

## EDIPO, KANT Y P. LEVI: UNA REFLEXIÓN SOBRE LA AUTONOMÍA DE LA VOLUNTAD

*José Carlos Bermejo Barrera*

*Universidad de Santiago de Compostela*

En este trabajo se lleva a cabo un análisis literario y filosófico de tipo comparativo, en el que se establece un paralelo entre la concepción griega de la autonomía limitada de la voluntad, la concepción ilustrada europea –encarnada por Kant– de la autonomía plena de la misma, y la expuesta por P. Levi en su reflexión sobre el totalitarismo. Se concluye que la visión griega posee más interés para comprender el mundo actual que la visión ilustrada.

This paper presents a literary and philosophical analysis from a comparative point of view. A parallel is established between three perspectives: the Greek one, based on the limited autonomy of will; the perspective of the European Enlightenment –as developed by Kant–, based on the full autonomy of the will, and finally the one explored by P. Levi in his reflections on totalitarianism. We conclude that the Greek point of view is of more interest in terms of the understanding of the contemporary world than that offered by the enlightenment version.

Quisiera llevar a cabo a continuación una reflexión sobre la autonomía de la voluntad, o dicho de otro modo, acerca del problema de la libertad, tomando como punto de referencia a un personaje mítico, Edipo, en la versión de su mito que aparece desarrollada en las tragedias de Sófocles; a un filósofo de sobra conocido; y a un escritor judío e italiano, que ha llevado a cabo un análisis de la condición humana partiendo de su experiencia personal en los campos de exterminio del Tercer Reich. Nuestro recorrido poseerá, en cierto modo, una forma circular, puesto que, partiendo de una situación en la que la libertad humana parece encuadrada en unos marcados límites, pasaremos a exponer el pensamiento de un autor que ha glorificado la capacidad humana de autodeterminación, para concluir

de nuevo exponiendo los límites infranqueables con los que se ha encontrado esa supuesta capacidad humana de elegir el propio destino.

I

No se tratará a continuación de exponer el mito de Edipo ni sus posibles interpretaciones a lo largo del tiempo, labor llevada a cabo por diferentes autores<sup>1</sup>. No nos interesan las distintas versiones del mito, sino que partiremos únicamente de una de ellas, la desarrollada por Sófocles en su *Edipo Rey* y en su *Edipo en Colono*, puesto que es en ella en donde podremos encontrar, a modo de síntesis, uno de los más claros planteamientos helénicos del problema de la libertad y el destino. Como han puesto de manifiesto diversos autores<sup>2</sup> el tratamiento sofocleo del mito de Edipo posee una gran originalidad, ya que partiendo de las diferentes versiones de la historia de nuestro héroe, el dramaturgo introduce una serie de modificaciones que le permiten, partiendo de la materia mítica contenida en el ciclo épico, llevar a cabo una reflexión sobre la naturaleza de la civilización y el destino humano.

En efecto, si hay algo que llame la atención en la historia de Edipo es que su destino está ya marcado antes de su nacimiento debido a la maldición de la diosa Hera, lanzada contra su padre, el rey Layo, como castigo por haber violado las leyes de la hospitalidad de la casa de Pélope, al haber creado las relaciones pederásticas en su trato con Crisipo, el hijo de este héroe.

Hera maldice a Layo, advirtiéndole de que si tiene un hijo, ese mismo hijo será el causante de su muerte. Por supuesto, como siempre ocurre en el mito, Layo viola la prohibición inicial, se casa con Yocasta y tiene un hijo, Edipo, al que decide exponer en el monte Citerón, encargándole dicha misión a uno de sus pastores. Pero como es también de esperar, el pastor, compadecido ante la indefensión del bebé, al que se le habían perforado los tobillos, decide no matarlo sino entregárselo a uno de los pastores del rey de Corinto, cuyos ganados también pastaban estacionalmente en el monte Citerón, y de este modo Edipo es adoptado y criado por los reyes de esta ciudad, Pólipo y Mérope, a los que, en un principio, está destinado a suceder.

Del mismo modo que los pueblos felices no tienen historia —según se dice—, Edipo tampoco hubiera llegado a ser el protagonista de una famosa historia si su vida hubiese sido feliz, y por ello nuevos episodios van a seguir configurando su destino. Un día, jugando con otros *paides*, alguno de sus compañeros le dice que, en realidad, no es el hijo de sus supuestos padres, con lo que Edipo comienza a abrigar la duda y surge en él la curiosidad por conocer su verdadera naturaleza, mediante la pesquisa sobre sus orígenes. Se dirige entonces al santuario de Delfos,

<sup>1</sup> J. C. Bermejo Barrera, *Mito y parentesco en la Grecia arcaica* (Madrid 1980).

<sup>2</sup> Ch. Segal, *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles* (Cambridge, Mass. 1981); V. di Benedetto, *Sofocle* (Firenze 1983).

en donde el dios Apolo, quizás infiel al adagio délfico del “conócete a ti mismo”, o quizás cumpliéndolo de una forma que Edipo no logra entender en este momento, no le desvela su verdadero origen, sino que le advierte que estará destinado a matar a su padre y a casarse con su madre.

Edipo toma entonces una decisión plenamente consciente: para evitar el mal, que no quiere cometer, decide no volver a Corinto, sino dirigirse por azar hacia alguna otra ciudad, con lo que se encamina casualmente hacia la ciudad de Tebas, su patria. Pero también por azar se encuentra en una encrucijada de caminos con un personaje lleno de *hybris* que le impide el paso. Edipo se enfrenta a él y a sus acompañantes y lo mata, cumpliendo así el primer paso de su destino, puesto que se trataba de su padre, Layo. Llega así a la ciudad de Tebas, que se ve amenazada por un monstruo, la Esfinge, con la que se enfrentan los jóvenes de la ciudad, hallando una muerte segura. A ella se enfrenta verbalmente Edipo resolviendo un enigma que está relacionado con su propia naturaleza y que, por lo tanto, sólo él es capaz de resolver<sup>3</sup>. Edipo, el de los pies hinchados, es la única persona que sabe quién es el ser que primero camina con cuatro pies, luego con dos y al fin con tres; se trata del hombre que de niño gatea, luego camina normalmente, para acabar desplazándose apoyado sobre un bastón. La resolución de ese enigma, muy relacionado con la historia de su propia familia<sup>4</sup>, le hace merecedor de una recompensa, la mano de la reina, su madre, con lo que Edipo cumple, involuntariamente, la segunda parte de su destino.

Edipo actuará una serie de años como cónyuge de su madre, con la que tendrá una serie de hijos: Eteocles, Polinices, Antígona e Ismene, hasta que en Tebas estalla un *olimos*, una peste<sup>5</sup>. Y dado que la plaga en el mundo griego se concibe como un castigo divino, Edipo, el rey, ordena consultar de nuevo el oráculo de Delfos acerca del origen de este mal, revelando entonces el oráculo la causa que contamina la ciudad. Nuestro héroe decide entonces seguir indagando sobre sí mismo, y para ello consulta al adivino Tiresias y hace llamar al pastor que le había abandonado en el bosque de niño, con lo cual trágicamente va a ir reconstruyendo el rompecabezas de su identidad. Se descubre a sí mismo como hijo de Layo, asesino de su padre e incestuoso cónyuge de su madre.

En el texto de Sófocles se desarrolla toda una reflexión<sup>6</sup> acerca de la voluntad de conocer, y más concretamente de la voluntad de conocer nuestra propia naturaleza y nuestro destino, mediante el agón verbal entre Edipo y Tiresias y entre Edipo y Yocasta. Ambos advierten a Edipo que, a veces, es mejor no saber, y que es mejor someternos a nuestro destino dócilmente que querer conocerlo y cambiarlo. Edipo comete, en cierto modo, un pecado de *hybris*, por querer saber demasiado, y se castiga a sí mismo –y esto es una innovación de la versión de

<sup>3</sup> M. Delcourt, *Œdipe ou la légende du conquérant* (Paris 1981).

<sup>4</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural* (Buenos Aires 1968).

<sup>5</sup> M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique* (Liège 1938).

<sup>6</sup> W. Bröker, *Der Gott des Sophokles* (Frankfurt am Main 1971).

Sófocles— quitándose los ojos, unos órganos corporales que los griegos identificaron con el conocimiento, dado que en la cultura griega<sup>7</sup> existe un paradigma visual del acto gnoseológico, según el cual la acción de conocer se concibe como una metáfora de la acción de ver. Edipo se mutila los miembros que encarnan su excesiva pasión por el conocimiento, tras ver que su madre y esposa se ha suicidado ahorcándose; y en la versión sofóclea abandona su ciudad y deja el poder real para acabar muriendo al refugiarse en una aldea del Ática, Colono, en la cual, tras ser recibido por el rey ateniense, Teseo, sabedor de otro oráculo que otorgará una serie de bendiciones a la ciudad en la que se halle la tumba de Edipo, descansará en una tumba que será objeto de un culto heroico<sup>8</sup>.

Los hijos de Edipo, acabarán, siguiendo una maldición de su padre, por enfrentarse en una guerra fratricida, que, tras las expediciones de los “Siete contra Tebas” y los “Epígonos”, ampliamente representadas en el ciclo épico y en la tragedia, culminarán con la extinción de la familia de los labdácidas y con la destrucción de la propia ciudad. La historia de Edipo posee sin duda una enorme riqueza y ha dado lugar no sólo a las reflexiones de Sófocles, sino a las de otros muchos autores hasta llegar a Sigmund Freud. Pero lo que de ella nos interesa en este momento y en la versión de Sófocles, es la figura de Edipo como sinónimo de la autonomía de la voluntad. Edipo, en efecto, sería en cierto modo una especie de precedente del hombre europeo ilustrado, pues quiere indagar su propia naturaleza, mediante la pesquisa sobre sus orígenes y quiere, en función de ese conocimiento, asumir un destino propio, guiado, en un principio, por la voluntad de no cometer el mal, al que parece estar predestinado como parricida e incestuoso en potencia.

Sin embargo, todas las acciones de Edipo, teleológicamente orientadas a la búsqueda de un fin, logran exactamente el fin contrario al buscado, puesto que precisamente por querer evitar su destino acaba por cumplirlo, y es su voluntad de hacer el bien la que le lleva precisamente a ejecutar el mal. Edipo se encuentra en una contradicción trágica<sup>9</sup>, y es precisamente esa contradicción la que nos muestra un aspecto importante de las concepciones griegas de la libertad y el destino<sup>10</sup>. En el mundo griego no se desarrolló en modo alguno una concepción del hombre similar a la de la ilustración europea, en contra de lo que opinan algunos autores<sup>11</sup>. Los griegos siempre fueron conscientes de que la libertad posee unos límites, que pueden venir marcados, a veces por el designio divino, como es nuestro caso<sup>12</sup> y en otras ocasiones por la propia naturaleza humana. Para los

<sup>7</sup> R. B. Onians, *The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world time, and fate* (Cambridge 1971).

<sup>8</sup> A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso* (Roma 1978).

<sup>9</sup> S. Saïd, *La faute tragique* (Paris 1978).

<sup>10</sup> J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* I (Paris 1973); II (Paris 1986).

<sup>11</sup> F. Rodríguez Adrados, *Ilustración y política en la Grecia clásica* (Madrid 1966).

<sup>12</sup> M. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (Madrid 1995).

griegos no puede ser en modo alguno la voluntad lo que determine la naturaleza moral de la acción, puesto que la voluntad buena ha de enmarcarse en un contexto social, en el que la libertad del individuo se entrecruza con la libertad de sus conciudadanos, debido al carácter "político" de la naturaleza humana, cuando no también con el juego de un conjunto de fuerzas superiores como las diferentes voluntades de los distintos dioses. Como ha señalado Marta Nussbaum, para los griegos el bien es algo muy frágil y esa fragilidad del bien está estrechamente relacionada con la impotencia inherente a la naturaleza humana que viene marcada por sus límites físicos, sociales y sobrenaturales.

## II

Hemos formulado con esto nuestra tesis, a la que hegelianamente ha de seguir una antítesis, para desembocar en una síntesis final, que como toda síntesis hegeliana ha de tener siempre una carácter provisional.

Nuestra antítesis lo será la concepción ilustrada del hombre, encarnada en el más grande filósofo de la ilustración, Immanuel Kant, tanto en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, como en su *Crítica de la Razón Práctica*<sup>13</sup>. El primer aspecto que nos interesa destacar de la ética kantiana será, como es bien conocido, su carácter formal. Kant reacciona fuertemente contra la tradición ética anterior, de raíz teológica, según la cual los actos humanos pueden ser morales por sí mismos, por su propia naturaleza, independientemente de la voluntad del agente que los lleve a cabo, de modo que es posible realizar una catalogación de los actos que definen la conducta humana, de acuerdo con una tabla que discrimine los actos moralmente buenos de los que no lo son. Kant, todo sea dicho, no renunció nunca a describir una tabla de este tipo, y efectivamente lo hará en su *Metafísica de las costumbres*; sin embargo ello no obsta para poder seguir afirmando el carácter básicamente formal de su ética.

Al formular una ética dejando a un lado los mandatos divinos, y al renunciar al carácter material, Kant se encontró con que únicamente podía manejar dos elementos para desarrollar su teoría. Por una parte la noción de voluntad, y en segundo lugar, pero no por ello menos importante, la noción de ley. Considera Kant que sólo una voluntad buena puede determinar la bondad de una acción, lo que en un principio podría dar lugar a algunas contradicciones, como que acciones que un individuo realiza con una voluntad buena se conviertan materialmente en mañas para otros, por los efectos que producen en ellos. Esto podría formularse con el conocido dicho que afirma que el camino hacia el infierno está empedrado de buenas intenciones.

Sin embargo Kant no cae en esa contradicción porque cree firmemente no sólo en la naturaleza teleológica de la acción humana, sino también en su carácter racional. Cuando el hombre actúa tomando una decisión busca un motivo

<sup>13</sup> I. Kant, *Werke*, ed. Wilhelm Weischedel, tomos 6 y 7 (Darmstadt 1960).

que dé razón, que justifique su acción, y a ese motivo Kant le da el nombre de máxima. Pero una voluntad buena acompañada de una máxima concreta no es suficiente para generar una acción buena, puesto que en la mayor parte de los casos las máximas que guían nuestras acciones no son más que la expresión de nuestros intereses egoístas. Por esta razón, para que una acción sea buena, además de estar determinada por una buena voluntad tiene que estar guiada por una máxima que sea algo más que una razón para actuar, por una máxima que se convierta en ley y que, como las leyes que rigen la naturaleza, posea la propiedad de ser universal.

Kant formula así el imperativo categórico afirmando que debemos obrar de tal modo que la máxima de nuestra acción pueda convertirse en una ley universal.

Una decisión ética supone, pues, en primer lugar anular nuestra voluntad egoísta, que se orienta a la búsqueda del placer y de nuestro propio bien, y sustituirla por una voluntad buena, que esté guiada por una máxima racional que dé inteligibilidad a nuestra acción al subsumirla bajo una ley universal. En el pensamiento de Kant, de este modo, y al contrario que en el pensamiento griego, la voluntad es autónoma, el hombre posee la capacidad de determinarse y de configurar básicamente su propio destino a través de la acción moral. Esa capacidad de configurar su destino además se ve avalada en tanto que una constitución —es decir, un sistema de leyes—, aparece como garante de los derechos básicos del individuo y le concede la opción de obrar como debe, que es en lo que consiste la verdadera libertad. La naturaleza social del hombre no es un obstáculo para su autorrealización como ser racional, sino por el contrario el medio fundamental para la misma. Es el carácter universal del imperativo categórico lo que garantiza su naturaleza social, y es la vinculación entre la ética y el derecho, entre el individuo y el estado, lo que hace imposible que exista una contradicción trágica que sería inherente a la naturaleza humana, tal y como ocurría en el caso de Edipo. De este modo, aunque la ética de Kant no es en modo alguno una ética eudemonista, sí que hace concebir como posible, en cierto modo, la felicidad, en tanto que concibe la posibilidad de hacer compatible la voluntad individual con la ley universal y colectiva, y en tanto que la ley moral y su prolongación en el derecho sienta la posibilidad de la existencia de una armonía entre el individuo y la comunidad.

Kant es el fiel exponente de la filosofía de la ilustración, una época en la que la humanidad europea llegó a confiar plenamente en sí misma y en sus posibilidades de autorrealización en el terreno tecnológico, político, moral e intelectual, pero también una época que llevaba en su seno el germen de un demonio que desembocaría en la destrucción del ideal de la razón<sup>14</sup>. La ética kantiana, al igual que su filosofía, contenía varias posibilidades en su seno orientadas para un desarrollo futuro, que se desplegarán fundamentalmente en la historia del idealismo

<sup>14</sup> Th. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid 1994 [1969]); G. Lukács, *The destruction of reason* (London 1980 [1962]).

alemán. Vamos a referirnos a continuación a dos de esas posibilidades, encarnadas en dos filósofos rivales, G. W. F. Hegel y A. Schopenhauer, puesto que ambos desarrollaron una doble crítica de la ética kantiana, cuyos elementos volverán a salir a la luz en nuestra síntesis.

Hegel, tanto en su *Fenomenología del Espíritu* como en su *Filosofía del Derecho*, o en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*<sup>15</sup> lleva a cabo una crítica de la teoría del imperativo categórico que desemboca en la afirmación de su inexistencia. De acuerdo con él, las decisiones morales no se toman siguiendo el mecanismo descrito por Kant.

Señala Hegel que una persona que pretenda regirse por el imperativo categórico kantiano sería un pedante. Para entender la conducta humana debemos partir, según Hegel, que retomaríamos en este caso la tradición aristotélica del hombre como “animal político”, del carácter social de la naturaleza humana. Antes de existir el yo existe el nosotros, y por esa razón las acciones humanas no se desarrollan en un vacío en el que la voluntad soberana se autodetermina sometiendo a una ley universal. Por el contrario, cada momento del desarrollo del Espíritu —o lo que es lo mismo, de la historia—, posee una moralidad propia, es decir, una plasmación de la conducta moral en una serie de normas que adquieren validez social a través del consenso<sup>16</sup>. Esas normas éticas, al igual que en Kant, son inseparables de las normas jurídicas, y por ello el individuo no es solo solidario con la sociedad, sino también con el Estado, que en su estructura y su sistema legal aparece como la cumbre de la pirámide de la moralidad.

Con Hegel hemos dado un paso de gigante, enraizado en Kant, puesto que hemos vinculado la ética a la colectividad y al estado, la hemos relativizado históricamente, con lo cual su universalidad pasa a ser dinámica —en tanto que se desarrolla en el tiempo— y hemos anulado cualquier contradicción posible entre el individuo y la sociedad, entre el individuo y el estado, con lo cual hemos agostado la tragedia. Naturalmente ello estaría relacionado con el carácter liberal conservador del pensamiento político hegeliano, frente a esa especie de contradicción trágica en la que se mueve el ser moral kantiano, y que según Lucien Goldmann<sup>17</sup> no sería más que una expresión de las contradicciones reales en las que se movía la burguesía prusiana, a la que Kant representaría.

Frente a la glorificación del estado, que representa Hegel, A. Schopenhauer desarrolla en su obra principal y en su escrito sobre los dos problemas fundamentales de la ética<sup>18</sup> otra crítica del imperativo categórico de un signo claramente diferente. En su opinión el imperativo categórico simplemente no existe, al igual

<sup>15</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (México 1966 [1807]); *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, I-III (México 1981 [1833]); *Principios de la filosofía del derecho, o derecho natural y ciencia política* (Barcelona 1988 [1821]).

<sup>16</sup> W. H. Walsh, *La ética hegeliana* (Valencia 1976 [1969]).

<sup>17</sup> L. Goldmann, *Introducción a la filosofía de Kant* (Buenos Aires 1974 [1945]).

<sup>18</sup> A. Schopenhauer, *Le fondement de la morale* (Paris 1840); *The world as will and representation* I-II [1969 (según la 3ª ed., 1859)].

que tampoco existe una ley moral de naturaleza universal. Si queremos comprender la acción moral deberemos trabajar con dos ideas contrapuestas: la autoafirmación de la voluntad de vivir, que lleva en la naturaleza y en la vida social a la anulación del otro —la planta digerida por el animal, el herbívoro por el carnívoro, la sumisión de un ser humano a otro—, y la compasión, que nos lleva a identificarnos con el sufrimiento del otro, anulando así provisionalmente nuestra voluntad de vivir.

La concepción ética de Schopenhauer, entroncada como él mismo señalaba en la ética del budismo, será criticada posteriormente por F. Nietzsche<sup>19</sup>, quien destacará el carácter hipócrita de esa compasión y volverá a reivindicar la voluntad de vivir, ahora configurada como voluntad de poder. No vamos a entrar ahora en este debate, porque lo que nos interesa señalar es que tanto en Hegel como en Schopenhauer o en Nietzsche nos encontramos con una misma idea compartida, y es que en todos ellos la voluntad sigue siendo autónoma. Ya no se tratará de una voluntad que se autodespliega en parte en el vacío, como en Kant, sino en un marco social y político —en Hegel— o por lo menos a partir de una relación dual entre yo y tú, en tanto que sujetos de dominación y de compasión (en Schopenhauer y Nietzsche). En el caso del segundo y el tercero esa capacidad de autodeterminación es inseparable del rostro del otro, del que me compadezco o al que domino, pero en cualquier caso también me permite, mediante la solidaridad o la lucha, configurar mi vida.

Estas concepciones de la ética, todas ellas alemanas, se verán llevadas en el siglo XX a una desembocadura metafísica, cuando el desarrollo del vitalismo, el existencialismo y la filosofía de M. Heidegger harán de esa capacidad de autodeterminación, que en un principio únicamente actuaba en los niveles de la moral y el derecho, un principio ontológico, estableciendo una contraposición entre la naturaleza y la historia —en Ortega<sup>20</sup>—, entre ser y tiempo —en Heidegger<sup>21</sup>—, entre la materia y lo viviente —en Bergson<sup>22</sup>—, para acabar por situar a los seres humanos más allá de la naturaleza, el espacio y lo ontológicamente determinado, en un reino en el que no existe la esencia, en el que el tiempo es puro fluir y en el que el hombre o el *dasein* se autodeterminan y se construyen a sí mismos entre dos abismos acotados por la nada —en J. P. Sartre— y la muerte —en Heidegger. La validez de esas construcciones metafísicas será puesta a prueba en el apartado que cumplirá la función de síntesis.

Antes de entrar en él y como apéndice a la reflexión anterior, quizás cabría señalar que, si pasamos de la tradición filosófica alemana en la que nos hemos movido, a la tradición inglesa, que culmina en el *utilitarismo*, podremos observar la presencia de nuestros mismos caracteres.

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Valencia 1995).

<sup>20</sup> J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema* (Madrid 1971).

<sup>21</sup> M. Heidegger, *El ser y el tiempo* (México 1967 [1927]).

<sup>22</sup> H. Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (Paris 1939).



En efecto, a pesar de que estas dos tradiciones éticas pueden parecer antitéticas, como cuando David Hume señalaba en el siglo XVIII que la razón es y debe ser esclava de las pasiones (la ética kantiana patas arriba antes de su formulación); y a pesar de que en el utilitarismo, a partir de J. Bentham<sup>23</sup> se tome no a la ley moral, sino a la felicidad como el principio que debe regir la moral, basándose en la idea de la mayor felicidad para el mayor número. Tanto en la ética utilitarista como en la ética inglesa de base sociológica, como la de H. Spencer<sup>24</sup>, se sigue creyendo en el carácter racional de la acción humana y en la capacidad de autodeterminación de la voluntad. De una voluntad individual que no encuentra contradicción radical en el mundo social –a pesar de que puedan existir contradicciones parciales y numerosos conflictos en el presente y en el pasado–, en tanto que una confluencia de voluntades en un marco social concreto, ya sea regida por la mano invisible que regula el mercado, o por la libre interrelación de voluntades individuales en la búsqueda del bien común, hace posible la felicidad individual y colectiva. La ética y la historia se configuran ahora de acuerdo con el género de la comedia y no de la tragedia. Edipo hubiera podido ser feliz cuando la confluencia de las voluntades de todos aquellos que intervinieron en la historia de su vida, guiadas por una mano invisible, hubiese producido el mayor grado de felicidad para el mayor número. Ahora bien, pongamos a prueba estas teorías mediante algo así como un experimento crucial popperiano, aunque no estemos pretendiendo hacer ciencia. Enfrentémonos a un acontecimiento representado por tres libros de Primo Levi: *Si esto es un hombre*, *La tregua* y *Los hundidos y los salvados*<sup>25</sup>.

### III

Presentemos al autor. Primo Levi no fue un filósofo. Su profesión fue la de químico orgánico<sup>26</sup>, pero sufrió una experiencia vital: su estancia en los campos de Auschwitz, que le llevaría a querer convertirse en escritor, con el fin de dar testimonio de su experiencia.

Pero los libros de P. Levi no son, sin más, unos libros de memorias de la experiencia del holocausto, de los que hay docenas, como señala A. Wiewiorka<sup>27</sup>, sino una reflexión muy profunda sobre el totalitarismo, sobre la acción moral y sobre la propia condición humana.

Para contextualizar su discurso quizás convenga recordar algunos hechos. En el año 1933 sube al poder en Alemania el NSDAP, y desde el mismo momento de su toma del poder comienza a dictar una amplia serie de disposiciones legisla-

<sup>23</sup> V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, t. 2, *La ética moderna* (Barcelona 1992).

<sup>24</sup> H. Spencer, *The data of ethics* (New York 1890).

<sup>25</sup> P. Levi, *Si esto es un hombre* (Barcelona 1987 [1958]); *La tregua* (Barcelona 1988 [1963]); *Los hundidos y los salvados* (Barcelona 1989 [1989]).

<sup>26</sup> M. Anisimow, *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste. Biographie* (s.l. 1996).

<sup>27</sup> A. Wiewiorka, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli* (Paris 1992).

tivas que pretenden ser la concreción de su ideología racista, a través de la puesta en práctica de infinidad de medidas políticas. Todas estas medidas político administrativas analizadas por Saul Friedlander y R. Hilberg<sup>28</sup>, así como por otros autores, cumplieron una función ideológica: incrementar la identidad nacional alemana, negando la existencia de los conflictos de clase, en aras de la sustitución de los criterios de clase por los criterios raciales, dentro de cuya lógica la raza aria para su autodefinición necesitaba de un referente negativo, del otro, que funcionase como un chivo expiatorio de todos los males de Alemania y el mundo. Como tal se eligió al pueblo judío entroncando para ello con una amplia tradición antisemita presente en la historia de Europa, que ahora se verá reformulada en un nuevo sentido. El judío ya no es el otro por no reconocer la divinidad de Jesús, y por lo tanto por no creer en la verdadera religión, a la que puede convertirse. El judío es el otro porque posee un cuerpo diferente, por ser de otra raza definida en sentido somático. Esta era la creencia nazi, que sin embargo se vio contradicha por la práctica, ya que, a la hora de la verdad, la legislación no estableció caracteres somáticos para diferenciar al judío, sino consideraciones genealógicas, en las que tener dos, tres o cuatro antepasados de “religión judía” servía para establecer el carácter racial puro o sus situaciones mixtas en los llamados *mischlinge*.

Todo el aparato estatal: jurídico, policial, institucional e ideológico del nazismo fue orientado a desarrollar un proceso, en primer lugar de segregación del judío. Se comienza con las leyes de depuración del funcionariado alemán, se pasa a prohibir determinadas profesiones: médicos, abogados, se depura el ejército y se va restringiendo la capacidad de los judíos con un aparato legal que llegó a sobrepasar el número de seiscientas disposiciones que cada vez iban marcando más la segregación. Primero se hace constar en la carta de identidad la J de *Jude*, luego se añade el nombre de Israel al de todos los judíos y el de Sara al de todas las judías, luego viene la estrella amarilla, con medidas severísimas contra los contraventores. Con ella será más fácil aplicar las disposiciones de segregación física, como las que impiden a los judíos tomar los transportes públicos, tener coches o andar por las aceras, acceder a restaurantes, hospitales no judíos o determinadas tiendas. Se les prohíbe tener radios, máquinas de escribir, tener bibliotecas o usar las bibliotecas públicas, cortarse el pelo a los hombres en las barberías y hasta comprar flores, hacer reuniones, aunque sea en su domicilio, y hasta formar grupos en las escaleras<sup>29</sup>.

Pero todo ese paroxismo normativo, que llegaría al ridículo de no ser trágico, no era más que un primer paso, el de la segregación, que permitiera saber quién era judío, lo que no siempre era fácil, y posteriormente distinguirlo administrativamente y físicamente. El paso siguiente sería el del desplazamiento. Los judíos de-

<sup>28</sup> S. Friedländer, *Nazi German and the Jews* (London 1997); R. Hilberg, *La destruction des juifs d'Europe* (Paris 1988 [1985]); *Éxécuteurs, victimes, témoins. La catastrophe juive, 1933-1945* (Paris 1994 [1992]).

<sup>29</sup> V. Klemperer, *Mes soldats de papier. Journal 1933-1941* (Paris 2000 [1996]); *Je veux témoigner jusqu'au bout. Journal 1942-1945* (Paris 2000 [1996]).

bían ser apartados de Alemania y de la futura Europa nazi. En un principio se pensó en crear un ghetto judío en Madagascar, pero ese plan nunca se concretó. Estalló la guerra y en el año 1942 en la *Conferencia de Wannsee* se decide su exterminio con el nombre de *Endlösung*, o “Solución Final”. Para ello se tomaron dos tipos de medidas: a) el exterminio *in situ*, lo que se aplicó en los territorios conquistados a la URSS<sup>30</sup>, mediante fusilamientos masivos y masacres en aldeas o barrios judíos; pero este sistema tuvo muchos inconvenientes, y por ello se decidió crear una red de campos de exterminio, centrada en Auschwitz, Treblinka, Belzek, Sobibor y Majdanek, principalmente, todos ellos en el antiguo territorio polaco.

Para poder cumplir este fin fue necesario proceder al segundo paso, el desplazamiento, llevado a cabo en ferrocarril, no sólo desde Alemania, sino desde todos los territorios conquistados, un desplazamiento que costaría ya la vida a millares de judíos, dadas las condiciones del viaje, días o semanas, en vagones de ganado, sin comida ni agua y en condiciones de hacinamiento: cien judíos por vagón, aunque si los prisioneros no eran judíos el cupo era de cincuenta<sup>31</sup>.

Ésta es la experiencia que describe Primo Levi. Si se sobrevivía a ella y se llegaba al campo comenzaba el verdadero episodio de nuestra historia. Puede darse el caso de que el campo de que hablamos, por ejemplo Treblinka, fuese simplemente un campo de exterminio, en cuyo caso, tras una breve espera, los recién llegados serían gaseados —con los gases de motores diesel en este caso—, sus cuerpos quemados y sus cenizas dispersadas, o utilizadas, por ejemplo, para asfaltar una carretera, puesto que tras las experiencias de los fusilamientos por parte de los *Einsatzgruppen* se había decidido no dejar cadáveres (en principio los fusilados eran enterrados en las fosas que ellos mismos cavaban y junto a las que eran ejecutados; luego se decidió desenterrarlos y no dejar huella alguna).

En otros campos de exterminio se utilizaron otros procedimientos, como asfixiar a las víctimas con los gases de camiones, en cuyas cajas herméticas eran paseados. Pero donde deberemos centrarnos ahora en la red de campos conocida con el nombre de Auschwitz, con un campo de exterminio, Birkenau, y una red de campos de trabajo: ese será el mundo de Primo Levi.

Una vez llegado un contingente a Auschwitz los médicos del campo establecían una división entre los “aptos para el trabajo” y los no aptos. Los primeros eran distribuidos en la red de campos y suministrados como mano de obra esclava para las industrias alemanas instaladas en esos cinturones, y allí iniciaban una experiencia que, si no mediaban circunstancias favorables, acabaría con su vida en unos tres meses, por hambre, enfermedades y debilitamiento general, que los llevaría, en el momento en el que no fuesen aptos para el trabajo, a la cámara de gas. Por supuesto los “no aptos para el trabajo” serían gaseados el mismo día de su llegada o en los días próximos, tras esperar en el *Birkenwald*, o “bosque de Birkenau”, donde se situaban las cinco cámaras de gas.

<sup>30</sup> I. Ehrenburg y V. Grossmann, *Le livre noir* (Paris 1995).

<sup>31</sup> J. Semprún, *El largo viaje* [Barcelona 1976 (1963)].

Partiendo de ese contexto es donde Primo Levi va a desarrollar su reflexión ética y política. Una reflexión que necesariamente deberemos poner en relación con la de una filósofa judía, Hannah Arendt<sup>32</sup>. De ambos extraeremos dos conceptos fundamentales: a) la banalidad del mal y b) la zona gris.

H. Arendt recibió el encargo de llevar a cabo la cobertura periodística del proceso que el estado de Israel realizó contra Adolf Eichmann, tras haberlo secuestrado en Argentina. Esas crónicas periodísticas dieron lugar a un libro en el que se analiza la figura de ese funcionario de las SS, que había estado encargado de coordinar el transporte de los judíos de todos los países de la Europa ocupada hasta los campos de exterminio.

Las reflexiones sobre un proceso judicial pueden ser muy complejas, sobre todo si pretendemos entrar a fondo en los detalles del razonamiento legal. No se tratará ahora de saber si el estado de Israel tenía jurisdicción sobre Eichmann, ni de saber si su secuestro fue legal –puesto que evidentemente no lo fue–, ni tampoco de establecer si es posible jurídicamente dictar una ley que castigue un delito en una fecha posterior a la comisión del mismo, como ocurrió con la legislación aplicada en el proceso de Nuremberg<sup>33</sup>, o, en general, con la legislación sobre el genocidio. De lo que se trata es, por el contrario, de una cuestión moral e histórica, que ya había sido planteada por uno de los maestros de H. Arendt, Karl Jaspers, en su libro sobre la culpabilidad alemana<sup>34</sup>.

En este libro Jaspers establece que dejando a un lado el razonamiento legal y todo el problema de la imputabilidad de esos delitos, puede hablarse de un problema global de culpabilidad, *Schuldfrage*, del pueblo alemán. Dicho pueblo sería corresponsable del genocidio de los judíos, en primer lugar por haber permitido el ascenso del nazismo, y en segundo lugar por haber colaborado activa y pasivamente en el mismo. En efecto, no sólo son responsables de las muertes de los judíos los verdugos de los campos o de los batallones de fusilamiento, sino también el ejército y la policía, que colaboraban con ellos, las empresas de ferrocarriles que transportaban a las víctimas, las industrias que las explotaban hasta la muerte, los jueces que hicieron posible la aplicación de la legislación antisemita y todos aquellos intelectuales que dieron cobertura al nazismo y al racismo con su discurso. En este sentido no puede alegarse, como hacen algunos historiadores, que el pueblo alemán por lo general desconocía lo que estaba ocurriendo: todo el mundo sabía que los judíos estaban siendo exterminados<sup>35</sup>, e instituciones tan importantes como las diferentes iglesias de Alemania permanecieron impasibles ante el proceso –que podían haber frenado con su influencia moral, como ocurrió con el exterminio de los enfermos y discapacitados–, tal y como reconoce hoy en día la Iglesia Católica.

<sup>32</sup> H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem* (Paris 1991 [1963]).

<sup>33</sup> E. Davidson, *The Trial of Germans* (London 1966).

<sup>34</sup> K. Jaspers, *The Question of German guilt* (New York 1961 [1947]).

<sup>35</sup> V. Klemperer, *op. cit.*; S. Courtois y A. Rayski, *Qui savait quoi? L'extermination des juifs 1941-1945* (Paris 1987).

Puede hablarse, pues, de un “problema” de culpa colectiva, más allá del derecho, y será reflexionando sobre ese problema como Arendt llegue a explicitar su concepto de banalidad del mal. Lo que más sorprendió a esta filósofa a partir de los interrogatorios de Eichmann fue por una parte su carácter de eminencia gris. Eichmann era un funcionario que cumplía con su deber, para lo que apela incluso al imperativo categórico kantiano, lo que no deja de ser una trágica paradoja. Pero en su conducta, y en el examen de todo el proceso histórico en cuestión, llama la atención cómo las fronteras entre buenos y malos, entre víctimas y verdugos parecen desdibujarse.

En efecto, la publicación del libro de Arendt suscitó un tremendo escándalo entre las comunidades judías por su análisis del papel de los *Judenrat*, o “consejos judíos”, organismos diseñados por los nazis, en los cuales se encargaba de censar a los judíos de cada país y de cada ciudad y de gobernarlos a los grupos superiores de su población, que gobernaban los ghettos, creando hasta sus sistemas de policía propios, como ocurrió en los casos de los ghettos de Lodz y de Varsovia, los mejor conocidos, gracias, en este último caso, al diario de Adam Chermiak<sup>36</sup>, el responsable de este ghetto, quien nos va narrando cómo sus esfuerzos por colaborar con los alemanes con el fin de salvar vidas llevan precisamente a la extinción de todos los habitantes del ghetto del que era responsable.

La responsabilidad, o la culpa, en este caso, no se hace extensiva a todos los alemanes —en mayor o menor grado—, que serían, de acuerdo con la expresión de D. Goldhagen, “los verdugos voluntarios de Hitler”<sup>37</sup>, sino también a los propios judíos, que habrían acudido como ovejas al matadero. Y aquí es donde podemos enlazar el concepto de H. Arendt con la teoría de la zona gris de Primo Levi.

Para comprender esta teoría deberemos, en primer lugar, realizar una consideración de tipo sociológico. Es bien sabido que ningún tipo de orden social puede mantenerse exclusivamente a través de la coerción o la represión, puesto que ningún sistema represivo puede funcionar si no va acompañado de la existencia de un cierto consenso. En este sentido cuenta Primo Levi una anécdota muy significativa. Una pareja de ancianos deposita en el correo cien cartas en las que se afirma que Hitler es un criminal; pues bien, todas ellas acaban en manos de la GESTAPO, que estudiando los buzones en los que fueron depositadas y con la colaboración ciudadana consigue detener a sus autores.

El nazismo fue un régimen político en el que, de acuerdo con un lema del propio Hitler, se utilizó el terror como arma política básica. Un terror que podía ir desde la destrucción de los bienes, pasando por una paliza, al internamiento en un campo de concentración, en el que la ausencia de garantías jurídicas y las malas condiciones de salud podían traer consigo la muerte. Pero este terror no puede ser impuesto únicamente por los medios represivos, se necesita una amplia

<sup>36</sup> A. Chermiak, *Carnets du ghetto de Varsovie* (Paris 1996).

<sup>37</sup> D. Goldhagen, *Les bourreaux volontaires de Hitler. Les allemands ordinaires et l'holocauste*, (Paris 1997 [1996]).

red de informantes. Si se castiga durante la guerra el escuchar radios extranjeras, primero con ocho años de cárcel y luego con la pena de muerte, se necesita que algún vecino denuncie al oyente, puesto que la policía no puede estar en todas partes. El terror se estructura como una pirámide, como señala W. Sofsky<sup>38</sup>, en cuya base están los insultos o las amenazas y en cuya cúspide se sitúa el campo de exterminio. Y esa utilización del terror crea un nuevo tipo de sociedad, cuya verdad, según Primo Levi, saldrá a la luz en los campos de exterminio.

Esos campos, y en concreto el sistema de Auschwitz, funcionaron mediante un sistema de vigilancia armada, pero su estructura interna dependía de un amplio sistema de comandos, dirigidos a su vez por toda una jerarquía de capos, reclutada entre delincuentes comunes y políticos, sacados de las cárceles, y entre los propios internados del campo. En este sistema social se estableció como principio que en un extremo estaba la muerte mediante la cámara de gas, u otros medios (ahorcamiento como castigo, disparos...). La muerte es además un fin al que se llega por consunción en un plazo de unos tres meses, tal y como tenían perfectamente estudiado los médicos SS, debido a un proceso de desnutrición. Las raciones del campo eran muy insuficientes. Básicamente consistían en un pan de ínfima calidad —en el que el serrín entraba como componente— y unas raciones de sopa de muy escaso valor nutritivo. Mediante ese régimen se llegaba en este plazo a la categoría de “musulmán”, un estado de desnutrición total, acompañado de una amplia sintomatología, que hacía que sus víctimas fueran destinadas a las cámaras de gas.

Pero en los campos había también un sistema de privilegios, que consistía en poder disponer de mejores raciones de comida, más abundantes y variadas, de mejores ropas y condiciones de habitación. Para acceder a esos privilegios había que organizarse, en el lenguaje del campo, y colaborar con el funcionamiento de la maquinaria de producción y exterminio. Se puede sobrevivir porque se es músico, ya que en los campos había bandas, como es el caso de Simon Lask<sup>39</sup>, porque se es reclutada como prostituta para el burdel del campo, porque se conoce un determinado oficio, o bien porque se colabora activamente en el manejo de las cámaras de gas.

Estas cámaras funcionaban gracias a una guardia armada, pero también gracias al *Sonderkommando*, o comando especial, compuesto por judíos que ayudaban a introducir en ellas a las víctimas, tranquilizándolas y convenciéndolas de que eran simples duchas, y, sobre todo, a extraer los cadáveres, quemarlos y tratar sus restos. Los miembros del *Sonderkommando* disfrutaban de una serie de privilegios, pero, a su vez, eran relevados y ejecutados cada tres meses. Si aceptaban esa misión era porque querían sobrevivir algo más y porque quizás la guerra podría acabar en tres meses, o sus circunstancias llevar a la liberación del campo.

<sup>38</sup> W. Sofsky, *Die Ordnung des Terrors: das Konzentrationslager* (Frankfurt am Main 1993).

<sup>39</sup> S. Lask, *Mémoires d'Auschwitz* (Paris 1991 [1979]).

Primo Levi establece una dicotomía entre dos grupos de personas: los hundidos, que son todos aquellos que han muerto, por no ser “aptos para el trabajo”, por no haber sabido organizarse, o no haber accedido a algún tipo de privilegio, y los salvados, que son los que han sobrevivido a la experiencia gracias a alguno de estos procedimientos, como él mismo, que se salva de la muerte al aprobar su examen de química y pasar a trabajar, en mejores condiciones, en un laboratorio. La experiencia más radical de la opresión que supone el campo está en el lado de los hundidos, y en su episodio último, la cámara de gas. Pero precisamente son ellos los que no pueden hablar, y por ello no podemos acceder a su experiencia. Ellos serán las víctimas. Pero ¿dónde están los verdugos? En principio podríamos decir que los verdugos están en todas partes. Por ello resulta muy difícil establecer un límite entre víctima y verdugo, entre inocencia y culpabilidad. Y es que la conclusión a la que llega Levi es que no tenemos derecho a juzgar a los internados en el campo, puesto que se trata de un mundo tan diferente al nuestro que no tenemos capacidad para entenderlo, ya que en él no sirven nuestras teorías sobre la responsabilidad y la autonomía de la libertad<sup>40</sup>.

En efecto, si ponemos a prueba todas las teorías europeas que hemos expuesto acerca de la autonomía de la voluntad y la capacidad de autodeterminación veremos que resultan de difícil aplicación. Comenzando por el lado metafísico tendríamos que reflexionar seriamente acerca de si el hombre no posee naturaleza, sino más bien historia. El tema puede verse de dos maneras. A la primera conclusión a la que se llega leyendo a Primo Levi es que el hombre sí posee naturaleza, una naturaleza que en el campo queda reducida al cuerpo a través de sus necesidades básicas: bebida, comida, abrigo, que lo dominan todo. Aunque también podría afirmarse que es precisamente la historia —de Europa y Alemania— la que, a través de una situación límite, nos permite descubrir que el hombre sí posee naturaleza, una naturaleza que contradice palmariamente la imagen que la cultura occidental ha elaborado acerca de lo humano.

En el mismo sentido podríamos decir que el hombre se identifica aquí con el espacio, con el espacio del campo, que es un espacio político y cuya naturaleza es básicamente física, material, por lo cual la contraposición espacio/tiempo, materia/memoria pierde buena parte de su sentido. El hombre sí que es un ser que se desarrolla en el tiempo, en un tiempo que desemboca en la muerte. Si en algún lugar puede decirse que el hombre es un ser para la muerte, siguiendo la expresión famosa de Heidegger, es en Auschwitz. Pero así como en su filosofía el reconocimiento de esa condición poseía un carácter positivo, puesto que daba paso a la existencia auténtica, en nuestro caso únicamente posee una naturaleza negativa, expresada en la muerte física, o en el olor de los cadáveres, que impregnaba ciertas partes del campo, así como en el constante humo de las chimeneas de los crematorios. Si Platón afirmaba que la filosofía es una preparación para la muerte, en Auschwitz por el contrario podemos ver cómo la muerte pierde

<sup>40</sup> N. Hartmann, *Ethics*, vol. III, *Moral Freedom* (London 1932 [1926]).

cualquier contenido filosófico, y queda reducida a una realidad meramente física, a la que se llega mediante el sufrimiento. Quizás en vez de escribir un libro que se titula *Sein und Zeit* habría en este caso que redactar oro con el título *Leid und SEIT*, en honor de un Heidegger que mostró sus simpatías por el nacionalsocialismo y que nunca quiso condenar el exterminio de los judíos<sup>41</sup>.

En Auschwitz el hombre posee una naturaleza que es su cuerpo, vive en un espacio cerrado y posee una esencia: la de ser un *Unmensch*, un no hombre, un judío. El hombre no se construye a sí mismo a lo largo del tiempo, solamente se destruye y su ser no tiene nada que ver con su identidad ni con su conciencia, su ser le viene dado por el otro, que le niega su categoría humana, incluso a través del lenguaje, ya que además de tratarse de *Unmenschen* siempre había que llamar a cada uno *Haftling*, recluso, e identificarlo mediante un número.

La única capacidad de autodeterminación que les queda a estos *Unmenschen* consiste en morir, lanzándose a las alambradas electrificadas o incumpliendo las normas del campo, lo que traerá consigo su liquidación. No se es libre para vivir, únicamente se es libre para morir, pero no hay una ética *post mortem*. Los que viven, los salvados, son aquellos que han renunciado a su libertad, negando cualquier imperativo categórico, si seguimos a Kant, o cualquier sentimiento de compasión, si seguimos a Schopenhauer.

Solía decirse en Auschwitz que hay tres cosas en el mundo importantes para un detenido: “la primera soy yo, la segunda soy yo y la tercera también soy yo, y si hubiese una cuarta también sería yo”. No se puede refutar en menos espacio la moral kantiana, o la moral utilitarista, ya que aquí difícilmente se puede hablar de la mayor felicidad para el mayor número, sino únicamente de un bien escaso para un pequeño número de privilegiados, que lo son a costa de la muerte de los demás. Esa misma expresión es una negación palmaria de la ética schopenhaueriana. En los campos de concentración se dio un proceso, analizado por T. Todorov<sup>42</sup> que se llama proceso de objetivación. Mediante él se niega otro de los presupuestos de la moral kantiana, que exige considerar a los demás seres humanos como fines en sí mismos, y nunca como medios (o lo que es lo mismo, considerarlos como personas). Gracias a ese proceso, al tratar a los demás precisamente como medios para nuestra supervivencia les negamos su estatuto como seres humanos y somos absolutamente impermeables a su sufrimiento. Un sufrimiento que no se comparte, en la mayor parte de los casos, y que resulta muy difícil de comunicar.

La ética que quizás tuviese mayor aplicación en nuestro caso sería la hegeliana. En efecto, en ella, como hemos visto, debemos partir de un sistema de costumbres y hábitos, que se conoce con el nombre de moralidad, que es la plasmación

<sup>41</sup> V. Farías, *Heidegger y el nazismo* (Barcelona 1989); H. Ott, *Martin Heidegger* (Madrid 1992 [1988]); R. Safransky, *Heidegger et son temps. Biographie* (Paris 1996 [1994]); K. Jaspers, *Notas sobre Heidegger* (Madrid 1990 [1978]).

<sup>42</sup> T. Todorov, *Frente al límite* (Madrid 1993 [1991]).



de un tiempo y una sociedad en concreto, y que está en íntima relación con el desarrollo del derecho y con la existencia del estado. En este sentido el sistema de los campos de concentración es el producto de un determinado tipo de estado, como el estado nazi o el estalinista, de sus plasmaciones jurídicas y del tipo de sociedad que les corresponde. Lo que ocurre, sin embargo, es que esos tipos de estado, y en nuestro caso el nazi, suponen la negación de la idea básica del derecho y de la moralidad, por lo cual podríamos decir que el estado como ente ético y jurídico se aniquila a sí mismo. En este caso la reflexión sobre la autonomía de la voluntad se desplaza hacia una reflexión sobre lo colectivo –la sociedad– y sobre su desarrollo en el tiempo, sobre la historia.

Destruída la idea de estado, la de moralidad y autodeterminación, reducida la condición humana a la presencia física de unos cuerpos sufrientes y hacinados, ¿qué opción ética le queda a Primo Levi? Solamente una: la de sobrevivir para contar una historia. Esa opción no es específica de él, sino también de muchos de los supervivientes de los campos que únicamente pudieron superar el trauma que les supuso su paso por ellos otorgándole sentido a su vida al definirse como testigos, ya sea escribiendo sus memorias, dando testimonio oral o un recuerdo que, como el de los restantes acontecimientos históricos, se desliza inevitablemente hacia el olvido, que es la morada del pasado.

Primo Levi nunca se consideró un historiador, y sin embargo lo fue. Suele afirmar Pierre Vidal-Naquet que una prueba de que la historia no se le puede dejar a los historiadores únicamente es que las tres obras claves para entender el holocausto no son el resultado del trabajo de historiadores profesionales, sino de un químico escritor, P. Levi, un politólogo, R. Hilberg, y un cineasta, C. Lanzmann (autor de *Shoah*, un amplio documental en el que recoge la memoria oral de este proceso a través de una larga serie de entrevistas con los supervivientes: víctimas y verdugos).

La función que cumple efectivamente el relato de P. Levi, por una parte tiene algo en común con la historia, pero por otra parte se diferencia de ella. P. Levi nos cuenta una historia acerca del pasado, pero una historia que él vivió. Él es un historiador en el sentido griego del término, un testigo que narra a sus conciudadanos lo que vio, con el fin de que extraigan de ello las consecuencias jurídicas y morales que sean más oportunas. La memoria de P. Levi es la memoria de su vida, pero no sólo le interesa a él. La historia de P. Levi nos conmueve, como nos conmueve el destino de Edipo, tal y como ya señaló Aristóteles en su *Poética*, gracias a la interrelación entre la compasión y el miedo. Si ello es así es porque ese autor y ese personaje consiguen expresar algo que parece ser inherente a la condición humana. Por eso Levi titula uno de sus libros *Si esto es un hombre*, y por ello S. Freud tomó a Edipo y a su historia como una metáfora capaz de sintetizar el drama de la vida humana. En estos dos casos podríamos afirmar que se da una presencia inmediata de lo vivido a través de su expresión en un texto, ya sea de Sófocles o Levi. En el caso de la historia la situación pasa a ser parcialmente diferente.

La historiografía actual, al contrario que la historiografía helénica, no se entronca en la experiencia vivida, sino en el producto personal e institucional de los historiadores profesionales, que no necesitan poseer una experiencia inmediata de las realidades que estudian, gracias a que poseen un método que les permite explicarlas, debido a la naturaleza científica del mismo. El discurso de los historiadores se plasma en sus textos, que se difunden en los circuitos de las publicaciones eruditas y posteriormente pasan a ser simplificado en los libros orientados a la enseñanza de niños y adolescentes, así como en el discurso de los políticos. En este sentido el holocausto actualmente se ha convertido en una especialidad académica, con sus revistas "Holocaust Studies", sus congresos e incluso sus museos en los que se intenta reconstruirlo y exhibirlo, para hacerlo comprensible a través de sus testimonios, pero en los que se cae también en el peligro de trivializarlo.

El holocausto además puede también convertirse en un pretexto utilizable en la arena política, tal y como viene haciendo con él el estado de Israel desde finales de los años sesenta<sup>43</sup>, utilizándolo como una justificación de su propia existencia.

Pero no serán estos los caminos que nos interesará seguir, pues son los caminos de la historia de los acontecimientos políticos más inmediatos. Si hemos tomado a P. Levi, un italiano y un judío como referencia y lo hemos comparado con Edipo y con Kant ha sido porque a través de ellos hemos podido acercarnos a un viejo problema filosófico, el de la autonomía de la voluntad, que es indisoluble de nuestra reflexión sobre la condición humana, y que, al ser formulado a través de unas historias que se cuentan o de un discurso que se construye racionalmente, nos recuerdan que nuestra única grandeza, si es que tenemos alguna, consiste en que somos unos seres parlantes<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> A. H. Rosenfeld (ed.), *Thinking about the Holocaust after half a Century* (Bloomington 1997).

<sup>44</sup> Las ideas de este trabajo han sido discutidas en un seminario con: Eulalia Simal Iglesias, Carlos Otero Álvarez, Jesús Saavedra Carballido, Borja Antela Bernárdez, Álvaro Arizaga Castro, Daniel Canosa Montero y Ernesto García López. Para todos ellos quisiera expresar mi agradecimiento.