionar primero la desaparición de las huellas. Ya en el verano de 1942 y, sobre todo, tras la derrota de Stalingrado, los nazis empezaron a desenterrar los viejos cadáveres para quemarlos y transformarlos en polvo. En los propios campos construyeron, para este fin, inmensos hornos crematorios. Los testigos de las matanzas y el propio personal fueron, a su vez, eliminados. Los regímenes comunistas no se preocuparon de eso, pues se creían instalados para toda la eternidad; los espacios del Gran Norte, en la Unión Soviética, albergan innumerables sepulturas. En vísperas de la evacuación de los campos, los SS quemaron todos los archivos y demás documentos comprometedores; de momento no podemos saber si los representantes de los distintos servicios de seguridad en los países comunistas hicieron otro tanto en los días que precedieron a su caída.

Un segundo procedimiento de control consiste en la intimidación de la población y la prohibición que se le impone de intentar informarse o difundir las informaciones. Está rigurosamente prohibido escuchar emisoras de radio extranjeras, o se las parásita y se las hace inaudibles. Estas prohibiciones se extienden a los propios ejecutantes. «Todos los SS que participaban en la acción de exterminio habían recibido las más severas órdenes de callar», cuenta Rudolf Hess[2], el comandante de Auschwitz; tras el cierre de los campos, fueron a menudo enviados a los sectores más peligrosos. Fue también una de las grandes razones por las que se sustituyeron las unidades móviles de matanza (los Einsatzgruppen) por campos de la muerte: en las primeras, demasiados individuos estaban al corriente de los hechos. Por lo que se refiere al personal superior, estaba informado, claro, pero Himmler apelaba a su sentido de la responsabilidad: debía aceptar resistir solos el peso del secreto, para ahorrárselo al resto del pueblo alemán, que podría no tener la dureza necesaria. En su célebre discurso de Poznan, en octubre de 1943, afirmó paradójicamente: «Es una página gloriosa de nuestra historia que nunca ha sido escrita ni lo será nunca»[3]. Pero ¿cómo este hecho nunca mencionado puede contribuir a la gloria de los nazis? Sólo Hitler, en la cumbre del Estado, soñaba con conmemorar más tarde el exterminio con placas de bronce erigidas en los lugares del crimen.

En los países comunistas, la prohibición de saber afectaba a vastos sectores de la vida, pero era particularmente estricta en lo que se refiere a los campos. La población sólo tenía vagos presentimientos. Los guardianes debían mantener el secreto profesional; los propios detenidos, que aquí tenían más oportunidades de salir, eran obligados a prestar un juramento de silencio, so pena de nuevos castigos. En las islas Solovki se fusilaba, decían, a las gaviotas para que no pudieran llevar mensajes. Si se concedía una visita a la mujer de un detenido, «se la obliga a firmar una declaración por la que se compromete a no decir una sola palabra a nadie, tras su regreso a casa, de lo que ha visto en el campo a través de las alambradas»; el detenido, por su parte, firmaba otra, acompañada por amenazas, «por la que promete [...] no mencionar en su conversación las condiciones de vida que existen en el campo»[4]. Cuando un detenido era liberado del campo, en Bulgaria, firmaba también una declaración de que no diría nada de lo que había visto durante su detención; de lo contrario, sería acusado de hacer correr «rumores» y todo podría recomenzar. A menudo ha sido necesario esperar veinte años para que los antiguos detenidos se atrevan a contar lo que habían vivido.

Otro medio para disimular la realidad y eliminar toda huella de la memoria consiste en el uso de eufemismos. Entre los nazis, éstos eran especialmente abundantes en torno al secreto central del exterminio; el sentido de estas fórmulas, célebres, se hizo transparente luego—«solución final», «tratamiento especial»—pero, ya por aquel entonces, eran lo bastante sugerentes («el tratamiento especial se aplica por ahorcamiento»). En cuanto se conoce su sentido secreto, deben ser sustituidas por nuevas expresiones, más neutras aún y que, sin embargo, corren el peligro de volverse inutilizables a su vez: evacuación, deportación, transporte; numerosas circulares daban instrucciones precisas a este respecto. El objetivo de estos eufemismos es impedir la existencia de ciertas realidades en el lenguaje y, de ese modo, facilitar a los ejecutantes el cumplimiento de su tarea. Veinte años más tarde, durante su interrogatorio, Adolf Eichmann seguía expresándose así: «Una zona enteramente libre de judíos», «la evacuación de todos los judíos hacia el campo de Auschwitz»[5], «fatigarme con todos esos asuntos de deportación»... Está claro que esa costumbre le hacía más aceptables las matanzas; es preferible, explicó, «decir la cosa con mayor humanidad»[6].

La transformación del lenguaje se extiende mucho más allá de esos pocos eufemismos notorios y desemboca en lo que el filólogo antinazi Victor Klemperer denomina LTI, Lingua Tertii Imperii, la lengua del Tercer Reich[7]. Del lado comunista, también afectó a la palabra en su conjunto y dio nacimiento a lo que denominamos jergas: un discurso hecho de expresiones estereotipadas que no mantenían ya relación alguna con la realidad.

Un último y gran procedimiento utilizado para controlar la información y manipular la memoria es, simplemente, la mentira o, como se dice en esos casos, la propaganda. El régimen nazi tiene fama de haber alcanzado, en sus comienzos, un gran dominio en el arte de la propaganda, y se citan, con admiración o espanto, las proezas del ministro Goebbels. Pero si comparamos los dos regímenes totalitarios, advertimos que los nazis fueron, a este respecto, unos torpes debutantes; no por casualidad cada célula del Partido tenía su responsable de «agitación [en el sentido de adoctrinamiento] y propaganda».

Reanudando con la tradición de las aldeas de Potenkin, decorados teatrales erigidos a lo largo de la ruta de los visitantes, los empleados del KGB o de sus antepasados no temían las visitas de extranjeros, tanto más crédulos cuanto ineluctable era su profesión. Édouard Herriot, presidente del Consejo Francés y jefe del Partido Radical, visitó Ucrania en tiempos de hambruna: le mostraron a unos niños risueños que declararon comer pirojki todos los días. Solicitó ver una iglesia y le abrieron una adrede, que había sido transformada en almacén: los chequistas, conteniendo apenas las carcajadas, se disfrazaron de fieles; su jefe se puso una barba postiza para hacer de pope; Herriot quedó tranquilizado. Romain Rolland aplaudió, en compañía del siniestro jefe de la policía, Yagoda, un espectáculo montado por los internos de los campos e intentó convencerse de que esta reeducación por el trabajo suponía una maravillosa experiencia pedagógica, la formación de un hombre realmente nuevo. Bernard Shaw visitó los campos para cantar su elogio; Gorki hizo lo mismo (aunque tal vez tuviera otras razones para no decir la verdad). Durante la guerra, el vicepresidente de Estados Unidos Henry Wallace acudió al campo de Kolyma. Su relato del viaje, desbordante de entusiasmo, constituye un documento aterrador.

Un caso especialmente instructivo es el de Jerzy Gliksman[8]. Este judío polaco, socialista, visitó la Unión Soviética en 1935, como turista simpatizante; jurista de formación, solicitó visitar un campo de reeducación. Le llevaron a Bolchevo, no lejos de Moscú, donde quedó maravillado al ver los rostros radiantes de los jóvenes delincuentes, reeducados ya. Cinco años más tarde, se hallaba en la zona de Polonia ocupada por el Ejército Rojo, de acuerdo con el pacto germano-soviético firmado por Ribbentrop y Molótov. Comenzó entonces una segunda estancia en los campos, involuntaria esta vez y mucho más larga: sus impresiones fueron muy distintas. En todas partes, una eficaz puesta en escena obtenía la adhesión de los observadores (que, cierto es, sólo pedían creerlo). Los nazis nunca supieron hacer lo mismo.

En el antiguo campo de Terezin, en Checoslovaquia, puede verse una película de propaganda nazi sobre la vida en el gueto: Terezin era el ejemplar más presentado, era un gueto modelo (cuyos habitantes, sin embargo, eran «transportados» regularmente a Auschwitz), podían pues mostrarlo al mundo exterior. Hoy, la película nos parece abrumadora para los nazis: sus efectos de embellecimiento son muy evidentes y, por lo demás, lo que muestran no es muy alegre. Los equipos de fútbol juegan con una sospechosa aplicación, los barracones están superpoblados, la mirada de los detenidos que la cámara capta de paso está cargada de desesperación. Los soviéticos produjeron una película semejante sobre el campo de las islas Solovki, donde las torpezas son igualmente visibles: la diligencia de los detenidos parece, también, forzada; sus sonrisas, artificiales. Pero pensemos, sobre todo, en la inmensa producción de libros y películas soviéticas que inundó el planeta durante aquellas décadas y que dio a millones de hombres una razón para vivir o esperar, una imagen de la felicidad que debían alcanzar: la patria del socialismo y de la justicia, el paraíso en la tierra; imagen que persiste aún en ciertos rincones apartados del mundo. En tiempos de Hitler, también los jóvenes alemanes debían estar tan ilusionados como lo estábamos, en Sofía, mis compañeros de colegio y yo; pero, fuera del país, la propaganda nazi nunca conoció un éxito comparable.

Estos medios y algunos más eran sistemáticamente empleados por el poder totalitario para asegurar su superioridad en la guerra que se desarrollaba paralelamente a la de los ejércitos, la guerra de la información. Debido, sin duda a que los regímenes totalitarios convirtieron el control de la información en una prioridad, sus enemigos, a su vez, se empeñaron en hacer fracasar esta política. El conocimiento y la comprensión del régimen totalitario y, especialmente, de su institución extrema, los campos, fueron primero un medio de supervivencia para los detenidos. Pero había más: informar al mundo sobre los campos era el mejor medio de combatirlos; alcanzar ese objetivo justificaba los sacrificios. Por ello, sin duda, los penados de Siberia se cortaban un dedo y lo ataban a uno de aquellos troncos de árbol que mandaban flotando por el río; más que una botella lanzada al mar, indicaba a quien lo descubría por qué especie de leñador había sido derribado el árbol. La información que se extiende permite salvar vidas humanas: durante el verano de 1944, la deportación de los judíos de Hungría se detuvo, entre otras cosas, porque Vrba y Wetzler consiguieron huir de Auschwitz y transmitir un informe sobre lo que allí ocurría. Los riesgos de esta actividad, claro está, no eran desdeñables. Anatoly Marchenko[9], un veterano del gulag, fue encarcelado de nuevo porque consiguió dar testimonio; murió encarcelado.

Así se comprende fácilmente por qué la memoria se vio aureolada de semejante prestigio para todos los enemigos del totalitarismo, porque cualquier acto de reminiscencia, por humilde que fuese, pudo ser asimilado a la resistencia antitotalitaria (antes de ser acaparada por una organización antisemita, la palabra rusa пам'яті, memoria, servía de título a una notable serie publicada en samizdat: la reconstrucción del pasado era percibida como un acto de oposición al poder). En los países democráticos, la posibilidad de acceder al pasado sin someterse a un control centralizado es una de las libertades más inalienables, junto a la libertad de pensar y de expresarse. Es especialmente útil por lo que se refiere a las páginas negras en el pasado de esos propios países. La historia colonial de Francia, por ejemplo, tal vez no esté aún escrita de modo satisfactorio, pero en principio no hay obstáculo alguno para hacerlo. Mientras que en la inmediata posguerra se intentó atenuar y embellecer el papel de Vichy durante la Segunda Guerra Mundial, hoy es posible recordarlo y analizarlo sin encontrar resistencias políticas significativas. Con más razón son libres las

investigaciones sobre el pasado de los regímenes totalitarios. Los crímenes nazis son uno de los hechos mejor documentados de toda la historia del siglo XX. Las fechorías llevadas a cabo bajo los regímenes comunistas están menos presentes en la memoria común y, sin embargo, no puede decirse ya que sean ignorados, como tras la Segunda Guerra Mundial. El libro negro del comunismo fue un éxito editorial.

El estatuto de la memoria en las sociedades democráticas no parece, no obstante, definitivamente asegurado. Tal vez bajo la influencia de ciertos escritores de talento que vivieron en países totalitarios, la valoración de la memoria y, a la par, una acusación contra el olvido se han extendido, en estos últimos años, fuera de su contexto original. En nuestros días es frecuente oír formular una crítica a las democracias liberales de la Europa occidental o de América del Norte, reprochándoles que contribuyan al deterioro de la memoria, al reinado del olvido. Lanzados a un consumo de información cada vez más desenfundado, estaríamos condenados a su eliminación igualmente acelerada; separados de nuestras tradiciones y embrutecidos por las exigencias de una sociedad del ocio, desprovistos tanto de curiosidad espiritual como de familiaridad con las grandes obras del pasado, estaríamos condenados a la vanidad del instante y al crimen del olvido. Así, de modo menos brutal pero, a fin de cuentas, más eficaz, puesto que no suscita nuestra resistencia, convirtiéndonos por el contrario en agentes consentidores de esta marcha hacia el olvido, los Estados democráticos conducirían a su población hacia el mismo objetivo que los regímenes totalitarios, es decir, hacia el reinado de la barbarie.

Pero, generalizándose así, el elogio incondicional de la memoria y la condena ritual del olvido se convierten, a su vez, en problemáticos. La carga emotiva de todo lo que se refiere al pasado totalitario es inmensa y quienes la experimentan desconfían de los esfuerzos de clarificación, de las llamadas a un análisis que preceda al juicio. Ahora bien, los envites de la memoria son demasiado grandes para ser abandonados al entusiasmo o a la cólera. Es preciso comenzar reconociendo las grandes características de este fenómeno complejo, la vida del pasado en el presente.

LOS TRES ESTADIOS

Los acontecimientos pasados dejan dos clases de huellas: unas, denominadas «mnésicas», en el espíritu de los seres humanos; otras en el mundo, en forma de hechos materiales: un rastro, un vestigio, una carta, un decreto (también las palabras son hechos). Estas distintas huellas tienen varios rasgos comunes: primero, constituyen sólo una pequeña parte de los acontecimientos pasados, habiéndose perdido el resto; luego, la elección de la parte restante no es, por regla general, producto de una decisión voluntaria sino del azar o de pulsiones inconscientes en el espíritu del individuo (siendo la excepción, precisamente, los tiranos antiguos o modernos que se esfuerzan por controlar estrechamente esta inevitable selección). La erupción del Vesubio, al suprimir la vida en algunas ciudades vecinas al volcán, preservó sus huellas para la eternidad; respetó las demás ciudades y aldeas que, luego, desaparecieron de la memoria. Lo mismo ocurre con los individuos: lo lamentemos o no, no podemos elegir entre recordar u olvidar. Por mucho que hagamos para expulsar ciertos recuerdos, vuelven a obsesionarnos en nuestros insomnios. Los antiguos conocían bien esta imposibilidad de someter la memoria a la voluntad; según Cicerón, Temístocles, célebre por su capacidad de memorizar, se lamentaba: «Recuerdo incluso lo que no quiero recordar, y no puedo olvidar lo que quiero olvidar» [10].

Si pretendemos, por el contrario, hacer revivir el pasado en el presente, el trabajo pasará necesariamente por varias etapas. En la práctica, éstas se confunden entre sí o se suceden en desorden; las enumero aquí separadamente por razones de claridad.

Establecimiento de los hechos. Es la base sobre la que deben reposar todas las construcciones ulteriores. Sin este primer paso, ni siquiera es posible hablar de un trabajo sobre el pasado. Antes de hacerse otras preguntas, es preciso saber: ¿de dónde procede el expediente de Dreyfus, y éste traicionó o no? ¿Quién ordenó el fusilamiento en el bosque de Katyn, los alemanes o los rusos? ¿Quiénes estaban destinados a las cámaras de gas en Auschwitz, los hombres o los piojos? Por ahí pasa, irreducible, la frontera entre historiadores y fabuladores. Pero lo mismo ocurre en la vida cotidiana: nunca dejamos de distinguir entre testigos fiables y mitómanos. Tanto en la esfera privada como en la esfera pública, mentiras, falsificaciones o fabulaciones son implacablemente perseguidas en cuanto intentamos que reviva el propio pasado, y no sólo confortar nuestras propias convicciones.

Sin embargo, no basta con buscar ese pasado para que se inscriba mecánicamente en el presente. De todos modos, sólo subsisten algunas huellas, materiales y psíquicas, de lo que fue: entre los hechos en sí mismos y las huellas que dejan, se desarrolla un proceso de selección que escapa a la voluntad de los individuos. Ahora se añade a ello un segundo proceso de selección, consciente y voluntaria ésta: de todos los rastros dejados por el pasado, decidiremos retener y consignar sólo algunos, considerándolos, por una razón u otra, dignos de ser perpetuados. Este trabajo de selección es, necesariamente, secundado por otro, de disposición y, por lo tanto, de jerarquización de los hechos así establecidos: algunos serán puestos de relieve, otros rechazados hacia la periferia.

El restablecimiento del pasado puede detenerse en este primer estadio. Tenemos, en Francia, un ejemplo notable de semejante trabajo de establecimiento de los hechos: el Memorial de los deportados judíos, establecido por Serge Klarsfeld. Los verdugos nazis quisieron aniquilar a sus víctimas sin dejar rastros; el Memorial documenta, con conmovedora sencillez, nombres propios, lugares y fechas de nacimiento, fechas de partida hacia los campos de exterminio. Al hacerlo, devuelve a los desaparecidos su dignidad humana. La vida perdió contra la muerte, pero la memoria gana en su combate contra la nada. Un ejemplo comparable es la publicación, en 1997, de los documentos referentes a la matanza llamada «de Katyn», la ejecución sin juicio de todos los oficiales polacos hechos prisioneros en 1939: esta publicación [11], uno de cuyos principales artífices fue Alexandre Yakovlev, el colaborador de Gorbachov, permite establecer la verdad de los hechos, independientemente de cualquier cuestión sobre el sentido último del acontecimiento o sobre el uso que de él se haría; el establecimiento de los hechos es, en sí mismo, un fin digno de estima.

En un país democrático, como hemos visto, ninguna traba debe pesar sobre esta primera fase del trabajo sobre el

pasado. Ninguna instancia superior, en el Estado, debería poder proclamar: no tenéis derecho a buscar por vosotros mismos la verdad, quienes no acepten la versión oficial del pasado serán castigados. De eso depende la propia definición de la vida en democracia: tanto los individuos como los grupos tienen derecho a saber por sí mismos (autonomía de juicio) y también, por lo tanto, a conocer y hacer conocer su propia historia; el poder central no tiene por qué prohibírsele o autorizársele. Cuando los acontecimientos vividos por el individuo o por el grupo son de naturaleza excepcional o trágica, ese derecho se convierte en un deber: el de recordar y dar testimonio.

Una consecuencia marginal de esta exigencia es que legislar sobre la labor de establecimiento de los hechos es abusivo. Por ello, aunque parta de buenas intenciones, la reciente «ley Gayssot» que castiga, en Francia, las elucubraciones negacionistas no es bienvenida. Las leyes anteriores permitían ya castigar la difamación o la incitación al odio racial, proteger a las personas; en cambio, los tribunales no están cualificados para establecer hechos históricos, aun tan graves como los crímenes de los regímenes comunistas, del poder nazi o de los Estados coloniales. Construcción del sentido. La diferencia entre la primera y la segunda fase en la labor de apropiación del pasado es la diferencia entre la constitución de los archivos y la escritura de la historia propiamente dicha. Una vez establecidos los hechos, hay que interpretarlos, es decir, relacionarlos unos con otros, reconocer las causas y los efectos, establecer parecidos, gradaciones, oposiciones. Aquí se encuentran, una vez más, los procesos de selección y combinación. Pero el criterio que permite juzgar este trabajo ha cambiado. Mientras que la prueba de verdad (¿se produjeron estos hechos?) permitía separar a los historiadores de los fabuladores, a los testigos de los mitómanos, una nueva prueba permite ahora distinguir a los buenos historiadores de los malos, los testigos notables de los mediocres. El término «verdad» puede servir otra vez aquí, pero siempre que le demos un nuevo sentido: ya no una verdad de adecuación, de correspondencia exacta entre el discurso presente y los hechos pasados («4.400 oficiales polacos fusilados por las tropas del NKVD en el bosque de Katyn en 1940»), sino una verdad de desvelamiento, que permite captar el sentido de un acontecimiento. Un gran libro de historia no sólo contiene informaciones exactas, nos enseña también cuáles son los resortes de la psicología individual y de la vida social. Sin duda, verdad de adecuación y verdad de desvelamiento no se contradicen sino que se completan.

No podría medirse del mismo modo esta nueva forma de verdad. El establecimiento de los hechos puede ser definitivo, mientras que su significado es construido por el sujeto del discurso y puede, pues, cambiar. Una determinación de hecho es verdadera o falsa. Una interpretación de los hechos puede ser insostenible—refutable—, pero no tiene, en el otro extremo, un umbral superior. Saber si Stalin era un genio, un tirano o un perverso no depende de la determinación de los hechos. Una interpretación brillante no impide que otra, más brillante aún, pueda intentarse aún. Pero no disponemos de ningún instrumento impersonal de medida para juzgar el «brío» de ésta o aquella interpretación histórica. Ocurre aquí con los historiadores como con los novelistas y los poetas: el indicio de que han alcanzado una más profunda verdad de desvelamiento se encuentra en la adhesión de sus lectores, próximos o lejanos, presentes y posteriores; el criterio último de la verdad de desvelamiento es intersubjetivo, no referencial. Sin embargo, la ausencia de una verdad fáctica no implica que, en el plano del significado, todas las interpretaciones equivalgan.

La construcción del sentido tiene como objetivo comprender el pasado; y querer comprender—tanto el pasado como el presente—es propio del hombre. ¿Por qué podemos afirmar que se trata de una característica de la especie? Porque el hombre, a diferencia de los demás animales, dispone de una conciencia de sí mismo; eso significa que es constitutivamente doble, pues subsiste siempre una parte de sí mismo que reflexiona sobre lo demás y escapa, por ello, de la reflexión. Ese rasgo, responsable de su capacidad de actuar libremente, es también la causa de su vocación interpretativa. Los hombres realizan tanto más su humanidad cuanto refuerzan esta actividad de la conciencia e intentan comprender el mundo entero y, por consiguiente, comprenderse a sí mismos.

Podríamos preguntarnos si, cuando el objeto que debe conocerse está formado por males tan extremos como los del siglo XX, sigue siendo recomendable la actitud de comprensión. ¿No corremos, acaso, el riesgo de trivializar el mal al intentar comprenderlo? Un testigo tan escrupuloso como Primo Levi ha podido escribir, refiriéndose a Auschwitz: «Tal vez lo que ocurrió no deba ser comprendido, en la medida en que comprender es casi justificar»[12]. Procedente de un autor de tamaño probidad, la advertencia merece reflexión. Habría que recordar primero, sin embargo, que no impidió al propio Levi pasar la mayor parte de su existencia intentando comprender, extraer todas las lecciones de su experiencia en un campo de concentración. En otros momentos, lo dijo con fuerza: «Para un hombre laico como yo, lo esencial es comprender y hacer comprender. Intentar, precisamente, desmitificar esta representación maniquea del mundo en blanco y negro»[13]. Por otro lado, podemos preguntarnos a quién se dirige, ante todo, esta advertencia. Podemos encontrarla perfectamente justificada si su destinatario es el propio Levi o los demás supervivientes de los campos: las antiguas víctimas no tienen que intentar comprender a sus asesinos, ni tampoco las mujeres violadas tienen que interesarse por la psicología de sus violadores. La comprensión implica, en ese caso, una identificación, por parcial y provisional que sea, con el verdugo, y eso puede acarrear una destrucción de sí mismo.

Para nosotros, que no somos antiguas víctimas, la pregunta sigue planteada: ¿podemos ahorrarnos un intento de comprender el mal, aun el más extremo? Es posible también cuestionar la relación automática que parece establecer Levi: «Comprender es casi justificar». Cualquier concepción moderna de la justicia criminal descansa sobre un postulado distinto. El asesino, el torturador, el violador debe pagar por su crimen. Sin embargo, la sociedad no se limita a castigarle, procura también descubrir por qué fue cometido el crimen y actuar sobre sus causas para prevenir otros crímenes semejantes. No es que lo consiga fácilmente; pero al menos se impone esta tarea. Si la pobreza contribuyó a llevar al individuo al crimen, intenta combatir la pobreza. Si fue la angustia afectiva durante la infancia, intenta ocuparse mejor de los niños abandonados o maltratados. No por ello la justicia moderna elimina, nunca, la idea de libertad humana y, por lo tanto, salvo entre los enfermos mentales, de responsabilidad del individuo: en sí misma, una causa no lleva nunca automáticamente a una consecuencia (el hombre puede siempre, decía Rousseau, «asentir o resistir»)[14]; por ello comprender el mal no significa justificarlo sino, más bien, darse los medios para impedir su regreso.

Una dificultad aparece ante aquel que debe, a la vez, comprender y juzgar. Pues juzgar es trazar una separación entre el sujeto que juzga y el objeto juzgado, mientras que comprender es reconocer nuestra común pertenencia a la misma humanidad. Ambos actos no se sitúan en el mismo plano: se intenta comprender a los seres humanos, susceptibles de una multitud de acciones, mientras que se juzgan las acciones efectivamente cometidas, en cierto momento y en un medio dado. Que todos estemos hechos de la misma pasta no significa que debamos ignorar el abismo que separa lo posible de lo real: sin duda somos todos egoístas, pero no nos volvemos todos racistas y, entre los racistas, sólo los nazis, en Europa, llegaron a ese extremo que es el exterminio racial. Todos los hombres son potencialmente capaces del mismo mal, pero no lo son efectivamente, pues no han tenido las mismas experiencias: su capacidad de amor, de compasión, de juicio moral ha sido cultivada y ha florecido o, por el contrario, ha sido ahogada y ha desaparecido. Ésa es la diferencia entre Pola Lifszyc, una muchacha que vivía en el gueto de Varsovia y subió por su propia voluntad en el tren de Treblinka, para poder acompañar a su madre[15], y Franz Stangl[16], que presidía las actividades de este campo de exterminio e intentaba tanto concentrar su atención en los medios de su acción como rechazar sus objetivos. Algunos seres humanos pueden matar y torturar, otros no; por esta razón, evitaremos hablar de la «banalidad del mal», como hace Hannah Arendt en sus reflexiones sobre el proceso Eichmann: el mal llevado a cabo por Eichmann o Stangl no sólo no es banal sino que esas mismas personas, cuando participan en la ejecución de otras miles, tampoco son en absoluto banales. La diferencia existe, es incluso decisiva, y es lo que justifica el trabajo de educación y de acción pública al que Levi se consagró a lo largo de su vida. Por mucho que los hombres sean semejantes, los acontecimientos son únicos; ahora bien, la Historia está hecha de acontecimientos y sobre ellos debemos meditar y juzgar.

Pero mantenerse sólo en el plano de la responsabilidad legal y moral tampoco es suficiente; hay que reconocer, también, nuestra pertenencia a la misma humanidad e interrogarse sobre sus consecuencias. En esta nueva perspectiva, aunque no perdamos por completo nuestra autonomía de sujetos, podemos reconocer que no hay ya ruptura entre uno mismo y los otros (porque los demás están en nosotros y vivimos a través de ellos) ni entre el mal extremo de los campos o los genocidios y el mal cotidiano que nos es familiar a todos. Necesitamos, es cierto, esta doble visión, y todos sabemos hacernos, alternativamente, justicieros de los individuos y abogados del género humano.

¿Qué debe comprenderse, en definitiva, en una aparición del mal tan extrema como la del siglo XX? Los procesos políticos, sociales, psíquicos que conducen a ella. En la propia medida en que las víctimas vieron alienada su voluntad, no reclaman semejante trabajo de comprensión. Una mujer violada debe ser compadecida, consolada, protegida, amada; ¿qué puede comprenderse de su comportamiento cuando no ha hecho más que sufrir la violencia? Lo mismo ocurre con una población entera: nada hay que «comprender», en este sentido de la palabra, del sufrimiento de los campesinos ucranianos condenados al hambre, o de los niños y ancianos judíos arrojados a las cámaras de gas; la comprensión desaparece aquí en beneficio de la compasión. Pero no ocurre lo mismo cuando se quiere resistir al mal. Más vale, entonces, no eludir las cuestiones propiamente políticas, «sustituyendo el espectáculo de la desgracia por la reflexión sobre el mal», según la fórmula de Rony Brauman[17]. Lo que debe comprenderse es, mucho más que la acción sufrida, la acción asumida: la de los malhechores, pero también la de los individuos que supieron combatirles, resistentes o salvadores de vidas humanas.

La comprensión siempre puede ir más lejos, lo que no significa que pueda llegar «hasta el fin»; una vez más, el límite lo establece esta innata característica de la especie humana, la capacidad de actuar libremente, más allá de todas las causas y pese a todas las verosimilitudes. La conducta de los individuos alberga una parte irreductible de misterio, y por eso son humanos. Eso concierne, de nuevo, tanto a los actos de consecuencias individuales como a aquellos que afectan el destino de pueblos enteros. Abro el periódico: en un barrio residencial de París acaban de encontrar los cadáveres de una familia, los padres y los dos hijos; la investigación revela que la mujer drogó y degolló al marido y a los hijos antes de colgarse. Nada en la vida de esa familia permitía prever semejante drama: todos daban la impresión de la felicidad y el éxito más completos. ¿No es impensable, incomprensible, el gesto de esta madre que degüella a sus hijos? Cambiando de escala, encontramos la misma pregunta: ¿puede «comprenderse» la acción que desembocó en los millones de cadáveres de Auschwitz? ¿Puede «comprenderse» a Stalin, el hombre de hierro, cuando decidió que millones de ucranianos merecían morir? Los actos que llevan a tan macabros resultados no son forzosamente irracionales, ya lo hemos visto. Sin embargo, podemos dudar de que nuestro conocimiento de los individuos y las sociedades humanas nos permita, como suele decirse, «engendrar» estos acontecimientos, es decir, reunir todos sus ingredientes para poder producirlos de un modo mecánico.

Observando así las dos primeras frases del trabajo de rememoración, se impone otra conclusión: que la memoria no se opone en absoluto al olvido. Los dos términos que forman un contraste son el borrado (el olvido) y la conservación; la memoria es, siempre y necesariamente, una interacción de ambos. La restitución íntegra del pasado es algo imposible. Si no fuera así, sería espantoso, como mostró Borges en su historia de Funes el memorioso. La memoria es forzosamente una selección: se conservarán algunos rasgos del acontecimiento, otros serán desdeñados, de buenas a primeras o poco a poco, y olvidados pues. Por eso es tan desconcertante que se llame «memoria» a la capacidad que los ordenadores tienen de conservar la información: a esta operación le falta un rasgo constitutivo de la memoria, a saber, el olvido.

Conservar sin elegir no es todavía una labor de memoria. Lo que reprochamos a los verdugos nazis y comunistas no es que retuviesen ciertos elementos del pasado más que otros; tampoco nosotros pensamos proceder de otro modo; sino que se arrogaran el derecho a controlar la elección de los elementos que debían retener.

Paradójicamente, casi podría decirse que, en vez de oponerse a él, la memoria es el olvido: olvido parcial y orientado, olvido indispensable.

Puesta en servicio. Podría designarse con esta expresión algo irreverente un tercer estadio de la vida del pasado en el presente, que es su instrumentalización con vistas a objetivos actuales. Tras haber sido reconocido e interpretado, el pasado será ahora utilizado. Así proceden las personas privadas que ponen el pasado al servicio de sus necesidades

presentes, pero también los políticos, que recuerdan hechos pasados para alcanzar objetivos nuevos. A los historiadores profesionales les repugna, por lo general, admitir que participan en este tercer estadio; prefieren considerar que su misión ha terminado en cuanto han hecho revivir los acontecimientos en su materialidad y su sentido. Semejante rechazo de cualquier uso es, naturalmente, posible, pero lo creo excepcional. El trabajo del historiador es inconcebible sin una referencia a valores. Éstos son los que le dictan su conducta: si formula algunas preguntas, determina algunos temas, es porque los considera útiles, importantes, que exigen incluso un examen urgente. Luego, en función de su objetivo, selecciona—de entre todos los datos que le facilitan archivos, testimonios y obras—los que le parecen más reveladores y los coloca, más tarde, en el orden que considera propicio para su demostración. Finalmente, sugiere la enseñanza que puede extraerse de ese fragmento de historia, aunque su «moraleja» no sea tan explícita como la del fabulista. Los valores están por todas partes. Y eso no escandaliza a nadie. Pero quien dice valores dice también deseo de actuar en el presente, de cambiar el mundo y no sólo de conocerlo. La utilización que puede hacerse del pasado motiva, abiertamente, acciones políticas, pero también, de modo menos flagrante, las que se adornan con las bazas de la ciencia. Lo que distingue a los historiadores de tantos otros productores de discurso es, ciertamente, la exigencia básica de verdad y, por lo tanto, también la escrupulosa recolección de informaciones; pero esta orientación no excluye en absoluto la puesta en servicio de su saber. Aquel que cree normal esta exclusión sufre cierto angelismo y postula una oposición ilusoria. «La ciencia nada gana con la aparente neutralidad del lenguaje», observaba David Rousset cuando se dedicaba a la meticulosa búsqueda de documentos referentes a los campos de concentración[18]. El trabajo del historiador, como cualquier trabajo sobre el pasado, nunca consiste exclusivamente en establecer ciertos hechos, sino también en elegir algunos de ellos como más sobresalientes y más significativos que otros y relacionarlos entre sí; ahora bien, ese trabajo de selección y combinación está necesariamente orientado a la búsqueda no sólo de la verdad sino también del bien. La ciencia no se confunde con la política, es cierto; pero eso no impide que la propia ciencia humana tenga finalidades políticas y que éstas puedan ser buenas o malas.

En la práctica, los tres estadios que acabo de distinguir existen simultáneamente; se empieza, más a menudo, no por la búsqueda desinteresada de los hechos sino por el proyecto de un uso. Puesto que se propone actuar en el presente, el individuo busca en el pasado ejemplos susceptibles de legitimarlo. O, más bien, estas distintas fases del trabajo histórico, como de cualquier resurrección del pasado, coexisten en el mismo instante. Puesto que la memoria es selección, fue necesario encontrar criterios para elegir entre todas las informaciones recibidas; y esos criterios, fueran o no conscientes, servirán también, verosímilmente, para orientar la utilización que haremos del pasado.

TESTIGOS, HISTORIADORES, CONMEMORADORES

Mantenidas en el presente, las huellas del pasado se organizan en algunos grandes tipos de discursos, entre los que mencionaré tres: el del testigo, el del historiador y el del conmemorador.

El testigo: llamo así al individuo que reúne sus recuerdos para dar una forma, y por lo tanto un sentido, a su vida y construirse así una identidad. Cada uno de nosotros es el testigo de su propia existencia, cuya imagen construye omitiendo ciertos acontecimientos, reteniendo otros, deformando o arreglando otros más. Ese trabajo puede nutrirse con documentos (huellas materiales) pero es por definición solitario: no tenemos que dar cuentas a nadie por nuestra propia imagen. Lo hacemos, es cierto, por nuestra cuenta y riesgo: el olvido voluntario hace nacer remordimientos, la represión de algunos recuerdos lleva a la neurosis. El interés del individuo preside la construcción de esta imagen: le ayuda a vivir algo mejor, contribuye a su comodidad mental y a su bienestar. Nadie tiene derecho a imponernos la imagen que tenemos de nuestro propio pasado, aunque sean numerosos quienes lo intentan; en cierto sentido, nuestros recuerdos son irrefutables, pues cuentan por su propia existencia, no por la realidad a la que remiten.

El historiador: utilizo este nombre para designar al representante de la disciplina cuyo objetivo es la restitución y el análisis del pasado; y, más generalmente, a cualquier persona que intenta realizar este trabajo eligiendo como principio regulador y horizonte último no ya el interés del sujeto, sino la verdad impersonal. En el curso de los últimos siglos, los filósofos, y los propios historiadores, han sometido esta noción de verdad a una crítica severa y, a menudo, justificada, para recordarnos la fragilidad de nuestros instrumentos de conocimiento, así como las inevitables intervenciones del sujeto que intenta comprender; no deja por ello de ser cierto que, si desaparece cualquier frontera entre discurso verídico y discurso de ficción, la Historia no tiene ya razón de ser.

Es una evidencia si nos volvemos hacia la práctica. El historiador, aunque sea humano y, por lo tanto, falible, y determinado hasta cierto punto por las circunstancias temporales y espaciales de su existencia, tiene un rasgo distintivo: en la medida de sus medios, intenta establecer lo que considera la verdad, en su alma y conciencia. Se trata primero de una verdad de adecuación, pero también, aunque la demostración sea más difícil de realizar, de una verdad de desvelamiento. En este plano, ningún «relativismo» es admisible: bastaría con que un historiador inventase un hecho, falsificara una fuente, para que le excluyéramos inmediatamente de la comunidad profesional y le cubriéramos de oprobio. Sucede entonces con él como con un biólogo o un físico que falsificara los resultados de su experimento: no es un sabio algo menos estimable que otro, defendiendo unos valores que no coinciden con los nuestros. Se ha colocado, de entrada y por completo, fuera del propio marco de la ciencia. El historiador que incumple la exigencia de verdad deja de pertenecer al grupo de los historiadores para no ser ya más que un propagandista.

El contraste entre el testigo (de su propia vida) y el historiador (del mundo), animado uno por su interés y el otro por el deseo de verdad, parece completo. Sin embargo, el testigo puede considerar que sus recuerdos merecen entrar en la esfera pública, que pueden servir para la educación de los demás y no sólo para su propia formación. En este momento, da un «testimonio» que hace la competencia al discurso histórico, en especial ante el gran público. Los historiadores contemplan los testimonios con ciertas reservas. Que sean populares tiene un pase, aún; mientras no hayan sido

sometidos al examen propiamente histórico (que a menudo resulta imposible), no tienen un gran valor de verdad. Los testigos, por su parte, desconfían de los historiadores: no estaban allí, no han sufrido en su carne, cuando los hechos sucedían iban en pantalón corto o ni siquiera habían nacido. El conflicto larvado podría, sin embargo, ser superado si se reconociese que, aun sin estar dominado del mismo modo por el deseo de verdad, el discurso del testigo enriquece realmente al del historiador. ¿Cómo?

Quisiera ilustrar esta complementariedad con algunos extractos de una investigación entre antiguos testigos, que realicé (con Annick Jacquet) sobre el comportamiento cotidiano en una situación extrema[19], es decir, durante la ocupación de Francia, en 1940-1944. La historia nos enseña que, en pleno desastre, el ejército francés dejó de combatir, provocando la consternación de la población. Una historia muy detallada especificará que, el 17 de junio de 1940, el séptimo cuerpo del ejército se replegó al sur de Bourges, y que una compañía senegalesa pasó la noche en el bosque antes de abandonar, al día siguiente, la región. Cuando la señora Y. B. recuerda aquellos días, procede de otro modo. Durante la noche, cuenta, los soldados acantonados en el bosque dispararon para vaciar sus armas. El ruido traumatizó a sus vecinos, que perdieron la razón. «Pasaron tres días y tres noches agarrados entre sí. Creímos que terminarían haciéndose daño, que iban a ahogarse. Metimos a uno en una habitación, a otro en otra, pero ni por ésas, por la noche volvieron a juntarse. Se mantenían abrazados. Tenían una sobrinita de ocho años, que estaba de vacaciones en su casa, la habían metido bajo un colchón para que no la encontraran. La chiquilla se ahogaba...». Semejante evocación, aunque sea parcial, ¿no es tan elocuente, tan reveladora sobre el estado de ánimo como la generalización del historiador?

Bien sabemos, por los libros de historia, que los resistentes caídos en manos del enemigo vivían un calvario. Para los testigos no hay «resistentes» en general, sino grupos e individuos; no hay sufrimientos abstractos sino, por ejemplo, la terrible sed durante su estancia en prisión. «Orinamos en un culo de botella y nos humedecemos con eso los labios», cuenta el señor F. B. «A las nueve, los alemanes nos bajaron a los urinarios y, aunque estaban verdes de moho, les pusimos enseguida la lengua encima. Cuando los alemanes lo vieron, nos dieron a cada uno una taza de agua», añade el señor P. S. Al oír semejantes detalles, que hacen palpables las abstracciones, tenemos la sensación de que nos permiten acceder a la verdad de esta experiencia.

Los historiadores nos enseñan cuál fue el número de deportados que regresaron a Francia, pueden también evocar las dificultades de su reinserción. El señor R. M., en cambio, recuerda muy bien a un repatriado. «Había estado ya en el hospital, en un centro de readaptación, porque se había pasado días y noches con pesadillas, recordando las torturas. Era de una delgadez que daba miedo. Prácticamente no hablaba de su deportación. No me pareció que sintiera odio contra los alemanes, ni contra el conjunto de franceses que había cooperado con ellos. Llevaba la cabeza afeitada e iba al baile con la hermana de su amiga, una muchacha que había sido rapada en la Liberación. Les veíamos bailar juntos, cabeza pelada con cabeza pelada». La imagen de aquellas dos cabezas, una afeitada por los alemanes enemigos, la otra a causa de los alemanes amigos, esa aproximación de dos seres humillados, más allá de las causas opuestas con las que les habían asimilado, ¿no tienen acaso una fuerza de convicción tan grande como largas demostraciones argumentadas?

Eso no significa, claro está, que sea preciso, en cualquier circunstancia, dar primacía al discurso del testigo sobre el del historiador. Más que en oposición, esas dos andaduras son, una vez más, complementarias. Si deseamos conocer desde el interior las experiencias de los defensores de ideologías opuestas, haríamos bien escuchando el relato de un miliciano y el de un resistente. Si intentamos estimar el valor de estas posiciones, las consecuencias prácticas de la una y la otra, la relación entre palabras y actos, mejor haríamos volviéndonos hacia los trabajos de los historiadores. Si queremos disponer de fechas, cifras, nombres propios, preferiremos la investigación del historiador; si intentamos sumergirnos en la vivencia de los protagonistas, el relato del testigo es irremplazable. Si deseamos comprender el destino de los deportados de Kolyma, no debemos elegir entre el análisis histórico de Conquest y el testimonio de Guinzburg, al igual que no estamos obligados a optar por Raúl Hilberg y contra Primo Levi cuando nos interesamos por Auschwitz.

La vida del pasado en el presente conoce, entre las modalidades del testigo y el historiador, la del conmemorador. Como al testigo, al conmemorador le guía ante todo el interés; pero, como el historiador, produce su discurso en el espacio público y lo presenta como dotado de una irrefutable verdad, lejos de la fragilidad del testimonio personal. Se habla a veces, en su caso, de «memoria colectiva», pero semejante apelativo, como ha advertido a menudo Alfred Grosser[20], es desconcertante: la memoria, en el sentido de huellas mnésicas, es siempre y sólo individual; la memoria colectiva no es una memoria sino un discurso que se mueve en el espacio público. Este discurso refleja la imagen que una sociedad, o un grupo en la sociedad, quisieran dar de sí mismos.

La conmemoración tiene sus lugares preferentes: la escuela (donde se transmite una imagen común del pasado), los medios de comunicación (por ejemplo, los documentales o las películas «históricas» en la televisión), las reuniones de ex combatientes o demás grupos de este tipo, la vida política: los discursos sobre el pasado (desde el presidente de la República hasta el alcalde de un pueblecillo), los debates parlamentarios, los artículos en la prensa. La conmemoración se alimenta, claro está, de elementos aportados por los testigos y los historiadores; pero no se somete a las pruebas de verdad que se imponen a unos y otros. Las circunstancias no se prestan a ello: en la escuela, el maestro sabe y los alumnos se limitan a aprender; en la televisión, los espectadores son mudos, y también lo son los asistentes al discurso del alcalde; en el parlamento, los diputados de la oposición no sabían que el primer ministro fuera a evocar una página del pasado, precisamente aquel día, no se habían preparado y callan.

Por eso, mientras que testigos e historiadores pueden complementarse fácilmente unos a otros, hay entre el historiador y el conmemorador una diferencia tanto de objetivos como de métodos, que hace que sus andaduras sean difícilmente compatibles. Esta oposición merece ser subrayada, tanto más cuanto el conmemorador quisiera aprovechar la impersonalidad de su discurso (en efecto, no habla de sí mismo) para darle una apariencia de objetividad, de verdad. Pero no es en absoluto así. La historia complica nuestro conocimiento del pasado; la conmemoración lo simplifica, puesto

que su objetivo más frecuente es procurarnos ídolos para venerar y enemigos para aborrecer. La primera es sacrílega; la segunda, sacralizante. Un reciente ejemplo, en Francia, a escala de todo el país, de los efectos de la conmemoración sobre el conocimiento del pasado fue la entronización de André Malraux en el Panteón. Durante semanas enteras, políticos y periodistas se pusieron las botas, cantando el ditirambo del difunto; por eso se silenciaron rasgos tan esenciales para la comprensión del personaje como su desenfrenado estalinismo, antes de la guerra, y su uso de las drogas, después. Rememoración: intento de aprehender el pasado en su verdad. Conmemoración: adaptación del pasado a las necesidades del presente. Se comprende, en este contexto, por qué es lamentable que el término «revisiónista» haya llegado a significar el rechazo políticamente motivado de la realidad de las cámaras de gas en los campos alemanes, algo que designa mucho mejor la palabra «negacionismo». La verdad histórica, verdad de desvelamiento, está siempre, y por fortuna, sujeta a revisión. Lo contrario de la historia revisionista, en el otro sentido de la palabra, es la historia piadosa, que precisamente depende más de la conmemoración que de la investigación. Aunque sea inevitable, la conmemoración no es el mejor modo posible de hacer vivir el pasado en el presente: el homo democraticus necesita algo distinto a imágenes piadosas. Cuando a su vez se inmoviliza en formas inmutables cuya menor modificación levanta gritos de sacrilegio, podemos estar seguros de que la conmemoración sirve más a los intereses particulares de los protagonistas que a su elevación moral. Hay un ejemplo de ello en la reciente actualidad: poco antes de su muerte, el dramaturgo alemán Heiner Müller acudió a Verdún invitado por el teatro local, para participar en la preparación de un espectáculo. Interrogado por los periodistas sobre sus impresiones tras la visita a los vestigios y los monumentos, declaró: «La escenografía de los lugares mata la emoción. Estos monumentos son expresiones de un arte para los muertos, un arte gigantesco, pero no vale nada. El verdadero gran arte es el arte que se hace para los vivos»[21]. Estas declaraciones, como puede imaginarse, provocaron la indignación de las asociaciones que se consagran a ese templo del recuerdo; por lo que al ayuntamiento de Verdún se refiere, ordenó al teatro que suspendiera cualquier colaboración con Müller, so pena de que le retiraran las subvenciones y provocaran, pues, su cierre. Puesto que nunca los he visitado, no tengo opinión personal sobre los elementos conmemorativos de Verdún; pero, en el principio, Müller tiene razón: en nuestro mundo deben sacralizarse los valores humanos, no los monumentos.

EL JUICIO MORAL

Poner el pasado al servicio del presente es una acción. Para juzgarla, no basta con exigirle una verdad de adecuación (como en el establecimiento de los hechos) o una verdad de desvelamiento (como en la construcción del sentido); es preciso evaluarla en términos de bien y mal, con criterios políticos y morales. Está claro que no todos los usos del pasado son buenos y que el mismo acontecimiento puede dar lugar a lecciones muy diversas. En los años treinta, el escritor austriaco Franz Werfel contaba, en *Los cuarenta días de Musa Dagh*, la epopeya del genocidio armenio y de la resistencia que se le había opuesto; su objetivo era, entre otros, reforzar la resistencia frente al antisemitismo nazi. En la misma época, Hitler evocaba en sus charlas de sobremesa el mismo genocidio, para encontrar en él una esperanza de impunidad en caso de llevar a cabo un crimen semejante: «¿Quién recuerda hoy la matanza de los armenios?». El mismo acontecimiento pasado, dos usos presentes opuestos.

La primera pregunta que debe hacerse en este contexto sería: ¿es legítimo hacer juicios sobre el pasado? A decir verdad, bastaría con observar la práctica de los historiadores para advertir que sólo excepcionalmente se privan de hacerlo. Pero ¿tienen razón procediendo así?

La legitimidad de estos juicios podría ponerse en cuestión de varias maneras. La primera consistiría en negar la existencia de libertad humana, en considerar, pues, que nuestros actos obedecen, lo sepamos o no, a una necesidad implacable; es irrisorio, en este caso, alabar o condenar. Un acto sólo puede tener valor moral si hubiese podido no producirse. Por eso físicos y biólogos no hacen juicios sobre los objetos que estudian: éstos se mueven exclusivamente en el reino de la necesidad.

La tendencia a imitar los conocimientos de la naturaleza está muy extendida entre los especialistas de lo humano: historiadores y antropólogos, psicólogos y sociólogos. Desde comienzos del siglo XIX, estos sabios han intentado demostrar que los hombres se someten a causas que les trascienden; y estas causas son más concretas que la pertenencia al cosmos armonioso o a la intervención de la divina providencia, justificación del fatalismo entre los antiguos. Aquí hay que citar, primero, la propia historia, entendida esta vez como encadenamiento de acontecimientos; o, y eso supone lo mismo, el contexto social. Benjamin Constant escribió en los primeros años del siglo XIX: «Un siglo es el resultado necesario de los que lo precedieron. Un siglo sólo puede ser siempre lo que es». Hay algo irrisorio, pues, en querer juzgar el pasado. «No hay materia para censura ni para elogio. [...] El espíritu de un siglo es un hecho necesario, un hecho físico. Ahora bien, un hecho físico se cuenta y no se juzga»[22]. Cien años más tarde, en 1914, Nikolai Bujarin, teórico del comunismo, afirma que «nada hay más ridículo que el intento de transformar la teoría de Marx en teoría "ética". La teoría de Marx conoce la ley natural de la causa y el efecto, y no puede conocer ninguna otra»[23].

En la segunda mitad del siglo XIX, la invocación de una causalidad biológica se añade a la del determinismo social. Si actuamos como lo hacemos por la fuerza de nuestra pertenencia a una raza, ¿es razonable aún considerarnos responsables? Maurice Barres lucha para que Dreyfus sea condenado pero, al mismo tiempo, tiende a absolverle de cualquier reproche moral. «Exigimos de este hijo de Sem los hermosos rasgos de la raza indoeuropea. [...] Si fuéramos inteligencias desinteresadas, en vez de juzgar a Dreyfus según la moralidad francesa y nuestra justicia, como a un semejante, reconoceríamos en él al representante de una especie distinta»[24]. Más que de la justicia, Dreyfus depende de la zoología: ilustra el comportamiento de otra especie humana, los judíos, sobre la que nosotros, los arios, no tenemos realmente derecho a formular un juicio... Finalmente, a comienzos del siglo XX, una tercera forma de causalidad se añade a las precedentes (o las combate para ganar la supremacía): la conducta del individuo, se dirá ahora, le es dictada por una configuración establecida en su infancia (las relaciones con sus parientes inmediatos) que determina la forma de sus pulsiones inconscientes. Por lo tanto, no le pedirá a su psicoanalista un juicio moral sino

ayuda para avanzar por el camino de la comprensión.

Esas tres formas de determinismo—social, biológico y psíquico— (cuya sucesión parece tener su lógica), tienen en común que, movidas por una ambición totalizadora, no dejan lugar alguno para el juicio moral: si los hombres son en todo parecidos a las hormigas, no hay que juzgarlos; como máximo podemos intentar explicarlos. Sin embargo, esta presentación no satisfizo a los mismos que descubrían los diversos determinismos que actuaban en la existencia humana, puesto que debían rendirse a la evidencia: ninguna explicación causal homogénea permitía prever las acciones de los individuos («engendrarlas»); todo ocurría como si cierta dosis de libertad escapara siempre del poder de las causas. Benjamin Constant añadía, pues, a las frases que acabo de citar: incluso cuando las condiciones históricas determinan el movimiento de conjunto, dejan un gran margen de libertad a los individuos. «Todo es moral en los individuos, pero todo es físico en las masas. [...] Cada cual es libre individualmente porque sólo tiene que vérselas, individualmente, consigo mismo, o con fuerzas iguales a las suyas. Pero, en cuanto entra en un conjunto, deja de ser libre». El individuo actúa de acuerdo con su voluntad; sus actos pueden, pues, evaluarse en el plano moral. Sea cual sea la forma filosófica que demos a este argumento, estamos obligados a admitirlo: todos se comportan como si supusieran la presencia, en cada cual, de una dosis de libertad, puesto que nadie se priva de juzgar los actos de los demás.

Habría sin embargo un segundo modo de discutir la legitimidad de los juicios morales en historia; consistiría no en negarles el derecho a la existencia sino en advertir su plétora, y en declararlos puramente arbitrarios. Entramos ahí en el «perspectivismo» nietzscheano. Si todos los juicios equivalen, ¿qué nos importa conocerlos, puesto que los hechos pertenecen al pasado? Si la moral y el derecho son sólo una máscara que al deseo y a la voluntad de poder les gusta utilizar para mejor imponerse, podemos advertir su presencia en el discurso del historiador, no pueden discutirse racionalmente. El relativismo no niega la existencia de valores distintos a los personales, pero los circunscribe siempre en un tiempo y un lugar particulares; los valores son el producto exclusivo de la historia y la cultura.

Esta sospecha se refuerza a partir del momento en que se considera que, hágase lo que se haga, siempre nos las vemos sólo con discursos, como afirma una corriente de pensamiento de moda en las universidades americanas, llamada «deconstrucción». Para citar sólo un ejemplo entre mil, un comentarista se preguntaba recientemente: ¿Por qué voy a respetar a quienes conceden sus simpatías al poeta ruso Ossip Mandelstam en el conflicto que le opuso a Yosiv Stalin, si en sus discursos cada uno de ambos diaboliza al otro? O también, Solzhenitsin es tan intolerante como el jefe del KGB: ¿qué valor tiene el juicio que consiste en preferir el uno al otro? Los disidentes soviéticos encerrados en el hospital psiquiátrico trataban a los psiquiatras de impostores; su discurso no era pues menos intolerante que el de los propios psiquiatras. Cada cual juzga según su propio punto de vista. Los juicios son arbitrarios; más vale eliminarlos cuando se habla del pasado.

Aunque, en nuestros días, es frecuente oír este punto de vista relativista, no creo que sea preciso tomárselo por completo en serio; sólo podemos hacerlo, en efecto, si cortamos previamente todo contacto entre los discursos y el mundo en el que fueron pronunciados. Stalin y Mandelstam tal vez odiaran, ambos, a sus enemigos, pero sólo el gran Yosiv pudo mandar a quince millones de ellos a los campos de concentración, el pequeño Ossip se limitó a formar parte de ellos y a morir agotado en cuanto llegó. Solzhenitsin y los disidentes no encerraron a nadie en la cárcel ni en el hospital psiquiátrico. Por eso, la inmensa mayoría de nosotros reservamos la condenación para los unos y la simpatía para los otros: tal vez insultar a alguien no sea una buena acción, pero infligirle infinitos sufrimientos deportándolo, hambreado y humillándolo antes de asesinarlo es algo infinitamente peor.

Además, nada es menos evidente que la relatividad de todos los valores. Aunque esté claro que numerosos valores son relativos, tenemos también, creo, el sentimiento y la intuición de que algunos de ellos no lo son y de que ninguna circunstancia histórica, ninguna particularidad cultural permite contradecirlos en derecho. Por eso, además, no nos cuesta captar intuitivamente el contenido de la enseñanza moral de Buda, Sócrates o Jesús, incluso si de ellos nos separan milenios. Tal vez no todos estarían de acuerdo con esta tesis; pero, en la práctica, actuamos como si nos adhiriéramos a ella. No aceptamos que el sacrificio humano, o el genocidio, o la reducción a la esclavitud, o la tortura puedan excusarse en nombre del contexto histórico en el que se produjeron. Eso no nos dispensa, claro está, de intentar comprender por qué y cómo semejantes actos pudieron parecer aceptables, loables incluso, a poblaciones enteras. Conscientemente o no, nos remitimos todos a criterios que nos permiten distinguir, si no el bien y el mal absolutos, al menos lo mejor y lo peor. ¿Cuáles son estos criterios? Debemos iniciar, aquí, un breve análisis del propio juicio moral.

La dificultad de responder sencillamente procede de que, aun si nos atenemos a la mera tradición europea, pronto se descubre que la concepción del bien no se ha mantenido intacta a lo largo de los siglos. La oposición entre nuestras ideas morales y las de nuestros lejanos antepasados podría, pues, permitirnos identificar los criterios que utilizamos de modo más o menos consciente. El primer contraste sería—empleando el vocabulario kantiano—el paso de la heteronomía a la autonomía, es decir, de un Estado en el que te sometes a una ley llegada de fuera a un Estado en el que tú mismo eliges esta ley. Para los antiguos—admitamos por unos instantes esta generalización—, sería absurdo ser uno mismo la fuente de la ley: ésta está inscrita en el orden cósmico o procede de una revelación divina. En ambos casos, pues, tanto en Atenas como en Jerusalén, se es tanto más virtuoso cuanto más conforme se está con esta ley procedente de fuera. Para los modernos, en cambio, no hay mérito moral alguno en someterse simplemente a la ley; el mérito comienza con la libertad y sólo me corresponde si el acto en cuestión es fruto de mi propia voluntad. El segundo rasgo que separa las dos concepciones del bien consiste en el paso de la objetividad a la intersubjetividad. En el mundo antiguo, el ideal es el de una vida buena, que no excluye aunque tampoco tematiza la relación con los demás. El sabio es, incluso, más bien el que vive retirado, alejado de los demás hombres. El cambio se prepara ya, aquí, en la religión judeocristiana. Cualquier Ley, dice Cristo, se resume en estos dos mandamientos: amar a Dios, amar al prójimo como a sí mismo. Y precisa: Dios está en cada hombre, por humilde que sea. Cada vez que alguien cuida a

ese hombre, el amor de Dios ha hablado[25]. San Pablo saca la conclusión: amar a Dios es sólo amar al prójimo; sin el amor de caridad, la fe es insuficiente[26]. Dios se manifiesta a los hombres a través de la alteridad humana. El ideal no es ya el de la excelencia o la perfección, sino el de la beneficencia, una relación necesariamente intersubjetiva. Ciertamente es que, en la perspectiva religiosa, el amor a las criaturas es, a su vez, estimado sólo en la medida en que lleva al amor del Creador. Pero toda la evolución del humanismo occidental, desde el Renacimiento hasta las Luces, consistió en preservar este ideal de benevolencia y beneficencia, liberándolo del inicial aval divino. Para los humanistas, el bien sólo puede existir en el seno de la comunidad humana, no en el individuo tomado aisladamente. «Sólo haciéndose sociable [el hombre] se hace un ser moral», advierte Rousseau, que ama sin embargo la soledad. Por añadidura, el otro debe ser favorecido con respecto a uno mismo. «Cuanto más estén sus desvelos consagrados a la felicidad del otro, prosigue Rousseau, menos [el hombre] se equivocará sobre lo que está bien o mal»[27]. Por eso, a su vez, Kant insiste en la imposibilidad de permutar los elementos de lo que denomina los fines morales del hombre, «mi perfección propia» y «la felicidad del otro»[28]: si el individuo se preocupara por su felicidad propia, sólo sería un egoísta; si todos sus esfuerzos sólo apuntaran a la perfección del otro, sería sólo uno de esos insoportables moralizadores que ven la paja en el ojo ajeno pero no la viga en el propio. Podríamos añadir: tratar al prójimo como a uno mismo es cosa de la justicia (todos obedecemos las mismas leyes). Tratarlo mejor que a uno mismo, ya sea por amor o por sentido del deber, nos hace entrar en el reino de la moral. Así puede comprenderse la fórmula de Levinas que evoca «el humanismo del otro hombre», otro modo de decir que el acto moral es, desde nuestro punto de vista de modernos, necesariamente desinteresado. «El único valor absoluto—escribe Levinas—es la posibilidad humana de dar una prioridad al otro sobre uno mismo»[29].

Esta descripción del juicio moral no es aún suficiente. Imaginémosnos ahora la situación siguiente: un personaje público elige un papel permanente, que le permite asumir, ante su propia comunidad, la defensa sistemática de los demás y la crítica constante de los suyos. No por ello el mérito moral de quien enuncia estos juicios nos parece mucho mayor. ¿Por qué? Conocemos bien, de hecho, este nuevo papel. Es el del antiguo profeta que fustiga a su propio pueblo porque vive en el pecado; o también el del viajero que canta el elogio de las poblaciones lejanas (los «buenos salvajes») con el mero objetivo de abrumar a los suyos. Es, ya más recientemente, el del escritor que se toma por la conciencia de la nación y clama eternamente su culpa, asimilando su propio grupo al papel—abhorrecido—del agresor o el verdugo. Es el alemán para quien los alemanes son el peor pueblo de la Tierra, el americano para quien la historia de los Estados Unidos es una ininterrumpida sucesión de agresiones imperialistas e injusticias raciales. Ahora bien, esta nueva postura, precisamente la del moralizador, tiene también como resultado prohibir al individuo que la adopta la vía de la moral.

Podríamos evocar aquí otra actitud que se alimenta de buenos sentimientos, pero que acaba impidiendo cualquier gesto auténticamente moral: la de la compasión automática. Todos nos vemos incitados por el modo cómo circula la información en nuestra sociedad. En cuanto se produce una guerra, una matanza, una hambruna, un desastre natural, las imágenes de cadáveres, de heridos no cuidados, de adultos derramando lágrimas, de niños demacrados llenan las pantallas de la televisión, hasta que nos arrancan un grito: «¡Eso debe cesar!». Y nos sentimos dispuestos a contribuir con nuestro saco de arroz o nuestro cheque, por modesto que sea, a la buena causa. Esta compasión, claro está, vale más que la indiferencia, pero tiene también efectos secundarios indeseables: los de transformar sistemáticamente, como dice Brauman, el mal en desgracia, los de reemplazar el análisis político «frío» por la erupción de sentimientos y, al mismo tiempo, confortar nuestra buena conciencia al colocarnos, valerosamente, al lado de las víctimas. Mi breve presentación de la ética moderna no era, pues, suficiente. No basta con decir que hay que preferir los demás a uno mismo, y menos aún arrogarse el papel de un impartidor de lecciones morales. Debemos volver pues, una vez más, al acto moral.

Observemos por un instante la evolución del niño. Aquí, el momento fundador es la propia distinción del bien y del mal, y el pequeño ser humano llega a ella tanto por el placer que siente viéndose rodeado y querido por las personas que le son próximas, como por el disgusto al verse separado de ellas. Estas experiencias afectivas contienen el germen de las categorías éticas: el bien es lo que está bien para él, el mal también. No hay que subestimar este primer paso: sin el amor primario, sin la certidumbre inicial de estar rodeado de cuidados y caricias, el niño corre el peligro de crecer en un estado de atrofia ética, de nihilismo radical; y, una vez adulto, de llevar a cabo el mal sin tener la menor conciencia de ello.

Este primer paso en la adquisición del sentido moral, la propia distinción del bien y el mal basada en el amor, no es sin embargo suficiente. Un poco mayor ya, integrado en el medio de sus iguales, el niño hace un segundo descubrimiento y lo vive, a veces, de modo doloroso: la necesidad de disociar el par bien y mal del par yo y los demás, o, sustituyendo la identidad individual por la identidad colectiva, nosotros y los otros. No somos forzosamente una encarnación del bien, ni los otros son necesariamente peores que nosotros; comenzamos, pues, a superar nuestro egocentrismo.

Una tercera etapa puede iniciarse entonces, y sólo entonces, aunque quienes acceden a ella no sean numerosos. En su transcurso se renuncia a cualquier distribución exclusiva y definitiva del bien y del mal, sin dejar por ello de distinguirlos; lo que se combate y supera ahora no es ya el nihilismo ni el egoísmo, sino el maniqueísmo. Sería, en efecto, igualmente nefasto, si no más, ver el mal siempre en uno mismo o en el propio grupo y el bien en los demás. El hecho de que una acción se adecuó a nuestros intereses no nos permite, en absoluto, saber si es «buena» o «mala».

Puede comprenderse ahora por qué vacilamos en conceder un gran prestigio moral al personaje que condena sistemáticamente a los suyos y alaba a los demás: sentimos que el papel que se ha reservado en el seno de su propia comunidad es, para él, suficientemente gratificante. Él es quien detenta los valores morales, quien muestra a los demás el recto camino, quien tiene para sí el privilegio de la virtud. Decir que «todos somos culpables» implica aquí decir «pero yo menos que vosotros, puesto que yo lo digo». El contemporáneo que procede así no puede ya ser acusado de etnocentrismo ni de xenofobia. Asume un papel ventajoso con respecto a su propio grupo: el de custodio de los valores.

Así se asegura su propia gratificación.

Al mismo tiempo, no rompe realmente la asociación inicial entre nosotros y el bien, los demás y el mal, se limita a invertirlo y sigue siendo, pues, igualmente maniqueo. Su debilidad reside en el carácter sistemático de la distribución: en vez de buscar el bien y el mal, decide de antemano dónde va a encontrarlos. Para escapar de esta nueva trampa, hay que ser capaz de separarse del propio grupo original, sin identificarse por ello con el grupo de enfrente y darle sistemáticamente la razón.

Comprender la necesidad de superar esta tercera etapa es esencial. En el punto de partida del totalitarismo, recordémoslo, se hallaba la distribución maniquea del mundo en seres buenos y malos, que debían favorecerse o eliminarse. Auschwitz y Kolyma son sólo la culminación extrema de esta división inaugural; y participamos en ella cuando vemos como puros enemigos que deben suprimirse a los protagonistas de lo que consideramos el mal. Si debemos hacernos totalitarios para vencer el totalitarismo, éste habrá obtenido de todos modos la victoria.

Aceptamos todo eso en abstracto y, sin embargo, es difícil atenernos a estas conclusiones. Y con motivo: la tentación maniquea y la ilusión egocéntrica están vinculadas a nuestras tendencias más íntimas, y la mayoría de nuestras reacciones espontáneas frente a la adversidad proceden de ellas. ¿Resulta extraño, entonces, encontrarlas en los distintos movimientos ideológicos que nuestra historia ha conocido?

LOS GRANDES RELATOS

Éstos son nuestros criterios. Pero ¿a qué vamos a aplicarlos? Los hechos que constituyen el pasado no nos llegan en estado bruto; se presentan en forma de relatos.

El relato histórico de un acto que no es moralmente neutro puede dirigirse hacia el bien o hacia el mal; y concierne, por lo menos, a dos protagonistas, el agente y el paciente. Eso permite distinguir, en todo relato histórico referente a los valores, cuatro papeles principales: puedo haber sido el bienhechor o el beneficiario de su acto, y también el malhechor o su víctima. A primera vista, sólo dos de estos papeles están claramente marcados en el plano de los valores—el bienhechor y el malhechor—, mientras que los otros dos siguen siendo neutros por pasivos: el beneficiario y la víctima.

En realidad, los dos últimos papeles están, por la fuerza de su relación con los dos primeros, moralmente connotados: ser beneficiario de un acto es una situación mucho menos gloriosa que ser su agente, pues marca el momento de nuestra impotencia; ser víctima de una fechoría es, evidentemente, más respetable que ser su responsable.

Reconocemos aquí dos grandes tipos de construcción histórica: el relato heroico, que canta el triunfo de los míos, y el relato victimista (permítasenos emplear este término), que cuenta su sufrimiento.

Podría extrañarnos ver figurar, aquí, a las víctimas junto a los héroes, admirados por todos. ¿Qué hay de agradable en el hecho de ser víctima? Nada, sin duda. Pero aunque nadie quiera ser una víctima, son numerosos, en cambio, quienes desean haberlo sido, sin serlo ya: aspiran al estatuto de víctima. La vida privada conoce perfectamente este guión: un miembro de la familia se apodera del papel de víctima pues, de entrada, puede atribuir a quienes le rodean el papel mucho menos envidiable de culpable. Haber sido la víctima te da derecho a quejarte, a protestar y reclamar; salvo si rompen cualquier vínculo contigo, los demás están obligados a responder a tus demandas. Es más ventajoso permanecer en el papel de víctima que recibir una reparación por la ofensa sufrida (suponiendo que esa ofensa sea real): en vez de una satisfacción puntual, se conserva un privilegio permanente, la atención y, por lo tanto, el reconocimiento de los demás están garantizados. El poder del relato victimista queda ilustrado, en un nivel muy distinto, por la historia de la pasión de Cristo, piedra angular de la religión cristiana.

Lo que es cierto para los individuos lo es más aún para los grupos. Si se consigue establecer, de modo convincente, que determinado grupo fue víctima de injusticia en el pasado, eso le abre en el presente una inagotable línea de crédito. Si la sociedad reconoce que los grupos, y no sólo los individuos, tienen derechos, mejor aprovecharlo; ahora bien, cuanto mayor haya sido la ofensa en el pasado mayores serán los derechos en el presente. En vez de tener que luchar para recibir un privilegio, se recibe de oficio, por la mera pertenencia al grupo antaño desfavorecido. De ahí la encarnizada competencia para obtener, no la cláusula de nación más favorecida, como entre países, sino la de grupo más desfavorecido.

Los afroamericanos nos dan un ejemplo elocuente de esta conducta. Fueron víctimas indiscutibles tanto de la esclavitud como de la discriminación racial, y, aunque se condenen resueltamente estas injusticias, no desean en cambio abandonar en absoluto el papel de la antigua víctima, que les asegura un privilegio moral y político duradero. Es lo que comprendió Louis Farrakhan, jefe de la Nación del Islam: «¿Qué suponen, por lo demás, seis millones de judíos muertos fuera de América?—exclama—. El holocausto del pueblo negro fue cien veces peor que el holocausto de los judíos». A víctima, víctima y media; es lo que Jean-Michel Chaumont pudo llamar la «competencia de las víctimas»[30].

¿Es ésta una política deseable? En nuestros días, voces convincentes afirman que una parte no desdeñable de los sinsabores de los afroamericanos no sólo procede de las discriminaciones que sufren en el presente, sino también de su incapacidad por superar un pasado traumatizante, el de la esclavitud y sus crueldades; y también de la tentación subsiguiente, como escribe Shelby Steele, de «explotar este pasado de sufrimientos como una fuente de poderes y privilegios»[31].

Es importante ver aquí que las gratificaciones obtenidas por el estatuto de víctima no tienen necesidad alguna de ser materiales. La deuda es simbólica y, comparadas con ella, las ventajas materiales son irrisorias. Los beneficios obtenidos por el miembro de un grupo que ha obtenido el estatuto de víctima son de una naturaleza muy distinta, como vio muy bien Alain Finkielkraut: «Otros habían sufrido y yo, puesto que era su descendiente, recogía de ello todo su beneficio moral. [...] El linaje me convertía en concesionario del genocidio, en su testigo y casi su víctima. [...] Comparado con semejante investidura, cualquier otro título me parecía miserable o irrisorio»[32].

Dos de estos papeles son, pues, favorables al sujeto, el del héroe bienhechor y el de la víctima inocente, y dos le son

desfavorables, el del malhechor y el del beneficiario pasivo. Si, durante la evocación del pasado de nuestro grupo, lo identificamos con las figuras positivas, nos gratificaremos directamente atribuyéndonos el mejor papel; lo mismo ocurre si, paralelamente, instalamos a los demás en el papel del beneficiario impotente de la acción heroica o en el del malhechor. Esta descripción, tan ritual como agradable, no produce evidentemente beneficio moral alguno para el que la enuncia.

Se sabe que la Historia siempre ha sido escrita por los vencedores, pues el derecho a escribir la Historia era uno de los privilegios que concedía la victoria. Durante nuestro siglo se ha pedido, a menudo, que en vez de o, al menos, junto a esta historia de los vencedores figure también la de las víctimas, la de los sometidos, la de los vencidos. Esta exigencia es más que legítima en el plano estrictamente histórico, puesto que nos invita a conocer grandes jirones del pasado antes ignorado. Pero, en el plano ético, reivindicarnos como víctimas no nos confiere mérito suplementario alguno. Tanto si nos reconocemos en los héroes como en las víctimas, en los aviadores que concluyeron la Segunda Guerra Mundial o en la población pasiva que sufrió el infierno del aniquilamiento atómico, siempre estamos del lado de los «inocentes» y de los «buenos».

La única oportunidad que tenemos de progresar en la escala de la moral consiste en reconocer y en combatir el mal en nosotros mismos. Evocar el hecho de que «los míos» pudieron, a su vez, ser el agente del mal o el destinatario pasivo de la hazaña heroica de los demás, ver a los demás como víctimas o bienhechores, no proporciona ahora al individuo beneficio directo alguno; sin embargo, sólo de ese modo le resulta posible iniciar un examen crítico de su identidad colectiva y poner la felicidad de los demás y su propia perfección por encima de sus intereses; se compromete, pues, en una acción moral. Recordar páginas del pasado en las que nuestro grupo no es ni un puro héroe ni, por lo demás, pura víctima sería, para los autores de los relatos históricos, un acto de superior valor moral. No hay beneficio moral posible para el sujeto si su evocación del pasado consiste en instalarse en un buen papel sino, por el contrario, si ésta le hace tomar conciencia de las debilidades o los errores de su grupo. La moral es desinteresada o no lo es.

Mi clasificación de los papeles y de sus efectos morales puede parecer demasiado abstracta; tomemos, pues, algunos ejemplos para ver si es cierto que nos complacemos instalándonos en el papel del héroe o en el de la víctima. El 9 de mayo de 1945 es, para los rusos de la segunda mitad del siglo, el día de la victoria final sobre el fascismo nazi, el fin de una guerra que costó al país más de veinticinco millones de muertos. Los hombres rusos se entregan pues, de buena gana, a esta conmemoración de su propio papel histórico. Pero, para los pueblos de la Europa del Este, esta fecha simboliza su caída bajo la férula soviética, anuncia una esclavitud y no una liberación.

El pasado está hecho de acontecimientos múltiples de significación indeterminada; los actores presentes son los que deciden dotar a estos acontecimientos de un valor indudable. El mismo 8 de mayo de 1945 es, para los franceses, un día de orgullo nacional, porque los generales franceses participaron, junto a sus colegas americanos, ingleses y rusos, en la firma de la capitulación alemana. No gusta, en cambio, recordar, en esta fecha de aniversario, que es también la de las matanzas de Sétif en Argelia. La población argelina creyó ingenuamente que, cuando los franceses se liberaran de los alemanes, los argelinos podrían, a su vez, liberarse de los franceses. Éstos, por el contrario, tras la Segunda Guerra Mundial, comenzaron a tener ciertas dudas sobre su papel de potencia mundial y se agarraron con mucha mayor fuerza a su imperio, extendido por varios continentes; la derrota inicial sufrida ante los alemanes les hacía muy intransigentes ante los argelinos. El resultado de la manifestación de Sétif fue una represión cuyo número exacto de víctimas sigue siendo muy incierto, puesto que las estimaciones varían entre 1.500 y 45.000.

Podríamos ilustrar la misma configuración evocando otro episodio de la historia reciente (sobre el que volveré de nuevo): el de las bombas atómicas arrojadas sobre Hiroshima y Nagasaki, y la controversia suscitada por el proyecto de exposición del Enola Gay, el bombardero de Hiroshima, en el Smithsonian Institute. John Dower, historiador americano especialista en el Japón moderno, ha consagrado a la cuestión varios estudios; muestra cómo, según se cuente la historia desde el punto de vista de los americanos o desde el de los japoneses, se ve presentada y valorizada de modo completamente distinto, aunque nadie invente hechos inexistentes ni falsifique las fuentes: bastan la selección y la combinación de los datos iniciales.

Del lado americano, se cuenta preferentemente «un relato heroico o triunfal, en el que las bombas atómicas representan el golpe final dado a un enemigo agresivo, fanático y salvaje». Del lado japonés, en cambio, lo que predomina es un «relato de victimización» en el que «las bombas atómicas se han convertido en símbolo de una especie particular de sufrimiento bastante parecido al holocausto para los judíos»[33]. En el propio Museo de Hiroshima, se complacieron en el exclusivo papel de víctima, sin formular la menor pregunta referente a la responsabilidad del gobierno japonés en la declaración y la prosecución de la guerra, ni en los tratos inhumanos que sufrían, por parte de los japoneses, los prisioneros de guerra o las poblaciones civiles sometidas. Un gran parque, en cuyo seno se levantan el museo y un monumento funerario que contiene los nombres de las 176.964 víctimas de la bomba, permite al millón y medio de visitantes anuales conmemorar con emoción el acontecimiento. Pero el monumento a la memoria de los veinte mil coreanos que estaban en el lugar como trabajadores forzados y murieron al mismo tiempo está fuera de ese territorio sagrado. Nada en la ciudad de Hiroshima, por otra parte una ciudad esencialmente militar antes de la guerra, recuerda las matanzas de Nankín, perpetradas en China, en 1938, por el ejército japonés y, especialmente, por las guarniciones acantonadas en Hiroshima, matanzas cuyas víctimas se estiman en casi trescientas mil. Está claro que tanto los abogados americanos del relato heroico como los defensores japoneses del relato de victimización se limitaban, unos y otros, a promocionar a «los suyos».

Esta diferencia se vio exacerbada durante las conmemoraciones que debían señalar el quincuagésimo aniversario de la explosión atómica, en 1995. El avión que arrojó la bomba sobre Hiroshima, el Enola Gay, debía ser el centro de una exposición que se proponía mostrar, al mismo tiempo, el acontecimiento en su complejidad. Sin embargo, por la presión de ex combatientes y de otros grupos patrióticos, muy pronto relevados por los elegidos de la nación, el proyecto de exposición fue anulado pues se consideró ofensivo para la memoria: ya no reducía a los americanos al papel de héroe bienhechor,

vencedor del militarismo japonés, sino que sugería que eran los responsables de una matanza que no estaba por completo justificada.

¿Qué aspecto tendría un relato cuyo autor evitara identificarse tanto con el héroe como con la víctima? John Dower nos da un ejemplo de ello en su estudio de las reacciones americanas y japonesas ante el aniversario de Hiroshima. Él podía reconocerse en cada uno de los dos grupos: personalmente pertenece a uno, su trabajo le ha llevado a conocer íntimamente el otro. Como resultado, el título que dio a esa tercera versión de los hechos, después de «Hiroshima como victimización» (el punto de vista japonés) e «Hiroshima como triunfo» (el punto de vista americano), fue: «Hiroshima como tragedia».

¿Por qué una tragedia? Sin duda, de entrada, porque la Historia tiene predilección por los acontecimientos graves: la felicidad no es un acontecimiento, el relato idílico no suele ser huésped de las obras históricas. Luego porque, en la historia, el bien y el mal no se encarnan nunca en estado puro. La Segunda Guerra Mundial (muy distinta, en eso, a la Primera) podría sin embargo parecer una buena candidata a la distribución sin equívocos: puesto que Hitler encarnaba, indiscutiblemente, el mal, ¿no estaba cualquier lucha contra él marcada con el signo del bien? Pero razonar de este modo es admitir que el fin justifica los medios y que, para vencer al enemigo, es aceptable imitarlo. Hasta 1942, los gobiernos británico y americano denunciaron la destrucción de las poblaciones civiles como un acto de barbarie; pero, a partir de esta fecha, adoptaron por su cuenta la táctica. En febrero de 1945, cuarenta mil personas pertenecientes a la población civil murieron en los bombardeos de Dresde. En marzo del mismo año, cien mil civiles murieron del mismo modo en Tokyo. Debían llegar todavía Hiroshima y Nagasaki. Los autores de esos actos, concluye Dower, «se convirtieron en héroes con la sangre de mujeres y niños en sus manos y, desde este punto de vista, en protagonistas de un relato trágico más que de un relato triunfalista». La antigua víctima imitó al antiguo malhechor.

Tragedia: la palabra designa propiamente, recordémoslo, no sólo el sufrimiento y la angustia, no sólo la ausencia de bien; ésta puede también fundirse en el relato de victimización. No, la tragedia reside en la imposibilidad del bien: sea cual sea el final elegido, engendra lágrimas y muerte. La causa de los Aliados era, indiscutiblemente, superior a la de los nazis alemanes o los militaristas japoneses: la guerra contra ambos fue justa y necesaria. Sin embargo, provocó una desgracia que no puede apartarse de un manotazo con el pretexto de que fue «la de los demás». La pequeña fiambreira de un niño de doce años pulverizada en Hiroshima, esa lata preservada por el azar, con su arroz y sus guisantes carbonizados por la explosión atómica, tiene casi tanto peso como la fortaleza volante Enola Gay. En efecto, su presencia entre los objetos prestados por el museo de Hiroshima a la institución americana fue la que hizo inaceptable la exposición para los antiguos héroes. Si se tiene el valor de pensar simultáneamente en el bombardero y la fiambreira, no se puede ya escapar a una visión trágica de la Historia.

[1] Les Naufragas et les Rescapés, Gallimard, 1989, p. 31. [Hay trad. cast.: Los hundidos y los salvados, Muchnik Editores, 1989.]

[2] Le commandant d'Auschwitz parle, Maspero, 1979, p. 272.

[3] Procés des grands criminéis de guerre devant le tribunal militaire international, Nuremberg, 1947, t. III, p. 145.

[4] G. Herling, Un monde a part, Denoél, 1985, p. 112. [Hay trad. cast.: Un mundo aparte, Amaranto Editores, 2000.]

[5] E. Kogon, H. Langbein y A. Rückerl, Les Chambres a gaz, secret d'Etat, Seuil, 1987, p. 14.

[6] Eichmann par Eichmann, Grasset, 1970, pp. 295, 297, 3147402.

[7] LTI, Albin Michel, 1996.

[8] Tellthe West, Nueva York, Gresham, 1948.

[9] Mon témoignage, Seuil, 1970. [Hay trad. cast.: Mi testimonio, Acervo, 1970.]

[10] Citado por H. Weinrich, Léthé: Art et critique de l'oubli, Fayard, 1999, p. 29.

- [11] R. Pikhovia y A. Geisztor, eds., *Katyn*, Moscú, Demokracija, 1997, prefacio de Alexandre Yakovlev.
- [12] *Si c'est un homme*, Julliard, 1987, p. 261. [Hay trad. cast.: *Sí esto es un hombre*, Muchnik Editores, 1987.]
- [13] *Conversations et entretiens*, Robert Laffont, 1998, p. 242. [Hay trad. cast.: *Entrevistas y conversaciones*, Ediciones Península, 1998.]
- [14] *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., t. III, p. 142.
- [15] M. Edelman y H. Krall, *Mémoires du ghetto de Varsovie*, Éd. du Scribe, 1983.
- [16] G. Sereny, *Au fond des ténèbres*, Denoël, 1975. [Hay trad. cast.: *En aquellas tinieblas*, Unión Editorial, 1978.]
- [17] R. Brauman y E. Sivan, *Éloge de la désobéissance*, Le Pommier, 1999, p. 100.
- [18] *Le sens de notre combat*, en Paul Barton, *L'Institution concentrationnaire en Russie*, Plon, 1959, reproducido en *Ligues*, mayo de 2000, p. 206.
- [19] T. Todorov y A. Jacquet, *Guerre et paix sous l'Occupation*, Arléa, 1996.
- [20] *Les Identités difficiles*, Presses de la FNSP, 1996. [Hay trad. cast.: *Identidades difíciles*, Ediciones Bellaterra, 1999.]
- [21] I. Sadowska-Guillon, «Heiner Müller á Verdun», en *Bulletin de la Lettre Internationale*, 5, 1996, pp. 106-109.
- [22] «Littérature du XVe siècle», en *Œuvres complètes*, t. III, vol. 1, Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1995, p. 528.
- [23] Citado por Stephen Cohén, *Bukharin and the Bolshevik Revolution*. Londres, 1974, pp. 167-168 (tr. fr. Maspero, 1979).
- [24] *Scènes et doctrine du nationalisme*, 1925, t. I, pp. 153 y 167.
- [25] *Mateo* 22, 37-40; 25, 34-40. 26. *Romanos* 13, 8-10, etc.
- [26] *Fragments politiques*, II, op. cit., t. III, p. 477;
- [27] *Émile*, IV, op. cit., t. IV, pp. 547-548.
- [28] *Doctrine de la vertu*, op. cit., t. III, p. 664.
- [29] *Entre nous*, p. 119.
- [30] *La concurrence des victimes*, La Découverte, 1997. 170

[31] The Content of Our Character, Nueva York, Harper Perennial, 1991, p. 118.

[32] Le juif imaginaire, Seuil, 1980, p. 18. [Hay trad. cast: El judío imaginario, Anagrama, 1981.]

[33] 33. J. Dower, «Three Narratives of Our Humanity», en E. Linenthal y T. Engelhardt, eds., History Wars, Nueva York, Metropolitan Books, 1996, pp. 72, 65 y 66.

Selección de: Todorov Tzvetan. Memoria del Mal, Tentación del Bien. Indagación sobre el Siglo XX. Barcelona. Ed. Península. 2002.