

FILOSOFÍA, EDUCACION Y MEMORIA

LA IDENTIDAD DE LA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

FRENTE AL HOLOCAUSTO

Joan-Carles Mèlich
Universidade de Barcelona

*Para Fernando Bárcena,
en recuerdo de los acontecimientos que hemos vivido juntos.*

*«Así como la muerte definitiva es el fruto último de la voluntad de olvido,
así la voluntad de recuerdo podrá perpetuarnos la vida.»*

José Saramago, Todos los nombres

Detrás de esta ponencia se halla una preocupación y una pregunta. La preocupación es la necesidad de tomarse en serio la historia, nuestra historia, la historia del siglo XX. Es urgente volver a recuperar la historia, pero no en el sentido de una *teodicea*. Tampoco pretendemos entender la historia porque estemos determinados por ella. Se trata de recuperar la historia para poderla romper, para poder negarla, para que el *novum* pueda surgir.¹ Para recuperar la historia es necesario que esté «viva» y, para ello, la historia debe convertirse en *memoria*. La historia, sin más, puede ser inmoral. La memoria, en cambio, nos recuerda que los derechos de las víctimas de la historia jamás prescriben. Por eso, para que la justicia sea posible, hay que vivir la historia y transformarla en memoria.

La pregunta que se halla en la trastienda de esta ponencia podría formularse como sigue: frente Auschwitz, en la lectura de los relatos sobre el gran Acontecimiento, ¿puede la visión del mundo ser como antes? Dicho de otro modo: *¿En qué medida lla experiencia del Holocausto ha afectado a la razón filosófica? ¿Cuál sería la identidad de una filosofía de la educación después de la Shoah?*

La filosofía occidental ha ocultado demasiado a menudo la realidad de la muerte. La filosofía ha rodeado a la muerte de una niebla. No hay muerte. El Ser, el Cogito (alma), el Absoluto, no mueren. La filosofía, escribe Franz Rosenzweig, «pretende haber sumido a la muerte en la noche de la nada, pero no ha podido romperle su venenoso aguijón, y la angustia del hombre que tiembla ante la picadura de este aguijón desmiente siempre acerbamente la mentira piadosa, compasiva, de la filosofía.»² La muerte, escribió Franz Rosenzweig, nos hace únicos e insustituibles. Sólo el sujeto singular puede morir. La singularidad de la

subjetividad aparece como indiscutible después del Holocausto. La singularidad es la prohibición de comparar. Delante de Auschwitz, el sujeto se constituye como respuesta a la pregunta *¿quién sufre?* y no *¿quién habla o razona?* La autoridad del sufrimiento se convierte en el principio de individuación, en el juicio de la historia.³ Frente a la experiencia del Holocausto es posible decir «no» a la historia, a la facticidad, a la pastosidad de los hechos. El sujeto, delante de Auschwitz, se constituye como negación.

La *subjetividad* se convierte en *subjetividad humana* no solamente cuando es capaz de decidir cómo debe ser y cómo orientar su vida, sino cuando es responsable del Otro. *Sólo siendo responsables del Otro, de su vida y de su muerte, de su gozo y de su sufrimiento, accedemos a la humanidad.* Por eso la pregunta ética no es *¿qué es el hombre?* sino *«¿dónde está tu hermano?»* (Gn. 4, 9-10). Y la respuesta *inhumana* sería: «No soy el guardián de mi hermano».

¿Por qué he de sentirme responsable en presencia del rostro? Tal es la respuesta de Caín cuando YHWH le pregunta dónde está su hermano. En la respuesta de Caín, el rostro del Otro se toma por una imagen entre otras imágenes. La palabra de Dios, inscrita en el Rostro, es ignorada. No hemos de interpretar la respuesta de Caín como si él se burlara de Dios, o como si respondiera como un niño «no he sido yo, sino otro». Siguiendo a Emmanuel Levinas, diríamos que la respuesta de Caín es sincera. Es una respuesta en la que únicamente falta la ética. Sólo hay ontología: «Yo soy yo. Él es él». Somos seres ontológicamente separados⁴ En su *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Levinas dirá que la pregunta «¿por qué me concierne el otro?» («¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?») sólo tiene sentido «si se ha supuesto ya que el yo sólo tiene cuidado de sí, sólo es cuidado de sí. En efecto, en tal hipótesis resulta incomprensible el absoluto fuera-de-Mí, el Otro que me concierne».⁵ Para Levinas, el sí-mismo es rehén del otro antes que ser yo, es responsabilidad antes que libertad. Por lo tanto, la expresión ética nunca puede ser: «Yo soy yo y él es él», sino «yo soy tú cuando yo soy yo» (Paul Celan).

Frente a Auschwitz, la subjetividad se forma a partir la alteridad radical, del otro que sucumbió víctima de la Shoah, de su memoria, de la memoria que nos ha sido legada a través de los relatos. Es precisamente mediante el *recuerdo* de lo que no hemos directamente experimentado, pero que podemos *reconstruir* a través de los relatos, que se puede *romper* la historia y mostrar que los *derechos de los vencidos* siguen vigentes. Para el pueblo judío, el pasado es un recuerdo que siempre se halla a la misma distancia. Por eso *es posible vivir la experiencia de un pasado del que no he tenido experiencia directa.*

Como ha escrito Franz Rosenzweig en *La estrella de la redención*, para el judío «el recuerdo histórico no es ningún punto fijo en el pasado que vaya estando cada año un año más pasado, sino que es un recuerdo siempre igual de cercano, que propiamente no ha pasado, sino que es recuerdo eternamente presente. Cada uno en particular -sigue Rosenzweig- debe ver la salida de Egipto como si él mismo hubiera participado en ella.»⁶

Una cultura y una subjetividad *amnésica* es cómplice de los verdugos, de los vencedores de la historia. No hay, después de la experiencia de Auschwitz, lugar siquiera para la razón comunicativa que no tenga presente una razón anamnética. Para ésta, y a diferencia de la comunicativa, los recuerdos no pueden solamente avivar los discursos, sino también interrumpirlos y disiparlos.⁷

La historia de la cultura, de la filosofía y de la ciencia occidental es la historia del desarrollo de un *Logos* que no se contempla más que a sí mismo. De *Jonia a Jena*, de Parménides a Hegel se halla oculto un presupuesto, el de la pensabilidad del mundo. Por eso escribe Franz Rosenzweig: «Es la unidad del pensamiento la que aquí, en la afirmación de la totalidad del mundo, impone sus derechos a la pluralidad del saber. La unidad del logos funda la unidad del mundo como una totalidad. [...] Por ello -sigue Rosenzweig-, una rebelión con buen éxito contra la totalidad del mundo significa al mismo tiempo negar la unidad del pensamiento».⁸ La idea de la totalidad del pensamiento occidental, que gira alrededor de la categoría de lo Mismo y que se impone como único y como negación de la pluralidad y de la diferencia, la recoge Emmanuel Levinas en su obra *Totalidad e Infinito*. Así, para Levinas, la filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología, esto es, una reducción de lo Otro al Mismo. Primado de lo Mismo que tiene lugar también en la mayéutica socrática hasta llegar más allá de Hegel: a la ontología heideggeriana. La ontología es una «filosofía del poder» porque no cuestiona el imperialismo de lo Mismo. Por eso la ontología es una filosofía de la injusticia, porque la justicia sólo puede aparecer como derivada de la ausencia/presencia del Otro, porque la justicia ética es una justicia que cede el paso a la Alteridad. Por lo tanto, para Levinas, el pensamiento de Heidegger es un pensamiento imperialista, una «tiranía».⁹

Algunos pensadores judíos del siglo XX han escrito que después de Auschwitz, *la historia se ha quebrado*. Ya no podemos pensar como antes, ya no podemos ser como antes, ya no podemos vivir como antes, ya no podemos educar como antes... Ahora es urgente pensar lo Otro del Concepto, la Alteridad radical. Por lo tanto, después de Auschwitz ya no es suficiente con una construcción «imaginaria» de la subjetividad. Después de Auschwitz la subjetividad se forma también anamnéticamente. De ahí que Paul Ricoeur distinga entre «imaginación» y «memoria». Ambas se refieren a «cosas ausentes», pero mientras que la primera hace referencia al ámbito de lo posible, la segunda siempre se encuentra vinculada «con lo que verdaderamente sucedió».

La formación anamnética de la subjetividad consiste en darse cuenta de que no hay verdadera realidad sin restitución de lo que ha tenido lugar. La imaginación no necesita quedar inscrita en la huella del tiempo, pero la memoria sí.¹⁰

Si es cierto que la cuestión de la identidad gira alrededor de la pregunta «¿quién soy?», y para contestarla necesito *narrar* (Arendt/Ricoeur), también es verdad que después de Auschwitz, la pregunta por la identidad es *inevitablemente* una *pregunta ética*. Una pregunta ética que no puedo, para tratar de contestarla, remitirme a la razón *pura* práctica. La razón

práctica no puede, desde Auschwitz, ser pura. Todo lo contrario, *debe basarse en la experiencia*, pero no en la experiencia que yo personalmente he vivido, sino en la experiencia del otro, de aquellos que sí sufrieron el Holocausto y que sucumbieron víctimas de él. La razón filosófica, desde Auschwitz, es «impura» porque está comprometida con la experiencia de los vencidos.

El relato de mi identidad narrativa no puedo edificarlo sobre el vacío, o incluso sobre la sola imaginación, sino sobre el recuerdo. Por ello, la formación debe ser una *formación anamnética*. La experiencia es, como dice Reyes Mate, el punto arquimédico del nuevo pensar.¹¹ La antigua filosofía (de Jonia a Jena) también trataba de la experiencia, pero era una experiencia sin tiempo. Lo que se experimenta se experimenta conceptualmente, y el tiempo se extingue. La aportación más notable de «el nuevo pensamiento» (de Rosenzweig a Benjamín y Levinas) radica en que el sujeto de la experiencia es alguien. La «verdad», a diferencia de lo que decían los filósofos, es siempre «verdad para alguien». Por eso el sujeto de la experiencia es «y». Dios «y» el mundo «y» el hombre. El viejo pensamiento no vivía de la experiencia real sino de la experiencia conceptualizada, aprehendida por el Yo o por el Absoluto. El viejo pensamiento pensaba la experiencia, pero no la narraba. Ahora la experiencia, los acontecimientos se pueden narrar, y en la narración el tiempo es la clave. «El tiempo mismo, escribe Rosenzweig, se vuelve para el narrador completamente real. Nada de lo que sucede sucede en el tiempo, sino que él, él mismo, sucede».¹²

Al no narrar la experiencia, el viejo pensamiento no necesitaba al Otro. El yo, el Absoluto, se bastaba a sí mismo. Pensar es algo solitario, pero narrar no. Narrar es una forma de hablar. Narrar es dirigirse a otro, hablar es hablar a alguien, y siempre a alguien concreto. Narrar es dar testimonio de la experiencia vivida.¹³

La respuesta a la pregunta «¿qué debo hacer?» es un imperativo: «¡No puedo olvidar!» Y no se puede olvidar porque no está en mis manos la decisión del olvido, precisamente porque la identidad autónoma sólo puede erigirse sobre la base de una *heteronomía radical*. «La subjetividad, escribe Levinas, en cuanto responsable, es una subjetividad que está en principio sometida; en cierto modo, la heteronomía es aquí más fuerte que la autonomía.»¹⁴ O, en otras palabras, «el rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato».¹⁵

No es el sujeto libre y autónomo el que se hace a sí mismo la pregunta «¿qué debo hacer?», sino la Voz del Otro, la demanda, la apelación de la Alteridad la que me llama a la responsabilidad, a la *imposibilidad ética del olvido*. No olvidar el Gran Acontecimiento es el deber, el nuevo imperativo ético. De ahí que educar implique recordar, como ha dicho Elie Wiesel. *Una educación sin recuerdo es una educación inhumana*. El totalitarismo siempre ha tenido como gran objetivo, precisamente, borrar la memoria.¹⁶ Y para no olvidar, para hacer justicia, es necesario leer y vivir la experiencia del otro en el relato. Leer los relatos de los supervivientes (Primo Levi y Elie Wiesel serían en este sentido ejemplos paradigmáticos), re-

vivir sus experiencias y contarlas otra vez. Por eso escribe Paul Ricoeur casi al término del tercer volumen de *Tiempo y narración* que «hay crímenes que no deben olvidarse, víctimas cuyo sufrimiento pide menos venganza que narración. Sólo la voluntad de no olvidar puede hacer que estos crímenes no vuelvan nunca más».¹⁷

Para que los crímenes no vuelvan (para que «Auschwitz no se repita», diría Adorno), y para que se haga justicia, hace falta que la razón filosófica se convierta en razón anamnética. Porque al leer el relato del Holocausto, el lector se pregunta con Primo Levi: «¿Hasta qué punto ha muerto y no volverá el mundo del campo de concentración?»¹⁸ Los relatos de las experiencias vividas durante el Holocausto tratan de examinar las experiencias límite y, como dice Levi, «en este caso, entran en acción todos o casi todos los factores que pueden deformar las huellas de la memoria. El recuerdo de un trauma es ya traumático, porque recordarlo duele. El que ha sido herido no quiere recordar para poder evitar el dolor del recuerdo. Y el que directamente no ha sido herido, ¿para qué recordar algo que no le concierne?».¹⁹

La pregunta de Levi es fundamental: ¿para qué recordar algo que no le concierne? Metz responde: *Auschwitz nos concierne a todos*. Auschwitz es el símbolo del horror del crimen cometido contra el pueblo judío, pero Auschwitz nos toca a todos, y lo inconcebible de ello es, mucho más que el silencio de Dios, el silencio de los hombres.²⁰ A menudo uno se pregunta dónde estaba Dios en Auschwitz. Pero hay otra cuestión todavía más grave: ¿dónde estaba la humanidad en Auschwitz? Vivimos actualmente un momento peligroso; a saber, el de convertir a Auschwitz en algo puramente histórico. Por eso, para Metz, «el destino judío debe ser recordado moralmente».²¹ Frente a Auschwitz todos somos reponsables y todos somos víctimas. No puede haber futuro sin memoria del pasado. Un futuro sin memoria es un futuro injusto, inmoral.²²

Se trata de escapar de toda imagen prefabricada de la vida humana. No hay destino. Apelar, después de Auschwitz, al destino es inmoral. Auschwitz no sucedió por ninguna necesidad, sino por la contingencia, y es precisamente el recuerdo desvelado en la lectura de los relatos el que debe evitar una repetición de Auschwitz y clamar por devolver la voz de los que están «sepultados en el aire» (Paul Celan). Frente a los libros de los relatos del Holocausto uno no puede sino preguntar «¿por qué?» (*Warum?*). Una pregunta esta que el totalitarismo no soporta. Este interrogante es ya una fractura de la necesidad, de la totalidad y del destino. El lector, entonces, construye su subjetividad desde el otro y, por lo tanto, el recuerdo es su categoría constitutiva (*Konstitutionskategorie*).²³ Por eso escribió Walter Benjamin que «nuestras historias siempre han sido el arte de seguir contándolas, y este arte se pierde si ya no hay capacidad de retenerlas»,²⁴ y también por eso sostiene Klaus Mollenhauer que la pedagogía debe ser cómplice del recuerdo (*Erinnerung*). La pedagogía tiene que trabajar sobre recuerdos y buscar en ellos sus principios fundamentales.²⁵

Notas

- 1- Duch, Ll. (1997): *L'enigma del temps*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pág. 9.
- 2- Rosenzweig, F. (1997): *La estrella de la Redención*, Salamanca, Sígueme, pág. 44-45.
- 3- Metz, J. B. (1989): "Anamnetische Vernunft", *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt, Suhrkamp, pág. 737.
- 4- Levinas, E. (1993): *Entre nosotros*, Valencia, Pre-Textos, pág. 136.
- 5- Levinas, E. (1987): *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, pág. 187.
- 6- Rosenzweig, F. (1997): *La estrella de la Redención*, Salamanca, Sígueme, págs. 361-362.
- 7- Metz, J. B. (1996): *Esperar a pesar de todo*, Madrid, Trotta, pág. 42.
- 8- Rosenzweig, F. (1997): *La estrella de la Redención*, Salamanca, Sígueme, pág. 52.
- 9- Levinas, E. (1977): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, pág. 70.
- 10- Ricoeur, P. (1997): "Paul Ricoeur: memoria, olvido, melancolía", *Revista de Occidente*, núm. 198, Madrid, pág. 107.
- 11- Mate, R. (1997): *Memoria de Occidente*, Barcelona, Anthropos, pág. 178.
- 12- Rosenzweig, F. (1989): *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, pág. 58.
- 13- Ibid., pág. 62-63.
- 14- Levinas, E. (1993): *Entre nosotros*, ed. cit., pág. 136.
- 15- Levinas, E. (1987): *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, ed. cit., pág. 150.
- 16- Todorov, T. (1995): *Les abus de la memoire*, París, Arlec, pág. 9.
- 17- Ricoeur, P. (1996): *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*, ed. cit., pág. 912.
- 18- Levi, P. (1989): *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, pág. 19.
- 19- Levi, P. (1989): *Los hundidos y los salvados*, ed. cit., pág. 22.
- 20- Sobre el silencio de Dios en Auschwitz véase el estremecedor relato de E. Wiesel, *La noche. El alba. El día*, Barcelona, Muchnik, 1986.
- 21- Metz, J. B. (1982): *Más allá de la religión burguesa*, Sígueme, Salamanca, pág. 26.
- 22- "La memoria colectiva es una de las raíces de la memoria necesaria para construir el pasado y, por lo tanto, la posibilidad del futuro." (Ouaknin, M. A. [1994]: *Bibliothérapie*, París, Seuil, pág. 354.).
- 23- Metz, J. B. (1989): "Anamnetische Vernunft", *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, ed. cit. pág. 737.
- 24- Benjamin, W. (1991): "El narrador", en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, pág. 118.
- 25- Mollenhauer, K. (1991): *Vergessene Zusammenhänge*, Munich, Juventa, pág. 10.