

QUADERNS
de Filosofia

VOL. VII : I
VALÈNCIA, 2020

SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ

QUADERNS DE FILOSOFIA

Director (provisional): Sergi Rosell (Universitat de València)

Consell de redacció: Ramón Feenstra (Universitat Jaume I), Elsa González Esteban (Universitat Jaume I), Javier Gracia (Universitat de València), Eduardo Rivera López (Universidad Torcuato di Tella), Pablo Rychter (Universitat de València), Jennifer Saul (University of Sheffield), Faustino Oncina (Universitat de València), José Zalabardo (University College London)

Consell editorial: Jesús Alcolea (Universitat de València), Vicent Baggetto (IES Joan Fuster de Sueca), Tyler Burge (UCLA), Enric Casaban (Universitat de València), Pascual Casany (València), Jesús Conill (Universitat de València), Adela Cortina (Universitat de València), Christine Chwaszcza (Universität zu Köln), Antoni Defez (Universitat de Girona), Román de la Calle (Universitat de València), Vicente Domingo García Marzá (Universitat Jaume I), Manuel García-Carpintero (Universitat de Barcelona), Tomás Gil (Technische Universität Berlin), Susan Haack (University of Miami), Christopher Hookway (University of Sheffield), Joan Llinares (Universitat de València), Genoveva Martí (Universitat de Barcelona, ICREA), Carlos Pereda (UNAM), Fernando Miguel Pérez Herranz (Universitat d'Alacant), Giovanna Pinna (Università del Molise), Xavier Serra (IES Joan Fuster de Sueca), Sergio Sevilla (Universitat de València), Ernest Sosa (Rutgers University), Nicholas White (UC Irvine)

Edita: Societat de Filosofia del País Valencià
eISSN: 2341-3042

Disseny i seguiment editorial: Antoni Domènech

© de l'edició, Societat de Filosofia del País Valencià
© dels articles, els seus autors

<http://ojs.uv.es/index.php/qfilosofia>

Redacció: Societat de Filosofia del País Valencià
Universitat de València — Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació
Departament de Filosofia
Av. Blasco Ibáñez, 30-5a. 46010 València
e-mail: sfpv@uv.es
<http://www.uv.es/sfpv/>

QUADERNS DE FILOSOFIA és una revista acadèmica dirigida als professionals de la filosofia de periodicitat semestral. Publica articles de temàtica filosòfica de qualitat científica i té un interès especial en la didàctica de la filosofia.

Cada número ordinari té tres parts: 1. Articles d'investigació: contribucions originals pertanyents als diversos àmbits de la recerca filosòfica; 2. L'anomenada "Brúixola filosòfica", feta d'articles que presenten un determinat tema o debat filosòfic; i 3. Documents, entrevistes, notes de discussió i ressenyes.

Tots els articles originals són sotmesos a una revisió cega anònima per experts en l'àrea corresponent.

La revista es publica en versió electrònica d'accés obert (Open Journal System).

La revista és inclosa en alguns dels índexs de major prestigi internacional en filosofia i humanitats, com són ERIH PLUS, Latindex, ISOC, Dialnet, Philosopher's Index, DOAJ, EBSCO, REDIB, i el consell de redacció treballa per a la inclusió en d'altres, en especial SCOPUS, FECYT i CARHUS Plus+.

Normes de publicació

Els articles poden estar escrits en català, castellà i anglès, i no han d'excedir de les 10.000 paraules. Han de dur títol i incloure un resum (de fins a 150 paraules) i unes paraules clau en la llengua de l'article i en anglès. Els manuscrits s'han de presentar de forma anònima per tal de garantir-ne el dictamen cec; és responsabilitat de l'autor eliminar qualsevol autoreferència.

També es poden proposar ressenyes de llibres publicats en els darrers tres anys, amb una extensió màxima de 2.000 paraules, llevat de casos excepcionals prèviament acordats amb la direcció de la revista. Les ressenyes no tindran títol ni notes. Com a encapçalament cal consignar les dades completes del llibre ressenyat, inclòs l'ISBN. Cal recordar que una ressenya no és un resum, sinó un examen crític del llibre ressenyat.

Les normes d'estil poden consultar-se en la versió electrònica de la revista, però en tot cas sols s'exigirà el seu compliment en la versió final de l'article o ressenya, si se n'accepta la proposta.

ÍNDIX

Editorial

“Temps estrany”	11
-----------------------	----

Articles

“Sobre la ‘normalidad’ de Auschwitz”, Julián MARRADES (Universitat de València)	17
“A Modest Argument Against Scepticism”, Tobias GRIMALTOS & Carlos MOYA (Universitat de València)	33

Brúixola filosòfica

“El gènere del testimoniatge i testimoniar el gènere”, Ana L. BATALLA (Universitat de València)	47
--	----

Obituari

“Un record de Vicent Baggetto i Torres”, Enric CASABAN (Universitat de València)	81
---	----

Notes de discussió i ressenyes

“Contribución a la traducción de la <i>Ciencia de la lógica</i> de Hegel al castellano (Observaciones a la traducción de Félix Duque)”, Javier FABO LANUZA (Universidad Complutense de Madrid)	85
--	----

Editorial

Temps estrany

ESTEM VIVINT, i sobretot hem viscut, un temps estrany. No ens imaginàvem que hauríem d'experimentar allò que, durant més de dos mesos ja quan escrivim aquest text, ha sigut el nostre viure quotidià. Ni tan sols ho podíem imaginar quan vàiem persones en un lloc tan llunyà com la Xina eixir de casa a penes per anar a comprar i alguna, poca, cosa més, amb mascaretes cobrint-los el rostre, i vàiem equips de neteja i desinfecció amb vestits extravagants i tots els endergues necessaris per a la seua autoprotecció. Ho vàiem com qui veu una pel·lícula de ciència ficció. Un ambient gris, que imaginàvem fred i humit, però sobretot llunyà, no sols en l'espai, sinó més que res en la possibilitat. A poc a poc, d'un dia a l'altre començàrem a intuir, sense voler ni acabar-ho de creure, que la nostra vida normal, ordinària i còmoda es veuria somoguda i començaria a assemblar-se a aquelles imatges que no coneixíem més que pel televisor.

I seguiren dies estranys, dies de noves activitats que aviat esdevingueren costums nous. Tancats a casa, el món de fora era percebut com hostil, amenaçant. En els millors dels casos, fora, i no dins, estava el perill, els contagis, els morts. La casa era el refugi, la closca, l'embolcall protector. Dins de casa, els nostres, part dels nostres almenys (si havíem tingut sort). I el que pensàvem que només passava als altres, com aquelles imatges surrealistes que havíem vist a la televisió, començava a passar-nos també. I ja no era tan estrany, podia ser igual de terrible, però ja no tenia aquella boira que té l'inusual. La boira, quan t'envolta, et deixa veure el que tens a prop, i ara tot allò ja era ben pròxim, una nova quotidianitat. I veies que la malaltia i la mort no pertanyien només als mons del televisor, als altres, als éssers llunyans. Era a tocar i et podia tocar a tu perfectament.

Encetàrem noves dinàmiques, noves maneres d'organitzar el temps i les activitats. Si havies tingut eixa sort, tenies tot el temps del món per compartir-lo amb els teus. Els fills podien gaudir dels seus pares tot el dia i patir-los també a estones; es feien coses en comú que no se solien fer. S'aprenien coses noves, es reprenien aficions oblidades o sempre ajornades. Havíem de conviure més que mai i en moments que no solíem compartir, i allò va generar

noves maneres. I per omplir aquell temps nou desacostumat s'incrementà la creativitat: tothom era un creador, algú que tenia una habilitat, un talent que fins i tot a ell li era desconegut.

I es trobaven a faltar moltes coses, coses que ni sospitàvem que trobaríem a faltar: perquè mai no hauríem pensat que en seríem privats o perquè per comunes no sabíem valorar. De sobte, coses petites, gestos petits, actes quotidians, rutines menystingudes cobraven un valor mai no albirat. I ens prometérem que a partir d'ara les valoraríem com cal, tot sospitant, però, que quan passara la tronada ens n'oblidaríem, com oblidem el paraigua quan ja no plou. I férem mil propòsits, i ens prometérem més empatia i solidaritat. També ens enutjàrem com abans no ho havíem fet amb els qui no mostraven el compromís necessari, la solidaritat requerida. Canviàrem el nostre rànquing de professions lloables i de coses amb utilitat real. Deploràrem com mai que certs polítics tingueren trastocades les prioritats, que hagueren fet malbé o perjudicat el que aquesta desgràcia ens mostrava com a absolutament prioritari i essencial. Maleíem que s'haguera retallat allà on menys es podia retallar; que hagueren venut i posat en mans privades el que era de tots i ha de ser de tots per sempre i sense escatimar. Se'ns mostrava amb tota la contundència quin ha de ser el valor de la política i de l'estat. Que la *res publica* no ha d'estar a disposició d'interessos privats.

De sobte somiàvem amb viure més a prop de la natura, més harmònicament amb el nostre ecosistema d'animals. Miràvem amb certa enveja aquella societat rural, on el veïnatge és molt més real i protector, on es pot comptar més fàcilment amb els altres per cobrir les necessitats puntuals. Les ciutats tenien els hospitals; els pobles petits tenien la cura de la fraternitat. De sobte, la fruita i la verdura, l'accés directe al menjar, podien semblar més valuosos que el cotxe nou que no podíem emprar.

Nosaltres, els docents i filòsofs, els socis de la Societat de Filosofia del País Valencià tinguérem també els nostres canvis particulars. Haguérem d'aprendre a fer classe des de casa, sense aquell contacte que consideràvem absolutament imprescindible i sense el qual no imaginàvem que ens poguérem explicar. Haguérem d'aprendre tècniques noves, improvisar recursos i mitjans; explicar-nos d'altres maneres. Mantenir el contacte sense tacte, moltes vegades ni tan sols visual. I ha estat un aprenentatge, un canvi i, com alguns diuen, una oportunitat. Hem hagut d'aprendre també a reunir-nos virtualment, *online*, per videoconferència, paraules noves per a una cosa nova, i hem trobat que no tot en això eren inconvenients, sinó que també tenia els seus avantatges, com, per exemple, haver d'esperar el torn per a parlar i no parlar més d'un alhora. Reunió virtual, què curiós, tots junts i cadascun a un lloc diferent: junts i a distància. Però haguérem de suprimir xarrades, haguérem d'ajornar el nostre

congrés, que esperem que puguem realitzar efectivament en les noves dates previstes i al lloc previst: del 10 al 12 de setembre a la Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació de la Universitat de València. Tant de bo siga així, seria també un bon senyal.

Per dramàtica que resulte la cosa, hem sigut afortunats si ho comparem amb altres epidèmies (la majoria) de la història. La letalitat d'aquesta està (per ara i esperem que per sempre) molt per sota de la de la majoria de n'hi ha hagut. Hem comptat amb un sistema sanitari que, encara com i malgrat tot, encara tenia molta capacitat de funcionament i ens podia atendre en cas de necessitat com cap dels nostres antecessors n'havia disposat mai. D'altra banda, tenim uns mitjans tècnics que han permès que continuaren moltes activitats que fins no fa molt hauria estat impensable que es pogueren dur a terme en aquestes circumstàncies. Hem pogut estar en contacte, fer coses a distància, parlar-nos, veure'ns, cooperar, fer moltes coses junts sense estar al costat. I això que ara ens sembla quasi obvi hauria estat concebut com alguna cosa més que un miracle no fa tants anys.

I passarà, açò passarà com tot passa, però encara no ha passat. Hem d'estar encara alerta, perquè quede definitivament enrere el malson. Que no siga només un despertar a mitjanit per tornar-nos a adormir i tornar al malson. No coneixem encara quina és la natura real d'aquest perill, ni tenim encara la manera de deslliurar-nos-en. Convé, doncs, anar amb cura, no relaxar-nos abans d'hora. Però potser el millor que podem fer, el millor aprenentatge que podem extraure d'aquest temps estrany és que allò que ens prometérem en els moments de més preocupació, allò que aprenguérem i que ens va fer canviar les nostres valoracions no caiga en l'oblit a penes cesse la tronada i aparega el primer raig de sol.

Articles

JULIÁN MARRADES*
Universitat de València

Sobre la 'normalidad' de Auschwitz

The 'normality' of Auschwitz

Recibido: 8.11.2019 / Aceptado: 11.2.2020

Resumen: Partiendo de la hipótesis, avanzada por Horkheimer y Adorno, de que Auschwitz era una posibilidad inscrita en la racionalidad instrumental de la civilización moderna, el artículo analiza algunos mecanismos de la estructura de empresa heredada del industrialismo que pudieron contribuir a 'normalizar' lo anormal en el Holocausto nazi. Esta argumentación se desarrolla mediante la articulación de la concepción weberiana de la burocracia moderna con la teoría de la moral de colaboración de Günther Anders.

Abstract: Starting from the hypothesis, advanced by Horkheimer and Adorno, that Auschwitz was a possibility inscribed in the instrumental rationality of modern civilization, the article analyzes some mechanisms of the company structure inherited from industrialism that could contribute to 'normalize' the abnormal in the Nazi Holocaust. This argument is developed through the articulation of the Weberian conception of modern bureaucracy with the Günther Anders' theory of collaborative moral.

Palabras clave: Holocausto, burocracia, medialidad, conformismo, moral de empresa, Weber, Anders, Bauman.

Keywords: Holocaust, bureaucracy, mediality, conformism, company moral, Weber, Anders, Bauman.

* julianmarrades@gmail.com

I. INTRODUCCIÓN

EN SU LIBRO *Modernidad y Holocausto* Zygmunt Bauman hace constar la existencia en la historiografía sobre el Holocausto de dos interpretaciones opuestas acerca de su singularidad. Una de ellas considera el Holocausto como algo único y excepcional: una especie de aberración o anomalía dentro de la civilización moderna¹. La excepcionalidad se atribuye, en unos casos, a la exacerbación del antisemitismo europeo y cristiano —visto así, el Holocausto aparece como un acontecimiento de la historia judía—, y en otros casos a la incapacidad de la Modernidad para eludir ciertos factores de irracionalidad que le son esencialmente ajenos —de este modo, el Holocausto se presenta como un déficit de civilización, no como un producto de la misma—. La interpretación opuesta tiende a considerar el Holocausto como un acontecimiento paradigmático de la civilización moderna: un fenómeno asimilable a otras formas de dominación y opresión que esa civilización tiende a producir (persecuciones en masa, matanzas, genocidios...), y cuya novedad es más de grado que de naturaleza.

Frente a ambas aproximaciones, Bauman apunta una tercera alternativa: ver el Holocausto, no como una desviación azarosa de la senda del progreso, sino como “una prueba rara, aunque significativa y fiable, de las posibilidades ocultas de la sociedad moderna”.² La interpretación que aquí defenderé se orienta en esta dirección y asume la hipótesis, ya apuntada por Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*, de que Auschwitz constituye una posibilidad inscrita en el desarrollo de la racionalidad económica, burocrática y tecnológica que encuentra su expresión más conspicua en la empresa industrial moderna.³ El llamado Holocausto⁴ consistió en el exterminio masivo de poblaciones enteras por su mera existencia. Genocidios los ha habido antes y después del exterminio nazi. Pero Auschwitz introduce una novedad: su carácter planificado, sistemático y organizado a gran escala.

¹ Así lo interpreta Norbert Elias, para quien el Holocausto marcaba “una regresión hacia la barbarie y el salvajismo de las almas primitivas” (ELIAS 1996, 302).

² Bauman (1998, 15).

³ En su conferencia “La educación después de Auschwitz” de 1966, Theodor W. Adorno afirmó de manera explícita que “en el principio mismo de la civilización está instalada la barbarie” y que “nadie tiene derecho a invalidar este hecho [el exterminio de millones de inocentes] con la excusa de que fue un fenómeno superficial, una aberración en el curso de la historia, irrelevante frente a la tendencia general del progreso, de la ilustración, de la humanidad presuntamente en marcha” (ADORNO 1973, 80-1).

⁴ Términos como *Holocausto* y *Shoah* designan primariamente el exterminio nazi de los judíos europeos. A falta de un término más comprehensivo, uso aquí 'Holocausto' y 'Auschwitz' como nombres del programa nazi de exterminio que incluía, no sólo la llamada “solución final del problema judío”, sino también el exterminio de otras poblaciones y colectividades (gitanos, enfermos mentales declarados incurables, etc.).

El carácter metódico y desmesurado del exterminio nazi es una palanca apropiada para acceder a la idea de normalidad que voy a poner en juego al hablar de Auschwitz. Con esta idea quisiera apuntar dos cosas. En primer lugar, Auschwitz no es obra sólo de una cúpula de *dirigentes* que aceptaron el riesgo de perder su humanidad con tal de gozar de un poder total. En esa empresa de destrucción participó de forma directa o indirecta, con más o menos buena conciencia, multitud de gente corriente. No me refero sólo a los asesinos de escritorio, sino también a individuos que participaron en los asesinatos en masa, tanto en los centros de destrucción como en los campos de batalla. Un ejemplo servirá para ilustrar esto último. En mayo de 1940 una unidad policial alemana de poco menos de 500 hombres, el llamado Batallón de Reserva Policial 101, fue enviada a Polonia para llevar a cabo “acciones de reasentamiento” de población judía y gitana, con el objetivo de expulsarla de sus tierras y “germanizar” éstas con alemanes de “pura raza”.⁵ El 20 de junio de 1942 el batallón recibió instrucciones para llevar a cabo una “operación especial”, cuya naturaleza no se especificaba en las órdenes escritas y en la que se hizo creer a los agentes que llevarían a cabo un servicio de guardia. El 13 de julio el batallón recibió la orden de reunir en el pueblo de Józefów a la población judía, integrada por hombres, mujeres y niños. A continuación el comandante del batallón formó varios pelotones de fusilamiento. “Al menos el 80 por ciento de los que fueron exhortados a disparar lo continuaron haciendo hasta matar a 1.500 judíos de Józefów”.⁶ Este asesinato masivo de población civil judía no tendría tanta relevancia si no fuera porque los miembros del Batallón 101 “eran padres de familia de mediana edad de clase trabajadora y de clase media baja de la ciudad de Hamburgo..., muchos de los cuales eran reclutas novatos sin experiencia previa en el territorio ocupado de Alemania”.⁷ El libro de Browning que documenta la historia de este batallón alemán es un intento de responder a la pregunta de cómo fue posible que gente que no había sido entrenada y mentalizada para llevar a cabo asesinatos masivos de población civil, llegara a cometerlos como algo normal, es decir, rutinario y no extraordinario. Parte de su respuesta se resume en estas palabras:

En el caso concreto de las fuerzas de ocupación alemanas emplazadas en los territorios conquistados de la Europa del Este (literalmente decenas de miles de hombres de todas las profesiones y condiciones sociales), la política de matanzas que llevó a cabo el régimen no fue un hecho atípico o excepcional que apenas alteró superficialmente la vida diaria. Tal como demuestra la historia del

⁵ Browning (2011, 88).

⁶ Browning (2011, 149).

⁷ Browning (2011, 27).

Batallón de Reserva Policial 101, los asesinatos en masa y la rutina se habían convertido en una misma cosa. La normalidad misma se había vuelto excesivamente anormal.⁸

El propósito de este ensayo es proponer una reflexión sobre algunos mecanismos que pudieron contribuir a normalizar lo anormal en el Holocausto nazi. Al calificarlos de *mecanismos* quiero significar otro aspecto de la idea de normalidad, que la conecta con la idea de que los factores que contribuyeron a convertir a gente corriente en autores o colaboradores de asesinatos masivos fueron factores *estructurales*, es decir, no vinculados a rasgos específicos del régimen nazi de tipo ideológico (racismo, antisemitismo, etc.), ni tampoco derivados de la idiosincrasia psicológica o moral de los agentes individuales que los ejecutaron (sadismo, idiocia moral, etc.), sino ligados a circunstancias sociales y culturales no exclusivas del nazismo y extrapolables a otros contextos. En este sentido, me centraré en algunos mecanismos de la moderna estructura de empresa heredada del industrialismo que pudieron contribuir a normalizar lo anormal en el Holocausto nazi, despojando de toda consideración moral “la aniquilación institucional e industrial de seres humanos”⁹ y tratando de convertirla en un problema rutinario y meramente técnico.

2. EL MUNDO OSCURECIDO

En una carta abierta dirigida a Klaus Eichmann en 1964, Günther Anders se preguntaba qué hizo posible el exterminio institucional de millones de seres humanos perpetrada en casos como Auschwitz o Hiroshima, que él calificó de “lo monstruoso”.¹⁰ Su indagación le llevó a descubrir sus raíces en dos tipos de causas: por un lado, en una particularidad relativa a nuestra constitución como seres humanos, que denominó el “desnivel prometeico”, y, por otro lado, en el desarrollo tecnológico alcanzado en la época del industrialismo. Anders sitúa las raíces de “lo monstruoso” en la conjunción histórica de ese fenómeno antropológico que es el desnivel prometeico con un nivel de tecnificación de la producción que, al incrementar exponencialmente nuestra capacidad productiva, incrementa también exponencialmente la desproporción entre nuestra capacidad de producir, por un lado, y nuestras facultades cognitivas, emocionales y morales, por otro, haciéndonos cada vez más ciegos

⁸ Browning (2011, 21).

⁹ Anders (2001, 23).

¹⁰ *Ibid.* El concepto andersiano de “lo monstruoso” es aplicable igualmente al Gulag soviético, así como el análisis que aquí proponemos de su normalidad.

a los efectos de nuestra producción y más ineptos frente a sus amenazadoras consecuencias.

El triunfo de la técnica ha hecho que nuestro mundo, aunque inventado y edificado por nosotros mismos, haya alcanzado tal enormidad que ha dejado de ser realmente “*nuestro*” en un sentido psicológicamente verificable. Ha hecho que nuestro mundo sea ya “*demasiado*” para nosotros.¹¹

¿Qué significa esto? Significa que lo que *efectivamente podemos hacer* —y lo que, por tanto, hacemos realmente— sobrepasa o es más grande que aquello de lo que *podemos hacernos una representación*. Entre nuestra capacidad de fabricación y nuestra facultad de representación se ha abierto una brecha que cada vez es mayor, porque nuestra capacidad de fabricación *traspasa cada límite* o progresa continuamente en virtud de la técnica, mientras que nuestra facultad de representación es *limitada* por naturaleza. Ese desfase creciente afecta igualmente a nuestra capacidad de responder emocionalmente de manera adecuada a los efectos de nuestra producción, y hace desfallecer “no sólo los sentimientos del horror, del respeto o de la compasión, sino también el sentimiento de responsabilidad”.¹²

Así, gracias a los avances imparables de la técnica, los *objetos* que podemos producir y los *efectos* que podemos provocar mediante ella alcanzan magnitudes desmesuradas (podemos producir millones de automóviles o millones de muertos en un tiempo récord).¹³ Sin embargo, a partir de cierto umbral, nuestra capacidad de representación se embota. De ahí que ya no podamos concebir ni identificar como *nuestros* esos objetos y efectos. Esto no quiere decir que seamos absolutamente ignorantes con respecto a ellos. Es indiscutible que en algún sentido “sabemos” qué consecuencias entrañaría, por ejemplo, una guerra atómica. Pero ese saber no alcanza a hacerse una representación adecuada de sus efectos. Anders apunta que podemos representarnos lo que es asesinar a un ser humano o a diez seres humanos, pero somos incapaces de representarnos —o sea, de comprender, de recordar, de imaginar, de hacer la experiencia de— lo que es asesinar a centenares o a miles de hombres. Sobrepasado cierto umbral, la cantidad resulta indiferente: la noticia de miles de muer-

¹¹ Anders (2001, 27).

¹² Anders (2001, 32).

¹³ Henry L. Feingold describe así esta nueva aplicación del sistema de producción en masa: “Auschwitz fue también una extensión rutinaria del moderno sistema de fábricas. En lugar de producir mercancías, la materia prima eran seres humanos, y el producto final era la muerte, tantas unidades al día consignadas cuidadosamente en las tablas de producción del director” (FEINGOLD 1983, 399).

tos no es más impactante que la de centenares de muertos. Cabría suponer que esta incapacidad afecta sólo a los legos, no a los expertos en la cuestión. Pero esto es falso. Los dirigentes y los generales no tienen un “saber” *a la medida de* una guerra con armas de destrucción masiva, cuánto menos de lo que podría ser hoy una guerra atómica.

Por otra parte, los avances técnicos también han hecho más complejos los *procesos de trabajo* industrial, comercial y administrativo, creando formas de división del trabajo y de cooperación a gran escala donde el individuo está obligado a concentrarse en minúsculos segmentos del proceso global y deviene prisionero del mismo:

En tanto que “prisioneros” nos agarramos a la imagen de nuestro trabajo especializado; de este modo estamos excluidos de la representación del aparato como totalidad, de la imagen del proceso global del trabajo, compuesto por miles de fases. Y con más razón, naturalmente, de la imagen del efecto global al que sirve este aparato.¹⁴

Cada individuo, como pieza del engranaje, sólo se ocupa de realizar una actividad parcial y especializada dentro de una cadena cuyo funcionamiento él no controla, sin ocuparse de lo que precede y de lo que sigue. Una vez que esta mediación del proceso de trabajo traspasa cierto umbral de complejidad y se hace desmesurada, “renunciamos, o mejor dicho, ya no sabemos siquiera que renunciamos a lo que sería nuestra tarea: contar con una representación de lo que hacemos”.¹⁵ A consecuencia de la desproporción creciente entre la magnitud de lo que podemos hacer y los límites de nuestra facultad de representación, nuestro mundo se nos torna cada vez más *oscuro*. Esto pone fin a la esperanza optimista del siglo XIX en que las luces de los seres humanos se desarrollarían al par que la técnica. Dado que, en nuestro mundo, técnica e ilustración son inversamente proporcionales, el interés de los grupos de poder no consiste hoy, como en el pasado, en excluir de toda ilustración a quienes carecen de poder, sino “en *hacer creer* que tienen luces quienes no ven que no ven”.¹⁶

¹⁴ Anders (2001, 51-2).

¹⁵ Anders (2001, 28). La conexión que Anders establece entre la comisión de lo monstruoso y el bloqueo de nuestra facultad de pensar a causa de la maquinización creciente de nuestros procesos de trabajo, converge con la hipótesis arendtiana de la banalidad del mal, según la cual “la pura y simple irreflexión, que predispuso a Eichmann a convertirse en el mayor criminal de su tiempo”, encaja adecuadamente con “la transformación de los hombres en funcionarios y simples ruedecillas de la maquinaria administrativa”, propia de la naturaleza de toda burocracia (ARENDR 1999, 434-7).

¹⁶ Anders (2001, 29).

3. LA MÁQUINA COMO MODELO DE LA EMPRESA INDUSTRIAL: LA MEDIALIDAD

En sus estudios sobre los procesos de racionalización, Max Weber argumentó que la *burocratización* de la administración moderna ofrece una posibilidad óptima para “la realización del principio de división del trabajo según puntos de vista objetivos”.¹⁷ Objetividad implica aquí resolución según reglas previsible, un requisito que tiene en la burocracia moderna un papel predominante. La peculiaridad de la cultura moderna, especialmente su estructura técnico-económica, exige esta previsibilidad o calculabilidad del resultado. En su desarrollo pleno, la burocracia se halla también bajo el principio “sin acepción de personas”. Su rendimiento específico se desarrolla en tanto mayor grado cuanto más completamente alcanza estas cualidades: la eliminación del amor, del odio y de todos los elementos sensibles puramente personales, de todos los elementos irracionales que se sustraen al cálculo; o, dicho de otro modo, cuanto más se asemeja en su funcionamiento al modelo de la máquina.

La razón decisiva que explica el progreso de la organización burocrática ha sido siempre su superioridad técnica sobre cualquier otra forma de organización. Un mecanismo burocrático perfectamente desarrollado actúa con relación a las demás organizaciones de la misma forma que una máquina con relación a los métodos no mecánicos de fabricación. La precisión, la rapidez, la univocidad, la oficialidad, la continuidad, la discreción, la uniformidad, la rigurosa subordinación, el ahorro de fricciones y de costas personales son infinitamente mayores en una administración severamente burocrática, servida por funcionarios especializados, que en todas las demás organizaciones de tipo colegial, honorífico o auxiliar.¹⁸

En su libro *La obsolescencia del hombre* Anders extiende a la esfera entera de la organización del trabajo —esto es, a la empresa moderna, en general— el carácter maquinales que Weber atribuye a la administración burocrática:

No hay diferencias de opinión sobre el hecho de que el estilo de nuestro actual hacer, es decir, del *trabajo*, se ha transformado radicalmente. Hoy, trabajar se ha convertido en un “*co-laborar*” [*Mit-arbeiten*] organizado por la empresa y sometido a la empresa..., en un «funcionar con» la empresa, del que los demás trabajadores forman parte igualmente sólo como piezas.¹⁹

¹⁷ Weber (1993, 731-2).

¹⁸ Weber (1993, 730-1).

¹⁹ Anders (2011, 273). La primera edición alemana de esta obra data de 1956.

Co-laborar es el estilo de trabajo propio de la organización de *empresa*, donde el trabajo es un proceso de diferentes actos conectados en una cadena de dependencias causales y funcionales en que ningún individuo ni grupo tienen el control del proceso entero. Pero se trata de un colaborar *con la empresa*. Con los demás trabajadores no se colabora: las piezas no colaboran unas con otras, sino que se limitan a funcionar conectadas. Y la colaboración es unidireccional: es el trabajador el que colabora con la empresa, no la empresa con el trabajador. Es propio de la organización de empresa imponer al trabajador una *relación vinculante* con ella: el trabajador está al *servicio* de la empresa y *responde* ante ella; el trabajador tiene con los otros trabajadores una relación funcional, no vinculante.²⁰ Anders define el modo de funcionar característico de este *co-laborar* con el concepto de *medialidad* [Medialität], que él describe así:

La existencia actual del hombre la mayoría de las veces no es ni sólo “impulsar” ni sólo “ser impulsado”, ni sólo accionar ni sólo ser accionado; consiste, más bien, en ser “neutro: a medias activo y a medias pasivo”. Esta medialidad impera por todas partes.²¹

Un ejemplo palmario de medialidad es la sinergia que se da entre las piezas de un mecanismo: ¿qué hay de activo y qué de reactivo en el funcionamiento de una máquina? Refiriéndose al colaborar humano, John Lachs habla de la “mediación de la acción”, fenómeno consistente en interponer los actos de otro entre la intención originaria fijada por uno y el resultado de realizarla. Para aquel en cuyo nombre se realizan, esos actos sólo existen verbalmente o en su imaginación, pues no los ha vivido. Y quien los ha realizado tampoco los siente como acciones suyas imputables a él, pues él sólo actúa como medio de una voluntad ajena.²² Veamos qué consecuencias se siguen, para el trabajador, de este estilo de trabajo.

(1) En la organización del trabajo de empresa lo importante es que *el todo* funcione bien. Esto se logra más fácilmente en la medida en que el *todo resulta invisible*. El trabajador permanece excluido de la representación del *conjunto de la producción* a cuyo resultado él contribuye.

²⁰ La creciente globalización del mercado no ha deparado al trabajador una mayor autonomía con respecto a la empresa, sino que ha agudizado aún más su dependencia: “La globalización entraña paradójicamente una presión sobre la empresa que más que nunca exige de los asalariados una lealtad sin falta. En el marco de una lucha cada vez más competitiva a escala planetaria, el asalariado del sector privado se encuentra vuelto hacia su empresa y conminado a vivir y trabajar para ella en función de su racionalidad, sus intereses, su cultura, su identidad, sus objetivos. Mientras el mundo se abre, el *management* restringe de hecho el horizonte de los asalariados, y recalca obsesivamente exigencias de lealtad incondicional y de compromiso personal en el marco estricto de los intereses de la empresa” (LINHARDT 2013, 57).

²¹ Anders (2011, 274). Traducción modificada por JM.

²² Lachs (1981, 12-3).

(2) El buen funcionamiento del todo requiere que cada trabajador *centre su atención* en su parte. Ahora bien, cuanto *más absorbido* esté en la realización de su tarea específica, tanto más invisible le resulta el todo. El trabajador no sabe, no necesita saber, no necesita tener ninguna conciencia sobre el sentido de su hacer. La *conciencia del sentido* es sustituida por la *precisión concienzuda* en la realización de sus tareas.

(3) En el trabajo de empresa el trabajador no sólo se halla enajenado de la propiedad de los medios de producción, sino que también se le excluye del conocimiento y de la decisión de *los fines* de la producción; con ello, se le niega la *individualidad* en su hacer: su libertad se reduce al ámbito del no-trabajo, mientras que en el trabajo ha de atenerse a las normas de *sustituibilidad* y *adaptabilidad*, que son parámetros del instrumento.

Cuando Anders habla de sustituibilidad y de adaptabilidad, está pensando en un tipo de organización del trabajo diseñado conforme al modelo de la empresa fordista, es decir, en una organización con una *estructura piramidal*, una definición *rígida* de las tareas y una planificación de la producción *a largo plazo*. En una organización de esta naturaleza, la sustituibilidad y la adaptabilidad se dan *dentro* de una empresa localizada en un espacio unificado donde interactúan físicamente quienes intervienen en la producción (directivos, técnicos y trabajadores). Este tipo de empresa era el que aún predominaba a mediados del siglo xx. Pero en la nueva era de la robotización y la digitalización se han producido cambios sustanciales en la organización del trabajo, entre ellos los siguientes:

- (a) en lugar de organizaciones con estructura piramidal, surgen las organizaciones con *estructura de red*, que se pueden desmontar o redefinir más rápidamente, y que permiten asociaciones breves y una mayor deslocalización; y
- (b) una organización del trabajo *a corto plazo*, que no sólo facilita el contrato circunstancial, sino que exige del trabajador una especialización flexible que favorezca una estrategia de innovación permanente (conseguir productos más variados cada vez más rápido).

Esta *flexibilidad* no reporta al trabajador una liberación con respecto a la burocracia —de hecho, sus propias decisiones cuentan menos que en la vieja fábrica u oficina—, ni tampoco le descarga de la responsabilidad individual que iba asociada a la realización de una tarea a largo plazo. Más bien, por el contrario, mantiene la jerga de la responsabilidad vinculándola a la incertidumbre y al riesgo, buscando así que el trabajador se autorresponsabilice de sus propios fracasos, lo cual refuerza la estabilidad del sistema.²³

²³ Sobre estos cambios, véase Sennett (2010). Cabría decir que, en el nuevo capitalismo, la condición del trabajador como “pieza de una máquina” se ha modificado en el sentido siguiente: ya no es una pieza fija de una máquina física y estable, sino una pieza variable y multifuncional de un macro-aparato virtual y cambiante.

4. EL CONFORMISTA COMO NIHILISTA MORAL

Hasta aquí he descrito el trabajo de empresa como un *co-laborar* con ella. Pero Anders no limita esta forma de cooperación al ámbito de la empresa industrial, sino que lo extiende a la esfera del *actuar* en general, para mostrar la sustitución de la figura del *agente* por la del *conformista*.

Lo que es válido de nuestro trabajar también vale de nuestro *actuar* (*Handeln*) o, digamos mejor, de nuestro *obrar* (*Tun*), pues el término “actuar” y la afirmación de que somos “agentes” ha adquirido a nuestros oídos el carácter de una exageración. Exceptuando unos pocos sectores, nuestro actual “obrar” se convierte en un co-operar conformista, pues tiene lugar en el marco de empresas organizadas. [...] La empresa es, pues, el lugar donde se produce el tipo de hombre medial y sin conciencia (*gewissenlos*); el lugar de nacimiento del conformista.²⁴

En este pasaje Anders alude a dos tipos de actividad humana: el obrar o actuar y el trabajar. Y afirma que, en la medida en que el trabajar se ha convertido en un co-laborar, tiende a invadir también la esfera del obrar.

La distinción entre trabajar y obrar remite a la distinción aristotélica entre *poiesis* y *praxis*: ambas son actividades orientadas a un fin, pero así como la *poiesis* es la producción de un fin que es externo a la actividad misma de producirlo (por ejemplo, cocinar), la *praxis* es una actividad que tiene su fin en sí misma (por ejemplo, conversar con personas amigas). Desde Aristóteles hasta Marx, pasando por Kant, la filosofía ha concebido el hacer humano no sólo desde el modelo del producir cosas, sino también —y de manera específica— como una *praxis* de la cual el hombre es *agente* en tanto que determina libre y conscientemente su acción de conformidad con fines. La tesis de Anders es que el estilo de trabajo impuesto por la empresa industrial implica el declive de esa concepción del hacer humano que hallamos en la tradición del humanismo, en un doble sentido.

Por un lado, el actual trabajo, en tanto que se realiza en el estilo del co-laborar, ya no responde al concepto de la *poiesis*, pues es un hacer que ha expulsado la perspectiva de la finalidad. En esa medida ha devenido un fin en sí mismo, pero no como lo era la *praxis* en Aristóteles —donde, al ser el fin inmanente a la acción, ésta recae inmediatamente sobre el propio agente, haciéndolo mejor o peor—, sino como un medio *absolutizado*, es decir, como algo neutro o *medial* que, no obstante, *vale por sí mismo*. En lo que respecta,

²⁴ Anders (2011, 274 y 277). Traducción modificada por JM.

por otro lado, a la esfera del obrar que queda fuera del trabajo, la consecuencia es una forma de vivir esquizofrénica: comportarse como conformista en el trabajo y como no conformista fuera del trabajo. Pero la tendencia general es que el modelo del co-laborar contamine también la esfera del actuar, pues se intenta que las tareas que los individuos realizan fuera de su trabajo —incluidas las actividades de ocio— se presenten también bajo la forma de tareas de empresa (planificadas, rentables, eficientes, etc.). Y, en esa medida, la figura del agente es reemplazada por la del conformista.

5. LA MORAL DEL COLABORADOR

En principio, la sustracción de la conciencia de los fines parece excluir la conciencia moral de la esfera del trabajo. Pero no es del todo así. Pues la separación entre producto y trabajo que se da en el co-laborar adquiere también un alcance moral, en la medida en que el *status* denigratorio que eventualmente se atribuye al producto no infecta moralmente al trabajo. Un axioma básico de la empresa moderna es que ningún trabajo quedará desacreditado moralmente por su producto (*labor non olet*).

La idea de que el producto en el que se trabaja, aunque sea el más reprochable, puede infectar al trabajo, no es tomada en consideración psicológicamente ni siquiera como posibilidad. En términos morales, producto y fabricación del producto están separados; el *status* moral del producto (por ejemplo, el del gas tóxico o el de la bomba de hidrógeno) no echa ninguna sombra sobre el *status* moral de quien, trabajando, participa en su producción. Da igual que sepa o no lo que hace: para lo que hace no necesita conciencia.²⁵

Que la conciencia de los fines esté ausente en el trabajo de empresa no implica que este sea completamente amoral. Forma parte de la absolutización de lo “medial” el *moralizarlo*. Es importante señalar esto, porque el nihilismo moral de la “medialidad” no supone la supresión de la moralidad, sino más bien la sustitución de la moral del agente por la *moral del colaborador*.

De acuerdo con la moral de colaboración, lo que se considera «moral» es *el trabajar en cuanto tal*. En el trabajo organizado según el modelo de empresa, la moralidad de la acción es automáticamente reemplazada por la moral del buen funcionamiento. Si la organización de una empresa es perfecta y funciona impecablemente, el resultado parece él mismo perfecto e impecable.

²⁵ Anders (2011, 276).

Mientras trabajar, en cuanto tal, se considera “moral” en todas las circunstancias, en el acto de trabajar la finalidad y el resultado del trabajo —éste es uno de los rasgos más funestos de nuestro tiempo— son considerados mentalmente como “moralmente neutrales”; da igual en qué se trabaje, el producto del trabajo está “más allá del bien y del mal”.²⁶

La separación psicológica que la empresa organizada crea entre el trabajar y el producto del trabajo —entre el hacer y sus efectos— hace posible una *a-moralización del producto* que es compatible con una *moralización del trabajar*. Se puede trabajar bien o trabajar mal. Pero entiéndase que, en este caso, “bien” y “mal” no pierden toda significación moral. No se trata sólo de “bien” y “mal” en el sentido instrumental en que hablamos de un buen reloj o de un mal mapa. Más bien se trata de que “bien” y “mal” adquieren un nuevo valor moral que se desliga del modelo del actuar y se liga exclusivamente al del funcionar. El celo por hacer un buen trabajo y mejorar la productividad; el responsabilizarse de que el proceso marche bien y salga un buen producto, todo ello da un valor moral al trabajo y es expresión de la buena conciencia de empresa que reemplaza a la conciencia moral individual. Buena conciencia que funciona como un narcótico que tiene el doble efecto de estimular y adormecer: estimular a trabajar y no inquietarse por los fines. La moral del funcionar bien, como sustituto de la moral del obrar bien, es el tipo de moral conveniente al modelo de «pieza de una máquina» al que el trabajador debe ajustarse: una señal más de la obsolescencia del hombre en cuanto sujeto moral.

6. EL ASESINATO ORGANIZADO SEGÚN EL MODELO DE LA COLABORACIÓN

Ya hemos visto que la moderna organización del trabajo de empresa exige la segmentación del proceso de producción, la absorción de la atención del trabajador en las operaciones parciales que debe realizar, y la completa enajenación respecto a la representación de los resultados de su trabajo. Todos estos principios, que ya fueron teorizados en 1911 por Frederick W. Taylor como principios constitutivos de la organización científica de las fábricas, se aplicaron estrictamente en la producción industrial de cadáveres en los campos de exterminio nazis.²⁷

²⁶ Anders (2011, 276).

²⁷ Cf. Traverso (2003, 48). Estos principios no tuvieron aplicación sólo en las cámaras de gas y en los crematorios de los centros de exterminio, sino también en el campo de batalla. Enzo Traverso observa, a este respecto, que el impacto de la “guerra total” en el conflicto bélico de 1914, donde surgió un soldado-masa que correspondía al obrero-masa de la fábrica fordista, se incrementó en el ejército de la Segunda Guerra, “donde la jerarquía, la obediencia, la ejecución

Acabaré señalando cómo operó la moral del colaborador en la autoasignación de responsabilidades por parte de quienes planificaron y ejecutaron el exterminio de millones de seres humanos en esos centros de destrucción.

En los procesos en que se juzgaban “crímenes contra la humanidad” siempre se podía volver a experimentar que los acusados se veían ofendidos, espantados, a veces incluso escandalizados porque eran interpelados como “personas”, es decir, se los responsabilizaba de la brutalidad infligida a quienes ellos habían ultrajado y por el asesinato de aquellos a quienes ellos habían asesinado. Sería absolutamente erróneo considerar a estos acusados simplemente como ejemplares casuales de seres deshumanizados o insensibles. Si eran incapaces de sentir remordimiento, vergüenza o cualquier tipo de reacción moral, no fue porque habían colaborado “a pesar de todo”, sino casi siempre porque *sólo* habían colaborado; y a veces *porque* habían colaborado, es decir, porque para ellos “ser moral” coincidía *eo ipso* con la absoluta medialidad.²⁸

Reacciones como las de estos criminales sólo se entienden cabalmente cuando se las refiere a su lugar de origen. El hecho es que “sus autores, al menos muchos de ellos, en las situaciones en que cometieron esos crímenes en principio no se habían comportado de manera diferente de cómo estaban acostumbrados a hacerlo en su empresa de trabajo, que los había marcado”.²⁹ Simplemente habían cambiado de empresa: en la anterior habían colaborado a favor de los ajeteos de la vida, y ahora lo hacían a favor del asesinato. Pero tan moral como había sido hacer bien su trabajo allí, lo era hacer bien su trabajo aquí.

Un ejemplo ayudará a ilustrar esto. Walter Stier, que antes de la guerra había trabajado como ferroviario en Alemania, fue trasladado en enero de 1940 a Polonia, donde fue nombrado Jefe de la Sección de Horarios de la Oficina 33 de la Red de Ferrocarriles del *Reich*, con el cometido de coordinar los convoyes de prisioneros destinados a los campos de exterminio del Este. Él, que alega no haber visto jamás uno de esos trenes, ya que “no salía de la oficina, donde trabajábamos día y noche”, describe así las tareas que realizaba: “El trabajo era, prácticamente, el mismo que en Alemania. Establecer los horarios y la coordinación de los ‘trenes especiales’ con los trenes ordinarios”.³⁰ El historiador Raul Hilberg

de órdenes, la segmentación de las tareas, volvían al soldado incapaz de comprender y de controlar la estrategia global en que se inscribían sus actos. Luchaba en la guerra al igual que el obrero produce en cadena, en un contexto en el que el combate había perdido toda su dimensión épica para tornarse una matanza masiva planificada” (TRAVERSO 2003, 91-2).

²⁸ Anders (2011, 274). *Traducción modificada por JM.*

²⁹ Anders (2011, 275).

³⁰ Lanzmann (2003, 139).

afirma que la facturación y los billetes de los convoyes se encomendaron a la Agencia de viajes de Europa Central, y explica: “Ella mandaba a la gente a las cámaras de gas o a la gente de vacaciones a sus ciudades preferidas. Era la misma oficina, el mismo procedimiento, la misma facturación. Ninguna diferencia. Y cada uno realizaba este trabajo como si fuera la cosa más normal del mundo”.³¹

Resulta esclarecedora, a este respecto, la siguiente observación de Jonathan Glover a propósito del bombardeo de Hiroshima: “La participación en la masacre es menos amenazadora para la imagen de persona bondadosa y humana que uno tiene de sí mismo si los horrores parecen tener poco que ver con uno. Disminuir el sentido de la responsabilidad personal es debilitar los efectos restrictivos de la identidad moral. El sentido de la responsabilidad personal por la bomba atómica estaba debilitado por la *distancia* y por la *evasión*, pero lo que más lo debilitó fue que la contribución al empleo de la bomba *se distribuyera entre tanta gente*”.³²

La *distancia* depende de la posición que uno ocupa en la cadena causal: era menor entre quienes dejaron caer las bombas —aunque la había: no se trataba de un contacto inmediato con el enemigo—, mayor en los miembros del Comité Stimson —en quien Truman delegó el asesoramiento técnico, y cuya conclusión fue que, para tener probabilidades de poner fin a la guerra, la bomba tenía que lanzarse sobre un objetivo enemigo—, y mayor aún en el caso de los científicos que participaron en su diseño y fabricación. Por lo general, la distancia debilita la repulsión emocional y, de este modo, facilita el acto. “Reduce el sentimiento de responsabilidad y reduce la conciencia del tipo de persona en la que uno se convierte al actuar de esa manera”.³³

Otra manera de eludir la responsabilidad moral es *evadiéndose* de todo reconocimiento claro de lo que se está haciendo, y algo que facilita esta evasión es concentrarse cada cual en la tarea o función específica que está realizando (el científico, en la investigación; el obrero, en el montaje de un artefacto, etc.). Dado que cualquier función puede integrarse en más de un proceso productivo, concentrarse en la función facilita abstraerse de la totalidad de la que forma parte de hecho en este caso, remitiendo a otros lo que luego se haga con su trabajo.

La conciencia de autoría y el sentido de la responsabilidad se reduce drásticamente cuando la actuación *se fragmenta* y *se distribuye* entre muchos participantes. Nadie parece, entonces, tener la percepción de haber cometido un crimen y de que la responsabilidad le corresponde por entero. Sobre esa desconexión entre el hacer y sus efectos que viene facilitada por la fragmentación de la producción versan las siguientes observaciones de Lachs:

³¹ Lanzmann (2003, 147).

³² Glover (2001, 143).

³³ Glover (2001, 144).

Sin un conocimiento de primera mano de sus acciones, incluso el mejor de los seres humanos se mueve en un vacío moral: el reconocimiento abstracto del mal no es ni una guía fiable ni un motivo adecuado... No nos debería sorprender la crueldad enorme, y en gran medida involuntaria, de los hombres de buena voluntad. [...] Lo notable es que no somos incapaces de reconocer los actos erróneos o las injusticias graves cuando los vemos. Lo que nos deja estupefactos es cómo pueden haber sucedido cuando ninguno de nosotros ha hecho nada más que cosas inofensivas... Es difícil de aceptar que, con frecuencia, no hay ninguna persona ni ningún grupo que lo haya planificado todo. Más difícil todavía es aceptar que nuestras propias acciones, a través de sus efectos remotos, hayan contribuido a provocar sufrimientos.³⁴

7. A MODO DE CONCLUSIÓN

Como dije al comienzo, el motivo de este ensayo era indagar algunos mecanismos que pudieron influir decisivamente en el proyecto y realización del sistema de producción de cadáveres en masa que fue el Holocausto, en la convicción de que el conocimiento de esas causas puede contribuir no sólo a entender lo aparentemente incomprensible, sino también a prevenir que esa atrocidad vuelva a suceder bajo nuevas formas en circunstancias diferentes. Siguiendo una pista iniciada por Günther Anders, he apuntado que algunos factores de esa maquinaria de destrucción estaban implícitos en el modelo de empresa surgida al compás de la administración burocrática y del desarrollo tecnológico característicos de la fábrica industrial moderna. Pues, allí donde hay una organización moderna de empresa, hay una relación medial del trabajador con ella y una moral de colaboración que conforman un suelo favorable donde puede germinar lo monstruoso, es decir, donde puede realizarse lo anormal y ser visto como ordinario o normal. Con ello no pretendo afirmar que la moderna estructura de empresa fuera una condición suficiente del Holocausto; yo diría de éste, más bien, que era una eventual consecuencia de los poderosos instrumentos de actuación racional que creó la Modernidad,³⁵ posibilidad que se hizo efectiva en su encuentro histórico con otros factores como el racismo, el adoctrinamiento ideológico, la indiferencia moral, la insensibilidad en tiempo de guerra o la obediencia a la autoridad. Pero, como señala Zygmunt Bauman, “aunque ese encuentro fuera singular y exigiera una peculiar combinación de circunstancias, los factores que se reunieron eran, y siguen siendo, omnipresentes y ‘normales’”.³⁶

³⁴ Lachs (1981, 12-3 y 58).

³⁵ En un sentido análogo, cabe decir que Hiroshima es una posibilidad inscrita en la fisión del átomo llevada a cabo por la tecnología de la física nuclear, y que la clonación de seres humanos es una posibilidad inscrita en la ingeniería genética.

³⁶ Bauman (1998, XVIII).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W. 1973, *Consignas*, Buenos Aires: Amorrortu.
- ANDERS, G. 2001, *Nosotros los hijos de Eichmann. Carta abierta a Klaus Eichmann*, Barcelona: Paidós.
- ANDERS, G. 2011, *La obsolescencia del hombre. I: Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, Valencia: Pre-Textos.
- ARENDT, H. 1999, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona: Lumen.
- BAUMAN, Z. 1998, *Modernidad y Holocausto*, Madrid: Sequitur.
- BROWNING, C. R. 2011, *Aquellos hombres grises. El batallón 101 y la solución final en Polonia*, Barcelona: Edhasa.
- ELIAS, N. 1996, *The Germans*, Cambridge: Polity Press.
- FEINGOLD, H. L. 1983, "How Unique is the Holocaust?", en GROBMAN, A. & LANDES, D. (ed.), *Genocide: Critical Issues of the Holocaust*, Los Angeles: The Simon Wiesenthal Center.
- GLOVER, J. 2001, *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*, Madrid: Cátedra.
- LACHS, J. 1981, *Responsibility of the Individual in the Modern Society*, Brighton: Harvester Press.
- LANZMANN, C. 2003, *Shoah*, Madrid: Arena Libros.
- LINHARDT, D. 2013, *¿Trabajar sin los otros?*, València: Publicacions de la Universitat de València.
- SENNETT, R. 2010, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona: Anagrama.
- TRAVERSO, E. 2003, *La violencia nazi. Una genealogía europea*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, M. 1993, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

TOBIES GRIMALTOS & CARLOS J. MOYA
Universitat de València

A modest argument against scepticism

Received: 09.1.2020 / Accepted: 25.5.2020

Abstract: In this paper we don't intend to show, against the sceptic, that most of our everyday beliefs about the external world are cases of knowledge. What we do try to show is that it is more *rational* to hold that most of such beliefs are actually cases of knowledge than to deny them this status, as the external world sceptic does. In some sense, our point of view is the opposite of Hume's, who held that reason clearly favours scepticism about the independent existence of an external world rather than common sense belief in such an independent existence. In arguing for the superior rationality of this common sense, Moorean view, we also take a fallibilist conception of knowledge to be rationally preferable to an infallibilist view of it.

Keywords: Scepticism, argument from knowledge, common sense, brains-in-a-vat, Moore, Hume, fallibilism.

INTRODUCTION

MODERN SCEPTICISM about our knowledge of the external world finds a paradigmatic expression in the arguments put forward by Descartes in the first of his *Meditations*. Putnam's (1981) thought experiment of brains in vats (BIVs, for short) is a contemporary version of Descartes's argument of the Evil Genius. The argument is partly addressed to those who, by sharing the materialist intuition that thought requires a material basis, find the idea of a purely unembodied mind, which is assumed in the Cartesian argument, scarcely intelligible. As is well known, Putnam (1981, 5-6) asks us to imagine the possibility that our brain had been taken out of our skull by a nefarious neurosurgeon, placed in a vat with nutrients and connected to a super-

powerful computer, which, by means of electro-chemical signals, induces in it experiences of all sorts, indistinguishable to us from those that we would have if we were normal corporeal beings¹. From this moment onwards, a large part of our beliefs about the world would be false.² The bizarre character of this story notwithstanding, the sceptic's insidious question is how we know that it is false. And if we cannot give a satisfactory response to this question, if we cannot definitively rule out that possibility, it seems that those of our beliefs whose truth is incompatible with it are not sufficiently justified, so that they do not really amount to knowledge. Beliefs affected by this sceptical challenge include paradigmatically our everyday beliefs about the external world. We believe that we have hands, and that there exist houses, clouds and trees, but we do not *know* these things. Consider that any sensory experience that we could adduce in favour of our condition of corporeal beings that actually interact with the world is compatible with our being BIVs.

There have been several attempts to defeat arguments of this kind. Recent proposals can be divided into several groups: some of them rest on an externalist conception of meaning and of the intentional content of thoughts (e.g. PUTNAM 1981 and WRIGHT 1992); others advert to a contextualist conception of the truth conditions of knowledge attributions (e.g. DEROSE 1995); still others resort to a denial of the Principle of Closure of Knowledge (e.g. DRETSKE 1971 and NOZICK 1981); and we can also mention those that fall under the labels "Explanationism" or "Abductivism" (BEEBE 2009 and forthcoming, HUEMER 2016). Although the discussion about these anti-sceptical strategies is still going on, it is rather hard, in view of the current state of the debates, to be optimistic concerning the real chances of a clear defeat of scepticism.

In this paper, our aim will be more limited. We will not try to show that the sceptical hypotheses, and especially the hypothesis of brains in a vat, are false. And neither will we try to prove that most of our everyday beliefs about the external world are cases of knowledge. What we intend to defend is something more modest, namely, that it is more *rational* to hold that most of our spontaneous beliefs about the world are actually cases of knowledge than to deny them this status, as the sceptic does.³ In some sense, our point of view

¹ Bibliography about Putnam's argument is very extensive. Two detailed (though opposite) assessments of this argument can be found in Grimaltos (2003) and Pérez Otero (2012).

² If, due to Putnam's semantic externalism, it is not clear whether these beliefs would be false, there are other formulations of the BIV's hypothesis, previous to Putnam's, which clearly entail the falsity of a large part of our beliefs about the world. See, for instance, Pollock (1971) or Harman (1974). In Pollock (1986) there is also a presentation of the BIV hypothesis with this implication.

³ To the extent that explanationist responses hold "that our common sense beliefs about the external world can be rationally preferred to skeptical hypotheses" (BEEBE, forthcoming,1), our own proposal is close to them. However, our reasons in favor of that statement are different. Ex-

is the opposite of Hume's, who held that reason clearly favours scepticism about the independent existence of an external world, and that only instinct or irrational faith ("the infallible and irresistible instinct of nature") supports the anti-sceptical, common sense belief in such an independent existence (cf. HUME 1777/1975, sect. 12). We will hold instead that reason is on the side of common sense.

I. PRELIMINARY REMARKS

Let us start with some preliminary remarks. At the background of the way of reasoning which uses this kind of sceptical strategy there is an infallibilist conception of knowledge. As David Lewis says:

If you claim that *S* knows that *P*, and yet you grant that *S* cannot eliminate a certain possibility in which not-*P*, it certainly seems as if you have granted that *S* does not after all know that *P*. To speak of fallible knowledge, of knowledge despite uneliminated possibilities of error, just *sounds* contradictory. (LEWIS 1996, 549)

According to infallibilism, the idea is, then, that in order to know that *P* you have to be able to eliminate any possibility whatsoever in which not-*P*. And that means that your evidence in favour of *P* has to be incompatible with not-*P*. Since empirical knowledge is knowledge mostly of contingent propositions, and contingent propositions⁴ are such that, no matter how good and how large your evidence *E* in favour of a contingent proposition *P* may be, it is always possible that *E* be true and *P* be false, the implication of this is, then, the impossibility of empirical knowledge and scepticism about the external world. Fallibilism, on the contrary, defends that it is possible for *S* to know that *P* even if the evidence she has is compatible with some possibilities in which not-*P*.⁵ That is to say, for the infallibilist any possibility of not-*P*, no matter how farfetched, is relevant for knowledge attributions. For the fallibil-

planationists defend the statement "on the grounds that the former provide better explanations of our sensory experiences than the later" (*Ibid.*). Instead, we do not rely on an inference to the best explanation in order to justify the superior rationality of common sense.

⁴ With some special exceptions, such as necessary a posteriori propositions and the Cartesian Cogito.

⁵ Or, as Stanley (2005, 127) characterizes fallibilism, "someone can know that *p*, even though their evidence for *p* is logically consistent with the truth of not-*p*". See also Dougherty and Rysiew (2009, 127)

ist, however, only those possible worlds in which not- P that are close to the actual world have to be taken into account for knowledge attributions. Hence, our contention that it is more rational to consider lots of our spontaneous beliefs as cases of knowledge than to deny them this status will also be a defence of fallibilism against infallibilism.

2. TWO OPPOSED ARGUMENTS

Let us now proceed to arguing for that contention.

We may represent the debate between the sceptic and (as we could call her opponent, in honour of Moore⁶) the Moorean by means of two opposed arguments. The sceptic argues as follows:

S:

- 1) I don't know that I am not a BIV.
- 2) If I don't know that I am not a BIV, I don't know that I have hands. Therefore,
- 3) I don't know that I have hands.⁷

DeRose (1995) has called this argument "the argument from ignorance". Obviously, the argument questions virtually all of our beliefs about the world, for there is nothing special to the belief that I have hands.

In opposition to the sceptic, the Moorean argues as follows:

M:

- 1) I know that I have hands.
- 2) If I know that I have hands, I know that I am not a BIV. Therefore,
- 3) I know that I am not a BIV.⁸

S and M represent two ways of reasoning, characteristic of the sceptical attitude and of our anti-sceptical, common sense attitude, respectively. And they make clear the dialectic that arises between both attitudes, for, as we can see, S leads to M and M leads to S through the negation of their respective conclusions.

⁶ See Moore (1939).

⁷ It is clear that, in order to be valid, the argument requires the Principle of Closure of Knowledge, according to which, if S know that p and knows that p implies q , S knows that q . This is why some responses to skepticism, such as Dretske's or Nozick's, referred to above, deny the validity of this principle.

⁸ A good analysis of this argument is put forward in Pryor (2004).

The negation of the conclusion of argument S turns into the first premise of argument M, and conversely, so that instability goes on indefinitely, not only between the sceptic and her opponent, but also, and especially, in ourselves, as soon as we become aware of the sceptical hypotheses. On the one hand, and with the obvious exception of the one-handed (or people with no hands), we are convinced that we have hands. On the other hand, given that a BIV does not have hands, and that, owing to the way in which the sceptical possibility that we are BIVs is formulated, it does not seem possible to exclude that we are such, we are led to accept the conclusion that we do not actually know that we have hands, no matter how firmly we believe it. But in seeing and feeling our hands, in touching other things with them, we again become convinced that we know we have hands, and we are thus led to the anti-sceptical conclusion. And the game continues again and again.

Is there some way of breaking this circle and showing that one of the arguments, and its conclusion, is preferable or superior to the other? In order to respond, we may ask what kind of support or basis, what type of considerations or evidence can the sceptic and the Moorean offer in favour of the first premise of their respective arguments (we will assume that the second premise is not problematic in either case). One way of finding this out would be to remove the epistemic operators (“know that...”) from both arguments. In the case of M, the result is:

M’:

- 1) I have hands.
- 2) If I have hands, I am not a BIV. Therefore,
- 3) I am not a BIV.

What happens, though, with argument S? We cannot obtain in this case an argument parallel to the former, by going from “I don’t know that I am not a BIV” to “I am a BIV”, in order to have an argument in contraposition to M’, which started with the negation of its conclusion:

*S’:

- 1) I am a BIV.
- 2) If I am a BIV, I do not have hands. Therefore,
- 3) I do not have hands.

Premise 2 of *S’ is clearly true. But not even a sceptic would grant premise 1. In fact, to accept it would undermine her own sceptical commitment. And, more importantly, whereas we can validly deduce “I have hands”, which is premise 1 of M’, from “I know that I have hands”,⁹ which is premise 1 of M,

we cannot validly deduce premise 1 of *S', "I am a BIV", from premise 1 of S, "I don't know that I am not a BIV".

What would it mean to remove the epistemic operator in the case of S's premise 1, "I don't know that I am not a BIV"? One suggestion could be something like "I might be a BIV" or maybe better, "It is possible that I am a BIV". We could then use the latter as premise 1 of a new argument, which would take the following form:

S':

- 1) It is possible that I am a BIV.
- 2) If it is possible that I am a BIV, it is possible that I do not have hands. Therefore,
- 3) It is possible that I do not have hands.

The result is not fully satisfactory. Whereas M1 (premise 1 of argument M, that is, "I know that I have hands") implies M'1 ("I have hands"), S1 ("I don't know that I am not a BIV") does not imply S'1 ("It is possible that I am a BIV"). S1 may be true and S'1 may be false: it is compatible that I don't know that not- p and that p itself is not possible if, for instance, p states an impossibility. Suppose for example that I don't know that the highest prime number does not exist; from this, it does not follow that it is possible that the highest prime number exists. This suggests that the possibility that appears in S' is epistemic, not objective, which means that the epistemic operators have not been actually removed, but have remained implicitly there. It seems that S'1 should better be read as: "For all the information I have, it is possible that I am a BIV" or, "that I am a BIV is compatible with the evidence I have".

We can now compare the two first premises of M' and S' and see the support they offer to the first premises of the original arguments, M and S (as I have indicated, their respective second premises do not seem to be problematic). As a Moorean, I can offer, as a decisive support for M1 ("I know that I have hands"), a fact, the fact stated by M'1 ("I have hands"), namely, that I have hands, in favour of which I have lots of evidence.¹⁰ And with this decisive

⁹ Since knowledge, as Mooreans and sceptics accept, is factive: if S knows that p , then p .

¹⁰ A big amount of experiences, indeed. And it is quite plausible, from different points of view, that they confer prima facie justification to the belief that I have hands. As Pryor writes, this "justification does not rest on any *premises about* Moore's [or our] experiences: whether they constitute perceptions, how reliable they are, or anything like that. It's in place so long as he *merely* has experiences that represent there to be hands. There are things Moore could learn that would undermine this justification. But it's not a condition for having it that he *first* have justification to believe those undermining hypotheses are false" (PRYOR 2004, 356). And the sceptical claim that our experiences are logically compatible with a far-fetched possibility can hardly undermine this prima facie justification.

support, and given the conditional premise M2, which seems clearly correct, I can go from M1 to the anti-sceptical conclusion M3: “I know that I am not a BIV”. Nevertheless, in favour of S1 (“I don’t know that I am not a BIV”), I cannot avail myself, as a sceptic, of anything comparable to the fact that I have hands, which, as a Moorean, I can resort to in favour of M1. As a sceptic, I can only make use, in favour of S1, of a mere hypothesis or conjecture (“It is possible that I am a BIV” or “For all the information I have, it is possible that I am a BIV”), formed on the basis of a story such as that of brains in a vat (or the Evil Genius) and my apparent impossibility of showing that it is false, a conjecture in favour of which I do not have any evidence.¹¹ And, leaving aside the conditional premise S2, that conjecture is all that I can adduce as a support for the sceptical conclusion S3: “I don’t know that I have hands”. In view of this comparison, we can now see that the Moorean argument M has a more solid foundation than the sceptical argument S. Whereas M rests on a fact, supported by lots of evidence, S is supported by a mere conjecture, in favour of which there is no evidence; its only support is that, in a very strong, infallibilist sense, my evidence cannot rule out this possibility. That an evidence in favour of p is in some way compatible with not- p , does not mean that it is not an evidence for p or that it is also an evidence for not- p . It would then be irrational to opt for S instead of M. If we are to guide the formation of our beliefs in a reasonable way, it is clearly preferable for us to rely on what we take to be facts, if we can do it, than on what we take to be mere conjectures. Concerning rationality, M and S are not on the same level. M is clearly superior to S.

3. AN EXPECTED OBJECTION

The objection that we no doubt can expect against this point of view is that considering as a fact that I have hands is to beg the question against the sceptic, who will refuse to accept that this is a fact as long as it has not been demonstrated that her conjecture (or at least the story on which it rests) is false. Remember, however, that we did not intend to show that the sceptical conjecture, and the conclusion that the sceptic draws out of it, are false. What we have tried to establish is that, faced with the option between the sceptical and the Moorean pathways, it is *more rational* to choose the latter rather than the former. And the reason is that all our evidence favours the view that we have

¹¹ Of course we do not have evidence in Williamson’s sense of this word, according to which only knowledge counts as evidence, but neither do we have it in an internalist sense (as in the case of Feldman and Conee’s evidentialism or Pryor’s dogmatism. Cf. WILLIAMSON 2000, FELDMAN and CONEE 1985 and PRYOR 2000).

hands, for there is no plausible view of evidence on which I have evidence that I am a BIV.¹² Instead, the only support that the sceptic can adduce in favour of her hypothesis is that those evidences are (logically) compatible with the possibility that we are BIVs.¹³ But, as we have said, that something is compatible with a certain possibility is no evidence for this possibility. In more formal terms: the fact that my evidence for p is consistent with not- p is no evidence in favor of not- p . Suppose that, during a trial on the robbery of a jewelry, a witness testifies that he saw the prosecuted person going out of the jewelry with a gun in his hands. This is evidence that it was the prosecuted who did the robbery. Suppose now that the lawyer replies that it might be the case that there was a lookalike of the prosecuted and that it might be him, not the prosecuted, who went out of the jewelry. This hypothesis is not absurd or irrational, but the witness' testimony is not evidence for it. Rather, it is (fallible) evidence that it was the prosecuted who did the robbery. In a similar vein, that the skeptical hypothesis is not per se absurd or irrational does not mean that it is justified by any evidence, contrary to what happens with the belief that I have hands: all sorts of evidences support this belief, even if they do not establish it in a conclusive way (because it is not logically implied by them). And, in order to defend the rational superiority of the Moorean pathway over the sceptical one, it is not required that having hands is, at the end of the day and in the ultimate reality of things, a fact; it is enough that having hands is what, in our everyday life, we *call* a fact, and that the story of brains in vats (or of the Cartesian Evil Genius) is what we call a mere conjecture or maybe a mere fantasy. Certainly, including the sceptic, we would not call it a fact. Instead, evidence of several kinds, including sensory experience, allows us to consider that it is a fact that I have hands. To repeat, when the issue is to form and evaluate our beliefs about the world, it is a more rational procedure to rest on what we take to be facts than on what we take to be conjectures or fantasies. And it is a more sensible procedure to reject what we take to be a conjecture on the basis of what we take to be a fact, as the Moorean does, than to deny what we clearly take to be a fact on the basis of what we take to be a mere conjecture, as the sceptic does.

¹² If I have an experience like seeing my hands, this counts as an evidence for believing that I have hands, and not, in any case, as evidence in favor that I am a BIV. Because, either this experience is veridical, and then factive or, if it is not, and I am not aware of the existence of defeaters, I will take it as a token of a reliable type of process for justifiably believing that I have hands. Think that even the majority of reliabilists would accept that the BIV is justified (has evidence) in her ordinary "perceptual" beliefs. See Goldman (1988) and Comesaña (2010). From an internalist point of view, it is clear that such an experience counts as evidence.

¹³ Or, according to Putnam's (1981) argument, not even that, since, according to him the BIVs hypothesis, understood in the sense that all of us have always been BIVs (not as the case of being a recently-envated BIV), is not a logical possibility.

The Moorean and the sceptical pathways are not on an equal footing from the point of view of their rational justification. From this point of view, there is no stalemate between them. It is, then, more rational to hold, with the Moorean, that our spontaneous beliefs about the world amount to knowledge than to follow the sceptic's steps and deny that epistemic value to them. And this is so even if, in the end, it turned out that we were brains in vats, for, unfortunately, rationality and truth do not always go together.

REFERENCES

- BEEBE, J. R. 2009, "The Abductivist Reply to Skepticism", *Philosophy and Phenomenological Research* 79: 605-36.
- BEEBE, J. R. Forthcoming, "Does Skepticism Presuppose Explanationism?" In Ted POSTON and Kevin MCCAIN (ed.), *Best Explanations: New Essays on Inference to the Best Explanation*, New York: Oxford University Press.
- COMESAÑA, J. 2010, "Evidentialist Reliabilism", *Noûs* 44: 571-600.
- DEROSE, K. 1995, "Solving the skeptical problem", *Philosophical Review* 104: 17-52.
- DOUGHERTY, T. and RYSIEW, P. 2009, "Fallibilism, Epistemic Possibility, and Concessive Knowledge Attributions", *Philosophy and Phenomenological Research* 78: 123-32.
- DRETSKE, F. 1971, "Conclusive Reasons", *Australasian Journal of Philosophy* 49: 1-22.
- FELDMAN, R. and CONEE, E. 1985, "Evidentialism", *Philosophical Studies* 48: 15-34.
- GOLDMAN, A. 1988, "Strong and Weak Justification", *Philosophical Perspectives* 2: 51-69.
- GRIMALTOS, T. 2003, "Cerebros y escarabajos. Sobre el argumento antiescético de Putnam", *Teorema* XX/3: 21-40.
- HARMAN, G. 1974, *Thought*, Princeton: Princeton University Press
- HUEMER, M. 2016, "Serious theories and skeptical theories: Why you are probably not a brain in a vat", *Philosophical Studies* 173: 1031-52.
- HUME, D. 1777/1975, *An Enquiry Concerning Human Understanding*. In his *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. SELBY-BIGGE and P. H. NIDDITCH, 3rd edition. Oxford: Clarendon Press.
- LEWIS, D. 1996, "Elusive Knowledge", *Australasian Journal of Philosophy* 74: 549-67.
- MOORE, G. E. M. 1939, "Proof of an External World", *Proceedings of the British Academy* 25: 273-300.
- NOZICK, R. 1981, *Philosophical Explanations*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- PÉREZ OTERO, M. 2012, "La prueba de Putnam contra el escepticismo radical: Dos interpretaciones basadas en el autoconocimiento", *Crítica* 44: 35-63.
- POLLOCK, J. L. 1971, *Knowledge and Justification*, Princeton: Princeton University Press.
- POLLOCK, J. L. 1987, *Contemporary theories of Knowledge*, London: Rowman and Littlefield.

- PRYOR, J. 2000, "The Skeptic and the Dogmatic", *Noûs* 34.4: 517-49.
- PRYOR, J. 2004, "What's Wrong with Moore's Argument?", *Philosophical Issues* 14: 349-78.
- PUTNAM, H. 1981, "Brains in a vat. In his *Reason*", *Truth and History*, 1-21. Cambridge: Cambridge University Press.
- STANLEY, J. 2005, "Fallibilism and Concessive Knowledge Attributions", *Analysis* 65: 126-31.
- WILLIAMSON, T. 2000, *Knowledge and its Limits*, Oxford: Oxford University Press.
- WRIGHT, C. 1992, "On Putnam's proof that we are not brains-in-a-vat", *Proceedings of the Aristotelian Society* 92: 67-94.

Brúixola filosòfica

ANA L. BATALLA¹
Universitat de València

El gènere del testimoniatge i testimoniar el gènere

The genre of testimony and to testify the gender

Resum: Aquest article té com a objectiu apropar-nos al gènere del testimoniatge, tot indicant els principals objectius que persegueix i el contingut que transmet. La metodologia que es proposa per a aquest apropament és butleriana, de manera que es farà una lectura de la nova ontologia del cos que proposa Butler com a forma d'entendre el gènere als camps de concentració i d'extermini, i per veure com s'utilitzaren els estereotips de gènere per danyar l'autoimatge dels deportats als *Lager*. Veurem, així, no només com el gènere impregna la manera de testimoniar, sinó també com atendre-hi de manera acurada.

Abstract: This paper intends to present the genre of testimony by sketching its fundamental purposes as well as the sort of content that it typically conveys. The approach is inspired in Butler's theoretical framework. I will thus use the new ontology of the body that she proposes to understand the role of gender in concentration and extermination camps. I will show, for instance, how gender stereotypes were used to deteriorate the deportee's self-image in the *Lager*. We will thus elucidate not only how gender can be testified but also the conditions under which we may genuinely listen to it.

Paraules clau: testimoniatge, gènere, camp de concentració, Judith Butler.

Keywords: testimony, gender, concentration camp, Judith Butler.

¹ Aquest escrit és fruit de la investigació realitzada en el marc del projecte Auto-coneixement, responsabilitat moral i autenticitat (FFI2016-75323-P), finançat pel Ministeri d'Economia, Indústria i Competitivitat, i gràcies al finançament rebut per part de les ajudes per a la Formació de Professorat Universitari (FPU16-01447), finançades pel Ministeri de Ciència, Innovació i Universitats.

I. EL GÈNERE DEL TESTIMONIATGE

1.1 A què respon

La segona meitat del segle xx s'ha conegut com "l'era del testimoni" per part d'historiadors com Annette Wieviorka, ja que arran de la Primera Guerra Mundial es donà un creixement exponencial dels testimoniatges de les víctimes que es negaven a continuar acceptant que la història fóra escrita pels vencedors. Fou amb la Segona Guerra Mundial i l'esdeveniment que canvià la visió de l'ésser humà en la societat occidental, Auschwitz,² que el testimoniatge prengué una rellevància desconeguda fins al moment.³ Els primers textos que tenim pertanyen als jueus que ja en el gueto, especialment en el de Varsòvia, se n'adonaren de la importància que tenia crear un arxiu on quedara palesa la seua forma de vida, les tradicions, la llengua, ja que el nazisme tenia per objectiu acabar amb la seua comunitat, sense deixar rastre en el futur de la seua existència.⁴

Posteriorment, un gran nombre de supervivents dels guetos i els camps de concentració i extermini nazis consideraren com un imperatiu o un deure moral testimoniar en nom d'aquells que ja no podien fer-ho i començaren a escriure el seu testimoniatge només tornar; Primo Levi, Charlotte Delbo o Robert Antelme són exemples d'aquestes primeres obres escrites.⁵ Fou a partir dels anys setanta del segle xx que començà el projecte de recollir de forma siste-

² Seguint allò defensat per G. Agamben (2000) i J. F. Forges (2006), entre d'altres, utilitzaré el topònim Auschwitz per referir-me al sistema concentracionari nazi, que inclouria tant els camps de concentració com els camps d'extermini, i tractaré d'evitar els terme Holocaust o Shoà per les connotacions religioses que tenen. El que m'interessarà veure als testimoniatges serà el que poden tenir en comú amb tot ésser humà. L'anàlisi que vull dur a terme és antropològica i filosòfica, de manera que evitaré les explicacions religioses d'Auschwitz.

³ "Els testimoniatges eren ja innombrables als anys cinquanta. Ens trobem avui davant una massa de testimoniatges —centenars de milers, pot ser—, dels quals no existeix cap bibliografia exhaustiva. Cap altre esdeveniment històric, ni la guerra del 14-18 que marcà al començament del testimoniatge en massa, ha suscitat un moviment tan considerable i que s'extenga en una durada tal, de manera que cap investigador no pot presumir de controlar aquest conjunt" (WIEVIORKA 2013, 12, la traducció és meua).

⁴ Els arxius dels guetos foren essencials en aquest sentit, ja que se n'adonaren aviat que la massacre suposava l'abolició de la *yiddishkeit*: "Tot allò que permet a l'home arrelar-se: la seua llengua, la seua història, el seu territori, la seua xarxa de sociabilitat, i que constitueix habitualment els marcs de la memòria, ha estat esborrat" (WIEVIORKA 2013, 46, la traducció és meua).

⁵ Aquests testimoniatges, però, no trobaren un espai adequat per a ser escoltats, de manera que obres com la de Levi trobaren grans dificultats per ser publicades i no fou fins a finals dels anys cinquanta —quan ja el temps havia permès una elaboració dels fets, i gràcies al procés d'Eichmann en 1961, que va emergir en les societats occidentals la figura del testimoni— que aquests testimoniatges foren reeditats i començaren a rebre el reconeixement que tenen actualment.

màtica testimoniats audiovisuals⁶ que se sumaren a les obres escrites, donant pas així a una democratització dels actors de la història.

El projecte moral de donar testimoniats per aquells als que se'ls ha aravatat la vida i, amb ella, la veu per donar compte de la seua tragèdia, és quelcom comú als supervivents dels diferents sistemes concentracionaris que es crearen al segle XX, d'entre els quals tindrem en compte fonamentalment el sistema nazi, però també estaran presents, en menor mesura, el soviètic i els dels països del Con sud: Xile, Argentina i Uruguai.

El fet essencial que tindran en comú tots els textos concentracionaris és la condició de testimoni dels seus autors. D'aquesta condició dóna compte Giorgio Agamben amb les dues paraules llatines que s'utilitzaven per referir-se a la figura del testimoni: *testis* "hace referencia al testigo en cuanto interviene como tercero en un litigio entre dos sujetos" (2000, 156) i *superstes* "es el que ha vivido hasta el final una experiencia y, en tanto que ha sobrevivido, puede referírsela a otros" (ídem). Amb aquestes dues concepcions de la figura del 'testimoni' s'explica per què la veu dels supervivents està especialment autoritzada per la societat per reclamar justícia per les víctimes i pel seu record, ja que han compartit aquesta experiència conjuntament fins al final dels seus dies. Els textos concentracionaris responen, doncs, a l'autoritat del qui ha viscut una experiència extrema i es compromet amb l'imperatiu del record i el compromís amb les víctimes que no sobrevisqueren. Aquests textos s'escriuen per donar veu als que ja no la tenen ni podran tenir-la, perquè la seua experiència perdure en el temps:

El único que puede testimoniar es el testigo, que habla *con* los desaparecidos (en su memoria afectiva), *por* ellos (en su comunicación con los otros) y *de* ellos (sobre todo en el último tramo de sus vidas) (STREJILEVICH 2019, 35).

Aquesta tasca que el supervivent sovint pren com un *deure moral* vers els desapareguts o els enfonsats, si utilitzem la terminologia de Primo Levi,⁷ té diverses vessants que és fonamental tenir en compte: al mateix temps que es

⁶ "És a finals dels anys setanta, després de l'emoció i les controvèrsies que seguiren als Estats Units, com a França i Alemanya, la difusió de la telenovel·la Holocaust, que apareix per primera vegada la idea que cal recollir sota la forma audiovisual el testimoniats del que els americans anomenaren a partir d'aquell moment *survivors*, supervivents, que defineixen com tots els jueus que van viure sota el domini nazi, al Tercer Reich o als països que l'Alemanya nazi ocupà, i que escaparen a la Solució Final" (WIEVIORKA 2013, 129, la traducció és meua).

⁷ Primo Levi defensà en la seua trilogia sobre Auschwitz que tots els homes del *Lager* es podien agrupar sota dos grups clarament diferenciats: els enfonsats i els salvats, entre aquells que havien seguit el pendent fins al fons, s'han convertit en *Muselmänner* i tenen ben a prop la mort, i aquells que seguiren diferents i tortuosos camins fins a la salvació.

tracta de *fer justícia* a les víctimes que han sofert la injustícia radical que suposaren els camps o altres experiències del dany com la tortura o l'exili forçat, el testimoniatge també té un *objectiu prospectiu*: conscienciar a la població per tal que aquests danys no es reproduïsquen, perquè estiguen alerta davant d'actes d'odi, menyspreu i violència, per tractar d'impedir que es propaguen, per intentar aprendre de la història fins on duen aquests camins i com és de perillós és recórrer-los.

El testimoniatge és un mitjà de transmissió de la memòria activa: tracta de donar veu a les víctimes per fer que perduren en el temps, que la seua experiència i el dany que visqueren tinga presència a la societat que els va infligir tal ferida. En aquells contextos en què la veu del botxí autoritari segueix tenint presència, es tracta de trencar el monòleg que aquest pretén imposar. En el context en què s'escrigueren els primers testimoniatges dels camps nazis, es tractava d'evitar que els SS tingueren raó amb allò que deien als deportats: podeu dir el que vulgueu, perquè ningú fora us creurà; i per això tractaren d'eliminar també les proves del que havia succeït. Però la qüestió fonamental a què s'enfronten les víctimes és que la resta de la gent, els que podríem anomenar espectadors, miren cap a un altre costat, són sordmuts voluntaris, en paraules de Levi. Els supervivents són una figura incòmoda dintre de la societat perquè revelen la profunditat de l'horror que és capaç de crear l'ésser humà.

Donar espai a una pluralitat de veus d'entre aquells que sobrevisqueren és una forma de compromís amb les víctimes, d'apertura a l'escolta de les seues experiències personals, de tractar de fer justícia a la singularitat de cada experiència i de donar compte en la mesura del possible de la seua heterogeneïtat. La veu del testimoni és sempre singular i col·lectiva al mateix temps, ja que narra la seua experiència del dany particular però sempre tenint present el silenci d'aquells que no pogueren tornar, silenci que es converteix almenys en un fil de veu amb el testimoniatge. Aquesta pluralitat de veus fa palès el valor normatiu i epistèmic del testimoni: deixar espai perquè la veu de diferents víctimes tinga presència en l'opinió pública reforça el pes del conjunt d'aquestes, perquè en haver-hi elements comuns entre els diferents testimoniatges, alguns que es repeteixen, altres amb aires de família, tenen un valor normatiu que és molt més difícil de negar que si aquestes veus es redueixen a una sola.

La narració de l'experiència viscuda pels supervivents d'experiències límit del dany majoritàriament té com a punt de partida fer justícia a les víctimes i denunciar els botxins perquè la resta de la societat se'n assabente d'allò que succé, però també respon a una *necessitat de narrar* i de *donar forma per escrit* al que va viure personalment, com una forma d'exoneració interior, podríem dir. D'aquesta necessitat de narrar dóna compte Primo Levi quan afirmava ser mogut per un impuls immediat i violent (LEVI 2011, 25), quelcom que el duia

a explicar a tothom que trobava pel carrer i al transport públic que usava diàriament allò que havia viscut a Auschwitz.⁸ Narrar l'experiència traumàtica que havia viscut li ajudava a donar un sentit a la història personal, a compartir-la amb altres, a incorporar aquesta experiència al curs de la vida, i a començar a donar-li forma per escrit, primer en forma poètica i després en la forma narrativa que inicià amb *Se questo è un uomo*.

Pel que fa a la necessitat de donar forma per escrit a tal experiència, Leonor Arfuch explica en *La vida narrada. Memoria, subjetividad y política* com les narratives del jo donen forma a allò que en principi és efímer: la nostra constitució com a subjectes. La memòria, com a forma d'elaboració d'experiències passades, i especialment quan es tracta d'experiències traumàtiques, posa en joc la capacitat performativa del llenguatge que, amb el desafiament que suposa tornar a dir, permet tornar a viure i d'alguna forma donar sentit a la història personal. Seria així com la narració com a treball de dol ens mostraria la dimensió formativa i ètica de la memòria. Aquesta narrativa possibilita transitar des del jo al nosaltres, d'allò individual a allò col·lectiu, fet que permet al testimoni sentir-se part d'un tot i recuperar el vincle social que el sistema concentracionari busca trencar.

El testimonio también es marcadamente relacional: no existe sin escucha, el “otro” atento es quien lo posibilita. Al sobreviviente que cuenta su historia le importa ser creído porque habla de un sufrimiento colectivo que se ignora o se evita enfrentar. Al contar su experiencia, insisto, busca reestablecer el vínculo con una sociedad de la que fue aislado y a la que aspira volver, por lo que le urge nombrar el daño. Le importa que lo que recuerda sea admitido como real, aunque solo pueda ofrecer retazos de memorias olvidadas (STREJILEVICH 2019, 39).

És així com podem veure el testimoniatge com un *acte de resistència* en dos sentits: en primer lloc, el fet de prendre la paraula és ja una forma de lluitar contra el silenci que imposaven els botxins als camps (especialment en el cas de la tortura) i una forma de recuperació de l'espai social del que l'individu fou expulsat;⁹ com diu Strejilevich: “Relatar desde la subjetividad

⁸ La necessitat de Levi d'explicar a tothom el que havia viscut, la gestació de la seua obra escrita i la seua vocació com a educador de les generacions més joves l'he explicada detingudament en *Batalla* (2017).

⁹ Com diu Nora Strejilevich: “Los testigos, en suma, procuramos volver a la sociedad de la que fuimos expulsados y marginados para cuestionar, desde el testimonio —razonamiento emocional o emoción pensada—, ese acontecimiento inaceptable que nos rebela y nos mueve a un accionar donde la palabra cumple una función esencial: nombrar (con pasión) lo que se quiso borrar (con frialdad)” (2019, 52).

deconstruye el idioma del horror, lo pone en evidencia, lo desafía, lo deshace” (2019, 36). El subjecte reescriu la ferida que suposaren els camps per a la seua vida, reelabora la seua relació amb aquesta ferida, i d’alguna manera nega així la cosificació que pretenien els botxins gràcies al llenguatge i al poder de comunicació d’aquest, tant a nivell informatiu com emocional.

A més dels objectius que ja hem vist: fer justícia a les víctimes, ser prospectiu, donar forma per escrit, ser un acte de resistència i recuperació el vincle social, la *creació d’una memòria que quede present per sempre* serà fonamental per als testimonis. Aquesta atemporalitat del testimoniatge escrit és rellevant pel fet que molts dels supervivents tingueren la mateixa por, especialment quan començaren a envellir: la por d’oblidar tot allò que els succeí, l’angoixa d’oblidar als companys que moriren al camp, la incertesa de si el que recordaven era el que havia passat o si estaven enganyant-se i fallant en el seu deure de testimoniar en nom dels companys que no tornaren. Aquesta angoixa es fa palesa en molts dels testimoniatsges i mostra la necessitat de crear una memòria escrita que no permeta l’oblit dels companys. Es tracta d’una memòria, doncs, que al mateix temps que serveix com a conscienciació social per donar a conèixer els fets i com es podia viure i sobreviure al sistema concentracionari, serveix a les pròpies víctimes per mantenir viu el record, com una forma de lluitar contra l’angoixa de l’oblit.¹⁰

Una manera de mantenir viu el record que destaca en els testimoniatsges de dones supervivents és la de dedicar capítols sencers dels seus escrits a rememorar l’experiència d’algunes companyes, com va fer Charlotte Delbo en la seua trilogia *Auschwitz et après*, o fins i tot escrigueren un llibre de memòries de la seua companya més íntima, com Margarete Buber-Neumann: *Milena, Kafka’s Freundin*. Un altre cas paradigmàtic d’açò és Liana Millu, qui escrigué un testimoniatge titulat *Il fumo di Birkenau* en el que cadascun dels sis capítols està dedicat íntegrament a una de les seues companyes que van morir al camp.

1.2 *El contingut que transmet*

La possibilitat de donar compte de com es podria viure en les circumstàncies que imposava el camp és essencial per veure una vessant dels camps que tradicionalment no ha sigut treballada. Tal com deien Marceline

¹⁰ La relació de tot testimoniatge amb l’oblit i el record dels *Lager* és molt problemàtica, ja que aquests records són traumàtics, els angoixen i torturen sempre, fins i tot dècades després, però oblidar seria per a molts d’ells més angoixós encara, perquè el deure ètic de recordar als companys i evitar que quelcom similar es done al futur prima per damunt de la suposada tranquil·litat d’esperit que podria suposar l’oblit.

Loridan-Ivens¹¹ i Imre Kertész,¹² el que ells volen és transmetre com era la quotidianitat dels camps, com es podia viure allí amb els companys, convivència que tenia moments que fins i tot podrien qualificar-se de felicitat.

El testimoniatge dels matisos possibles de l'experiència de la quotidianitat als *Lager* pot considerar-se un acte de resistència perquè es nega a establir com únic element de la narració l'horror i la deshumanització a què foren sotmesos als camps. És clar que als camps de concentració estan presents tota mena de mecanismes de deshumanització i despersonalització, i en el cas del sistema nazi, l'exterminació genocida és quelcom del que cal donar compte als testimoniats, però també es revela fonamental poder deixar espai per als elements de la quotidianitat que permetien defugir aquests mecanismes que pretenien eliminar la identitat dels deportats: "Aunque los testigos describan el campo como el enclave de crueldad y de muerte que fue, también los detenidos crearon espacios de cobijo" (STREJILEVICH 2019, 64). I són aquests espais de refugi o protecció els que destaquen els testimoniats de supervivents com Kertész, Loridan-Ivens, Delbo, Buber-Neumann i Millu, entre molts altres. Aquests espais permetien una solidaritat amb les companyes que prenia moltes formes diferents, des de la creació de xarxes afectives interpersonals, a l'humor o l'amistat.

Ara bé, la qüestió de com és possible transmetre l'experiència de situacions límit com les dels *Lager* nazis no deixa de ser problemàtica: mentre que alguns supervivents utilitzaren el llenguatge cinematogràfic per donar compte de què suposà sobreviure, com va fer Marceline Loridan-Ivens en *La petite prairie aux bouleaux*, altres han advocat per l'escriptura poètica, com Paul Celan, i d'altres per la narrativa, siga aquesta una descripció el més fidel als fets possible, com va fer Mercedes Núñez, o una narració més ficcional,

¹¹ "Com Imre Kertész, jo vull dir: 'Voleu sentir l'horror? Això us agrada? Eh bé, vaig a contar-vos un altra cosa'. Perquè la gent no ens demanen com hem viscut durant tot aquest temps allà. Ens demanen: 'Conta'm els horrors. Et pegaven? Com? Què et feien?'. L'única pregunta de la meua mare era: 'Has estat violada?'. L'única cosa que us interessa és l'horror. Però ja és suficient. No compreneu res, no voleu comprendre, no feu l'esforç. I l'horror que us descriu, no és l'horror, per a vosaltres, perquè això us obsequia. Tant parlar-vos de la felicitat als camps.

Com va dir també Kertész: 'Allà també, entre les xemeneies, als intervals del sofriment, hi havia alguna cosa que s'assemblava a la felicitat'" (LORIDAN-IVENS 2008, 110, la traducció és meua).

¹² "Mi madre me estaría esperando y seguramente se pondría muy contenta de verme, la pobre. Me acordé de que ella quería que yo fuera arquitecto, médico o algo así. Seguramente así sería, como ella deseaba, puesto que no existía ninguna cosa insensata que no pudiéramos vivir de manera natural, y en mi camino, ya lo sabía, me estaría esperando, como una inevitable trampa, la felicidad. Incluso allá, al lado de las chimeneas había habido, entre las torturas, en los intervalos de las torturas algo que se parecía a la felicidad. Todos me preguntaban por las calamidades, por los 'horrores', cuando para mí ésa había sido la experiencia que más recordaba. Claro, de eso, de la felicidad en los campos de concentración debería hablarles la próxima vez que me pregunten. Si me preguntan. Y si todavía me acuerdo" (KERTÉSZ 2006, 262-3).

com Imre Kertész, qui digué que el camp de concentració sols és imaginable com a literatura, no com a realitat. Cada supervivent tractà de donar compte de l'experiència traumàtica que havia viscut de la forma que més se li adeia personalment, de manera que un estudi que pretenga donar compte de la complexitat de l'experiència del dany als *Lager* ha de deixar espai perquè un diàleg entre els supervivents siga possible, evitant donar per tancada cap de les preguntes que ens podem fer al respecte, ja que sempre ha de quedar espai per a noves veus, noves experiències que poden fer trontollar allò que consideràvem conclòs. Es tractaria de fer un escrit coral,¹³ on estiga present la màxima diversitat de memòries possible, defugint en una mesura raonable el cànon preestablert i permetent la irrupció d'altres veus: tant l'experiència d'homes com de dones de diferents nacionalitats, creences i cosmovisions, formació i edats distintes, amb diferents llengües maternes i amb diferents relacions amb el seu origen nacional.

Aquesta apertura a escoltar diferents veus considere que és una necessitat epistèmica en aquest context, perquè limitar l'estudi a supervivents d'un sol gènere o escrits en una mateixa llengua redueix molt la visió que es transmet. Existeixen moltes monografies i tesis doctorals sobre autors concrets, per exemple, només sobre Primo Levi podem trobar tesis doctorals com ara *La inextinguible memoria de las cenizas*, de Secundina Roscales Sánchez, o *Narración, escritura y memoria: en torno a Primo Levi y la experiencia concentrationaria*, de Inés Valle Morán; llibres que tracten conceptes fonamentals com *La pregunta por el hombre. Primo Levi y la zona gris*, de David Galcerà i *Ulises en Auschwitz*, de François Rastier; milers d'articles acadèmics i un llarg etcètera. Sense menysprear en cap cas l'esforç i la rellevància d'aquestes obres per comprendre en profunditat determinades experiències, crec que

¹³ Un exemple paradigmàtic d'escrit coral és *Una sola muerte numerosa* de Nora Strejilevich. Aquesta decisió estètica tenia un gran significat ètic i social per a l'autora: "Era, éramos, huérfanos culturales y existenciales y nos buscábamos entre las páginas de nuestros libros en primera persona del plural. Había perdido compañeros, familia, geografía, lengua, pertenencias, fotos, parientes, amigos, significación. Habíamos perdido. El tejido social se había resquebrajado, había sido procesado por un engranaje sangriento y flotábamos como átomos disparados de su órbita. Los más afortunados éramos refugiados; los nada afortunados eran cuerpos en tumbas NN, o en el Río de la Plata, o más allá. Por eso me urgía escuchar a otros: quería recuperar una comunidad, aunque fuera de damnificados. En 1987 busqué a mis pares (otros testigos de la época) y les pedí que me contaran cómo habían sobrevivido, qué recuerdos los atrapaban. De sus palabras brotaba la intensidad que tiene la primera rememoración en voz alta. El renacer de un tramo casi espectral de la vida tiene un extraño brillo. Es un alivio contar y ser escuchado. En este recorrido que llevé a cabo por las evocaciones de otros, cada historia iluminaba más pliegues de la catástrofe y me revelaba que nuestras voces eran ecos de una sola muerte numerosa. La lucha por un mundo mejor, como se decía entonces, había sido arrojada al mar. Éramos un coro que, al susurrar la pesadilla, revelaba la devastación de un universo. En nuestra memoria navegaban cuerpos, ausencias, lágrimas, risas, derrota, resistencia" (STREJILEVICH 2019, 283-4).

una perspectiva que ens permeta comprendre la complexitat de l'experiència del dany que suposaren els camps sols és possible aconseguir-la tenint en compte una pluralitat de veus tan àmplia com siga possible, ja que no és el mateix llegir a Ruth Klüger, que era una adolescent quan va ser deportada a Theresienstadt, que a Jean Améry, que era ja un home adult amb una gran formació acadèmica.

2. UNA METODOLOGIA BUTLERIANA

La metodologia de treball que considere més adient per dur a terme una anàlisi acurada del testimoniatge està fonamentada en la possibilitat de transmissió del record donada per la vulnerabilitat comú a tots els éssers humans i l'apertura dels cossos d'una forma general i, en particular, quan narren una experiència traumàtica. La posició de l'investigador ha de ser la de transmetre el testimoniatge d'altres cossos i el record del sofriment dels mateixos mitjançant l'escolta atenta a la veu de les diferents víctimes i al seu relat. Això és, mitjançant el reconeixement de la vulnerabilitat, l'apertura als altres i l'empatia del cos, amb els conceptes de Butler que analitzaré a continuació.

La nova ontologia del cos de Judith Butler té per element fonamental o punt de partida la vulnerabilitat¹⁴ del cos de tot ésser humà. A partir d'aquest concepte de la vulnerabilitat del cos, que es manifesta obertament per a la societat nord-americana a partir dels esdeveniments de l'11 de setembre de 2001, Butler va traure a col·lació el concepte de "vida" i es va plantejar la distinció entre vides valuoses i intel·ligibles, que mereixen dol i ser plorades quan es perden, i vides precàries que no mereixen dol. És a dir, Butler revela la separació que la mentalitat pròpia de la maquinària de guerra fa entre les vides que considera valuoses i dignes de ser viscudes i aquelles que, en tant que es consideren sense valor i que la seua pèrdua no mereix ser plorada, es podria afirmar que mai es van arribar a considerar com a vertaderes vides. És així com podríem començar a pensar l'ontologia de la vulnerabilitat a partir de l'experiència de pèrdua i de dolor, i al mateix temps, pensar com es regulen les disposicions afectives en contextos socials no bèl·lics mitjançant la distribució desigual del dol.

Cal destacar, per evitar malentesos, que la vulnerabilitat no l'hem d'associar exclusivament a la possibilitat de ser ferits, de ser víctimes del dany. Està relacionada amb la nostra apertura als altres, amb la receptivitat cap a tot allò que ens envolta: els altres individus i el món, el medi. Partint d'aquesta

¹⁴ Amb el terme vulnerabilitat s'està traduint ací "*precariosuness*", concepte que més endavant introduiré detingudament.

concepció, Butler proposa una ontologia de la vulnerabilitat que deixa entreveure, a partir d'aquesta distribució desigual del dol respecte de les víctimes en contextos bèl·lics, com tota comunitat política reconeix certes vides com a valuoses i d'altres com si no meresqueren la pena de ser viscudes. És així com la categoria de cossos políticament exclosos o abjectes pren rellevància. L'abjecte és aquell individu el cos del qual està fora d'allò reconegut com a legítim per una societat, de manera que és intel·ligible per als subjectes. Aquests estan constituïts a força d'exclusió. Però aquesta exclusió és essencial perquè pugui emergir el subjecte i, amb aquest, establir l'àmbit d'allò normatiu. Els abjectes formaran part de tota societat perquè són necessaris per a la constitució dels subjectes. Sense els uns, no existirien els altres. D'aquesta forma, els cossos abjectes, al mateix temps que han de ser exclosos, representen l'exterior a partir del qual la normativitat i la subjectivitat dels cossos normatius és possible. L'exterioritat dels abjectes és necessària, aleshores, al mateix temps com a constitutiva de la normativitat a la qual no pot pertànyer i com una amenaça constant a aquesta.

És interessant destacar que aquests cossos abjectes ho són des de dues perspectives diferents però íntimament relacionades. D'una banda, són cossos intel·ligibles des d'un punt de vista epistemològic, no es poden reconèixer des de dintre del marc en què està instal·lada la societat, mentre que al mateix temps són cossos il·legítims o inadmissibles des del punt de vista normatiu. Ara bé, no es pot negar que, de fet, existeixen i s'aprehenen justament com a abjectes. És aquesta distinció entre aprehendre i reconèixer una vida la que marca la diferència fonamental entre uns i altres en *Frames of war*. Mentre que el reconeixement seria una qüestió conceptual, que segueix unes normes imposades pels esquemes d'intel·ligibilitat disponibles en una societat, l'aprehensió mostra que la vida sempre excedeix aquestes normes. L'aprehensió d'una vida implicaria

marking, registering, acknowledging without full cognition. If it is a form of knowing, it is bound up with sensing and perceiving, but in ways that are not always—or not yet—conceptual forms of knowledge. What we are able to apprehend is surely facilitated by norms of recognition, but it would be a mistake to say that we are utterly limited by existing norms of recognition when we apprehend a life. We can apprehend, for instance, that something is not recognized by recognition. Indeed, that apprehension can become the basis for a critique of norms of recognition (BUTLER 2009, 5).

És gràcies a l'aprehensió, doncs, que podem percebre que hi ha vides que no s'estan considerant valuoses, que aquesta exclusió crea cossos abjec-

tes i que les vides d'aquests són menyspreades tot i que són necessàries per a la formació de la normativitat i, per tant, per a la creació dels subjectes. Aquests últims són recognoscibles, mentre que els abjectes només es possibilita aprehendre, però és precisament aquesta aprehensió la que possibilita —i fa gairebé inevitable— una crítica de la normativitat del reconeixement per ampliar l'àmbit d'aquesta. És mitjançant l'aprehensió com els subjectes podrien fer-se conscients del seu menyspreu per la vida dels abjectes, aprehendre les seues vides també com a dignes de ser viscudes i, per mitjà de l'ontologia de la vulnerabilitat i l'apertura que és fonamental en aquesta, entendre que hi ha uns altres fora dels que depèn la meua vida: “there are others out there on whom my life depends, people I do not know and may never know. This fundamental dependency on anonymous others is not a condition that I can will away”. (BUTLER 2004, xii).

Aquesta nova ontologia del cos que proposa Butler es basa, com estem veient, en el fet que tota societat exclou de l'esfera política certs cossos, i s'explica a partir de la distinció que fa en *Frames of war* entre *precariousness* i *precarity*.¹⁵ La primera és una noció existencial, que afecta a tot ésser humà en tant que el seu cos és vulnerable i necessita de certes condicions materials per sobreviure, mentre que la noció de *precarity* és política i denota la distribució desigual dels recursos materials disponibles i necessaris per a la vida. El que reivindica Butler amb aquesta distinció és que, mentre que hi ha una *precariousness* que és comú a tots, constitutiva de què significa ésser humà i per tant inevitable, la *precarity* és una qüestió de responsabilitat social i política, de manera que la distribució desigual dels recursos fa que hi haja part de la població empobrida mentre una altra viu luxosament i considera que la vida dels altres no mereix ser viscuda. Aquesta desigualtat en la distribució de la *precarity* no és necessària, sinó contingent i tot individu se n'ha de fer responsable des d'una comprensió de la *precariousness* que és comuna a tots. És per això que Butler considera que reconèixer aquesta *precariousness* i la responsabilitat que du associada, “should take form as concrete social policy regarding such issues as shelter, work, food, medical care, and legal status” (BUTLER 2009, 13).

Davant el reconeixement de la *precarity* de l'individu que tinc al davant, hi ha dues opcions: 1) mantenir-se dintre del marc normatiu i arribar a veure com a “naturals” aquestes diferències i desequilibris socials, de manera que els justifique com si foren inevitables, perpetuant així les distincions establertes entre els subjectes polítics i aquells la vida dels quals està situada en zones inhabitables o invivibles de la comunitat política, és a dir, els

¹⁵ Aquests dos conceptes anglesos tindrien la mateixa traducció a la nostra llengua, de manera que utilitzaré els originals en anglès per tractar d'evitar confusions.

cossos objectes, o 2) aprehendre la contingència d'aquest desequilibri en el repartiment dels recursos i aprehendre el fet que és força arbitrari que hom forme part dels subjectes, i que aquesta pot ser una situació temporal, ja que es pot passar d'una condició a l'altra si es donen certes condicions que poden excloure a qualsevol. Tots som susceptibles d'ambdues condicions, ja que la frontera entre els subjectes i els objectes es troba en qüestió en tot moment, és permeable. Sols mitjançant l'aprehensió com a dinàmica que permet subvertir el marc normatiu es podria tractar d'eixir del marc particular en què s'està immers i que du a reconèixer només algunes vides com valuoses. Cal remarcar, però, que l'aprehensió permet subvertir el marc però no fer la revolució, és a dir, permet subvertir allò que és exclòs però acaba creant noves formes d'exclusió, ja que són necessàries perquè continue havent-hi subjectes.

Els marcs normatius són essencials per comprendre el moviment entre inclusió i exclusió, el reconeixement i l'aprehensió. Aquests marcs de reconeixement donen compte del fet que dos individus no es troben mai en un espai neutre, sinó que aquest espai està definit per les normes socials que possibiliten i al mateix temps condicionen l'encontre. Les normes que formen aquests marcs són culturals i socials, i per tant variables, però existeixen en tota societat i són les que dicten els contextos dintre dels quals som capaços de reconèixer o no a certs individus com a subjectes i les seues vides com a valuoses. En casos de contextos bèl·lics, que és explícitament sobre el que reflexiona Butler en *Frames of war*, aquests marcs són els que operen com a subtext de les imatges o informacions que ens arriben dels conflictes i que ens permeten percebre la precarietat de les vides perdudes però ens impedeixen veure les vides dels enemics com a vertaderes vides, en tant que no es consideren dignes de dol. De manera que, amb l'assassinat de qui era l'enemic, no som capaços de veure una pèrdua, perquè no hi ha una vida reconoscible que ha sigut extirpada.

És en aquest sentit que l'ontologia de la vulnerabilitat assenta les seues bases en el fet que tothom té una vida, siga aquesta considerada més o menys valuosa dintre dels marcs de reconeixement en què es troba, i que per tant tota mort hauria de ser digna de dol. Aquesta ontologia ha d'incloure una revisió dels marcs que usem per reconèixer unes vides i excloure'n d'altres, i que ens tornen indiferents respecte del dolor i la pèrdua dels altres. Com la pròpia Butler diu: "specific lives cannot be apprehended as injured or lost if they are not first apprehended as living" (BUTLER 2009, 1), de manera que cal posar en dubte el marc epistemològic i moral en què estem immersos, ja que aquest està políticament saturat, mai no és neutre: sempre és sospitós.

If we are to make broader social and political claims about rights of protection and entitlements to persistence and flourishing, we will first have to be supported by a new bodily ontology, one that implies the rethinking of precariousness, vulnerability, injurability, interdependency, exposure, bodily persistence, desire, work and the claims of language and social belonging (BUTLER 2009, 2).

Aquesta nova ontologia corporal és la que ens permet reconèixer la vulnerabilitat dels cossos, com estem veient, la *precariousness* comuna i la distribució desigual de la *precarity*, i així donar compte de la interdependència que ens constitueix en tant que individus que poden ser ferits i la supervivència dels quals està sempre en mans dels altres.¹⁶ L'individu és dependent dels altres, d'allò que la resta vulguen fer d'ell, ja que vivim socialment i això implica estar íntimament vinculat al medi i a qualsevol altre individu. Som dependents i la nostra vida és precària, és a dir, es recolza “on social and political conditions, and not only on a postulated internal drive to live” (BUTLER 2009, 21). Però aquesta precarietat no pot ser pròpiament reconeguda, sinó que només es pot aprehendre o captar. I aquesta aprehensió, que està situada fora del marc de reconeixement, és la que ens permet veure que els marcs no poden determinar completament allò que podem pensar o captar, de manera que sempre hi ha un afora d'aquest, alguna cosa que excedeix al marc i que ens permet posar en dubte la forma en què comprenem les coses, eixir d'aquesta comprensió ampliant-la i incloent així elements que prèviament estaven exclosos.

Perquè un marc es torne hegemònic ha de circular, això és, ha de reiterar-se per l'espai i el temps, desplaçar-se i trencar el context que li donà origen. Però aquesta reproducció és la que evidència la seua vulnerabilitat, el seu estar sempre en perill de ruptura. És l'estructura mateixa dels marcs, doncs, la que fa que sempre hi haja una possibilitat d'eixir del mateix, que es pugui anar més enllà del marc que limita allò que és recognoscible.

Frames are subject to an iterable structure—they can only circulate by virtue of their reproducibility, and that very reproducibility introduces a structural risk for the identity of the frame itself. The frame breaks with itself in order to reproduce itself, and its reproduction becomes the site where a politically consequential break is possible. Thus, the frame functions normatively, but it can, depending on the specific mode of circulation, call certain fields of normativity into question (BUTLER 2009, 24).

¹⁶ L'afirmació de la interdependència dels individus i de la necessitat dels altres per sobreviure la podem veure en les paraules de G. Tillion, supervivent de Ravensbrück “[Els] no van sobreviure —sent justos— sinó gràcies a unes mans esteses” (TILLION 2015, 213, la traducció és meua).

L'aprehensió ens permet anar més enllà i posar en dubte allò que la normativitat del *frame* presenta com a intel·ligible i valuós, evidenciant quins són els propis límits del marc a causa de la seua necessitat de reiteració. L'objectiu essencial de la crítica per a Butler no és només subvertir el marc per tal d'incloure els que estan exclosos en les normes socials imperants, sinó denunciar com aquestes normes de fet assignen diferencialment el reconeixement i la precarietat. D'alguna manera, ací podríem veure una certa concepció socràtica per part de Butler, ja que considera que si som capaços de veure l'error conceptual que provoca el marc, el rebutjarem. De manera que la feina principal de la filosofia crítica seria desvelar el marc, ficar-lo en evidència perquè es faça vulnerable i trencar, així, amb el que pretén el marc, que és mantenir-se ocult i fer-se passar per "allò natural" o "allò necessari".

Els marcs normatius, a banda de determinar quines vides són valuoses i per tant mereixen ser protegides, regulen els afectes dels individus particulars, limitant així allò que podem sentir respecte dels individus amb què entrem en contacte i quin ha de ser el model d'individu que hem de seguir per continuar sent considerats subjectes dintre d'aquest marc. Açò *dóna* lloc a diferents exigències ideals que els individus han de perseguir per ser considerats subjectes dintre del marc normatiu, per no ser-ne exclosos. Aquestes exigències, pel fer de ser ideals, són inassolibles, i això crea frustracions als individus que tracten d'assolir-les. Les exigències que introdueix tot marc normatiu són de molts tipus, però les que m'interessa destacar ací són les de gènere, l'ideal que marca el que cal fer per ser considerat una dona o un home "com cal" en el marc en què estem immersos.

En *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Butler argumenta que els enunciats de gènere són els més clarament existencials, és a dir, són aquells que atorguen més existència a l'individu en tant que faciliten el reconeixement per part del marc en què estem immersos. Aquests enunciats de gènere es construeixen en una xarxa de discursos de manera performativa, es van construint per mitjà del poder reiteratiu del discurs per regular i imposar la materialització dels cossos dintre de normes instituïdes socialment, dintre de marcs normatius que determinen com es pot actuar i ser. Els individus, però, no només són passius respecte d'aquestes relacions i forces que els conformen, sinó que també poden ser actius i subvertir la reiteració de les normes quan les repeteixen o citen en els seus actes. És així com es poden anar introduint matisos en la materialització del gènere en cada cos particular, però això sempre suposa una subversió de la norma que se'n surt de l'aspiració a complir les exigències ideals del marc normatiu. Aquesta aspiració, com hem dit, és frustrant perquè no es pot assolir mai, però és el que permet que la resta et reconeguen com subjecte, de manera que sempre es tendeix a assolir aquest ideal, perquè l'amenaça de l'exclusió està sempre present.

Aquestes exigències ideals de gènere van canviant en cada societat i context concret, ja que les esclertes que es produeixen en cada repetició de la norma permeten la seua variabilitat. Aquestes s'assemblen al que en altres tradicions s'ha anomenat estereotips de gènere: sistemes de valors a partir dels quals els individus es caracteritzen a ells mateixos i als altres i que determinen els conjunts de qualitats i característiques psicològiques i físiques que una societat determinada assigna a homes i dones.¹⁷ Els estereotips estableixen quins són els models d'home i dona validats socialment i són els esquemes que s'apliquen en la interacció social. Els rols estandarditzats culturalment es basen habitualment en característiques psicofísiques, de manera que haver nascut amb uns òrgans genitals fa que la societat espere de nosaltres una forma de ser i actuar distintiva. Açò confirma la importància del cos i de la materialització d'aquests.

3. EL GÈNERE ALS *LAGER*

Com hem dit, aquests estereotips de gènere o exigències ideals del marc normatiu en terminologia butleriana varien al llarg del temps i de la societat que prenguem com a referència. De manera que se'ns imposa remuntar-nos als anys trenta i quaranta del passat segle per veure quins eren els estereotips de gènere dominants; estereotips que ens permetran comprendre alguns elements diferencials de com foren tractats homes i dones als camps de concentració i extermini i de com visqueren i narraren aquest internament de forma distinta. Aquesta diferència en com visqueren l'internament als camps és explícita en el testimoniatge dels supervivents que tingueren contacte amb l'altre gènere dintre del camp:

Experimentaban, más punzante que ningún otro, el sentimiento de estar merma-
dos en su fuerza y en su deber como hombres, porque no podían hacer nada por las
mujeres. Si nosotras sufríamos al verlos desgraciados, hambrientos, desamparados,
ellos sufrían todavía más por no estar en condiciones de protegernos, de defender-
nos, por no seguir asumiendo solos el destino. Sin embargo, las mujeres los habían
descargado de su responsabilidad desde el primer momento. Habían intentado ali-
viarlos de su preocupación de hombres hacia ellas. Querían convencerlos de que,
por ser mujeres, no corrían ningún riesgo. Aún creían que la feminidad era una
salvaguarda. Ellos sí debían temerse cualquier cosa, pero ellas podían estar tranqui-
las con respecto a sí mismas. Sólo necesitarían paciencia y valor, dos virtudes de las
que se sentían muy seguras porque son virtudes de todos los días.

¹⁷ Seguisc en aquesta caracterització a Bernárdez, García y González (2008, 123).

[...] Se las ingeniaban para sernos útiles, buscaban tareas con las que ayudarnos. ¡Pobres! En la miseria material en que se encontraban, no había nada que pudieran pedirles las mujeres. A ellas, en una miseria semejante, les quedaban aún los recursos que tienen siempre las mujeres. Podían lavarles la ropa, arreglarles la camisa, ya andrajosa, que llevaban el día de su detención, cortar las mantas para hacerles zapatillas. Se privaban de parte de su pan para dársela a ellos. Los hombres deben comer más. Cada domingo organizaban en el patio una diversión a la que asistían los hombres, de pie detrás de las alambradas de espino que separaban los dos sectores. Toda la semana trabajaban las mujeres: cosían, ensayaban para el domingo. Cuando la falta de entusiasmo o el mal humor amenazaba con poner en peligro la preparación de la fiesta, siempre había alguna mujer que decía: “Tenemos que hacerlo, por los hombres”. Por los hombres cantaban y bailaban; por los hombres aparentaban despreocupación y alegría. Era una interpretación desgarradora. Pero la animación que despertaba conseguía a veces arrastrar incluso a mujeres que sabían de cierto cuán irrisorio era todo (DELBO 2004, II, 10-1).

Cal tenir en compte, però, que aquests estereotips de gènere no afectaven només a les víctimes, que són les que tindrem més en compte en aquesta anàlisi, sinó que hi havia guardians SS a tots els camps, i guardianes, auxiliars SS, als camps específics de dones. Hi ha molts estudis sobre la formació que reben i els mecanismes de deshumanització que incorporaven per dur endavant el seu dia a dia. En particular, tres obres destaquen per la profunditat del seu anàlisi: G. Sereny, *Into that darkness*, C. Browning, *Ordinary Men* i J. Glover, *Humanity*. Aquestes anàlisis tracten de donar compte de mecanismes com la desinhibició i el distanciament moral, el desdoblament de la identitat, l'eliminació de la pietat mitjançant la reivindicació de la virilitat i la força bruta, la deshumanització i l'embrutiment de l'enemic mitjançant insults, bromes, l'humor negre, i un llarg etcètera.

Destaca el fet que la majoria de les anàlisis estan basades en contextos bèl·lics on els protagonistes són homes. Ara bé, el sistema concentracionari nazi no hauria sigut possible sense els milers de dones provinents de l'Associació de dones del Partit Nazi que reberen formació per ser guardianes dels camps. La majoria d'aquestes es presentaren voluntàriament, ja que procedien dels estrats més baixos de la societat i buscaven un bon treball i l'oportunitat d'un ascens social, perquè com a guardianes tenien uniforme, un bon sou i podien aspirar a ostentar poder, fet que en un altre context hauria sigut impensable. Altres acceptaren el treball com una manera de rehabilitar-se davant del sistema nazi, ja que eren preses comunes del Reich i tenien antecedents criminals. Aquesta fou una de les tres formes possibles en què les dones involucrades en el naci-

onalsocialisme pogueren participar personalment, segons la classificació de K. Von Kellenbach (2004). Les altres dues opcions que tenien a l'abast foren ser informants, denunciant a les futures víctimes, o sent metgesses i infermeres del programa d'eutanàsia, juntament amb algunes acadèmiques que investigaren sobre la raça. Aquestes dones, però, no deixaven de formar part de la societat tradicional patriarcal que defensava el nazisme, de manera que estigueren sempre subordinades als homes. En particular, les guardianes dels camps eren auxiliars dels SS, de manera que ells sempre tenien l'última paraula i el poder de decisió. Aquestes guardianes foren considerades, en general, com extremadament violentes i cruels, fins i tot més que els homes perquè coneixien de primera mà el que s'esperava de les dones dintre del marc normatiu en què es trobaven i atacaven a aquells elements de l'autoimatge de les deportades que els podien ferir més profundament.

3.1 *L'estereotip femení als Lager*

La deshumanització i la despersonalització que els botxins dugueren a terme als *Lager* tingueren en compte els estereotips de gènere, de manera que la violència que utilitzaven tenia elements diferenciadors de gènere. Per exemple, quan arribaven els trens als camps, la primera selecció es feia entre homes, d'una banda, i dones i xiquets, de l'altra, i després entre aquells que eren valuosos per al treball i els que no. Això suposava que eren les dones les que es quedaven amb els fills i havien de prendre l'esgarriosa decisió de situar-se a la fila de les que podrien treballar i veure com les separaven dels fills per dur-los a les cambres de gas o continuar al seu costat i morir amb ells. Només les dones havien d'afrontar aquesta duríssima decisió, ja que seguint amb els estereotips tradicionals de gènere, les dones són les cuidadores i per tant les úniques susceptibles d'acompanyar els seus fills fins a les últimes conseqüències. És així com les dones es veuen exposades a un tipus de violència psicològica específica que no han de sofrir els pares dels xiquets.

La separació violenta de les dones respecte dels fills quan prenen la decisió de salvar la seua vida a pesar del que suposava per al menut tenia també un altre vessant: la violenta negació de la seua funció com a mares, que era la funció que el discurs nacionalsocialista havia destacat de les dones alemanyes. L'ideal de dona nazi destacava el seu paper com a cuidadores i creadores de la llar, i especialment el seu rol com a mares i educadores de les futures generacions alemanyes. Dintre l'organicisme nazi, en què l'individu sols té sentit en tant que peça d'un engranatge, la dona ària té assignat el rol ancestral de guardiana de la llar, havia de ser mare i companya de vida, treball i lluita de l'home, però mai protagonista en aquests àmbits. La seua esfera d'acció és l'àm-

bit privat (la propaganda identificava el seu espai amb les tres K: *Kinder, Küche, Kirche*, xiquets, cuina i església) i havien de deixar el seu cos al servei de l'Estat per elevar com més millor l'índex de natalitat.¹⁸

Essent aquest l'ideal de dona nazi, resulta més evident el dany específic que involucrava la decisió a què es veien obligades les dones deportades amb la selecció només arribar al camp i la separació forçosa dels seus fills, ja que feia palès que se'ls estava negant la seua condició de dones i danyant així la seua autoimatge com a portadores de vida. També aquest dany específic és evident amb els experiments mèdics d'esterilització que es duïen a terme als *Lager* amb les dones jueves. L'esterilització forçada sense anestèsia arribà a cobrar-se moltes vides, ja que no moltes aconseguien sobreviure a la intervenció.¹⁹ A més, els avortaments forçosos van ser habituals en determinat moment històric dintre dels camps i es van practicar experiments mèdics sobre els òrgans genitals femenins amb raigs X.

¹⁸ L'obsessió del nazisme per incrementar l'índex de natalitat els dugué a crear en 1936 el programa *Lebensborn*, que prescrivia que cada membre de les SS havia de tindre quatre fills, ja fóra dintre o fora del matrimoni. Amb l'objectiu de preservar la raça ària com fóra, crearen llars que donaven refugi a aquests fills il·legítims i a les seues mares, que tenien així protecció, seguretat i suport econòmic. A més, les dones que tenien quatre o més fills eren condecorades amb la Creu de la Maternitat. Elles es consideraven agents de la revolució conservadora que anava a preservar la raça ària. És per això que els anticonceptius i els avortaments eren il·legals per a les dones àries, mentre que els avortaments eren afavorits si eren fruit d'una relació mixta, amb el conseqüent càstig pels qui havien comès aquesta deshonrosa unió.

La lliga de les joves alemanyes (BDM, *Bund Deutscher Mädchen*) va satisfer el desig (polític o no) de moltes joves de formar part d'una comunitat i tenir amistats duradores. Al mateix temps, aquesta lliga suposà per a algunes el primer escaló per a la filiació al Partit Nazi i per fer carrera dintre del moviment, però sobretot era una forma d'adquirir les habilitats apropiades per a una dona ària. Allí aprenien a ser "com cal" des d'un punt de vista femení: feien exercicis de campanya i pràctiques de tir, eren educades com patriòtiques cuidadores i combatents, i se'ls inculcava un estil de vida saludable i atlètic, evitant floritures com el maquillatge o les sabates de tacó. Eren considerades especialment belles quan estaven embarassades.

¹⁹ L'esterilització forçada no va afectar només les dones, sinó que també s'aplicà als homes, fent-los perdre així part fonamental de la seua autoimatge. Charlotte Delbo dóna compte d'açò al primer llibre de la seua trilogia *Auschwitz et après*:

"Esperan delante del barracón. Silenciosos. En sus ojos, un combate entre la resignación y la revuelta. Es necesario que venza la resignación.

Un SS los vigila. Los empuja. Sin que sepamos por qué, de repente se lanza sobre ellos gritando y golpeando. Los hombres permanecen silenciosos, rectifican las filas, colocan las manos junto al cuerpo. No prestan atención, ni al SS ni a sus compañeros. Cada uno está solo consigo mismo.

[...] Han convertido el barracón en sala de radiografías, diatermia, rayos X.

Los hombres son atendidos en nuestro campo por primera vez. El campo de los hombres está más allá. Tiene un *revir*, cuentan, mejor que el nuestro. Tal vez sólo menos horrible. ¿Por qué los envían aquí? ¿Es que ahora atienden aquí a la gente?

Los hombres siguen esperando. Silenciosos. La mirada lejana y sin color.

Uno a uno, los primeros comienzan a salir. Se visten en el umbral. Su mirada rehúye los ojos de los que esperan. Y cuando podemos verles la cara, entendemos por qué.

Cómo contar el desamparo de sus gestos. La humillación de sus ojos.

A las mujeres se las esteriliza con cirugía" (DELBO 2004, I, 136-7).

Aquestes pràctiques tenien atemorides a les deportades, que pensaven que estaven ingerint productes químics altament tòxics diluïts en les racions alimentàries. No hi ha proves de què les enverinaren, però el rumor va recórrer els camps, motiu pel qual moltes dones tingueren por de menjar per si l'aliment contenia aquests productes químics, de manera que els processos de malnutrició s'acceleraren, augmentant així la debilitat física de les deportades i els casos d'amenorrea.

La menstruació de les dones al camp és un altre element problemàtic relacionat amb la seua capacitat reproductiva. D'una banda, l'amenorrea que duïa aparellada la desnutrició i les condicions de vida angoixants i estressants del camp els feia qüestionar-se si encara serien capaces de tenir fills si alguna vegada aconseguien eixir del camp, això és, posava en dubte la possibilitat d'acomplir un dels requisits per ser una dona "com cal" dintre dels estereotips tradicionals de gènere. Al mateix temps, però, continuar menstruauent dintre del camp podia arribar a ser humiliant, ja que tenir a disposició tovalles íntimes era impensable, de manera que el sagnat es feia evident per a tothom i eren atacades per part dels *Kapos* per tenir bruta la roba.

De manera íntimament relacionada amb aquesta qüestió es troba la dels embarassos als camps. Les dones que arribaven ja embarassades i eren descobertes a la primera selecció, eren condemnades a les cambres de gas. Les que aconseguïen passar desapercebudes o es quedaven embarassades durant el temps que estigueren al camp, a causa de violacions o d'algun trobament casual, havien d'ocultar com fóra aquesta condició per sobreviure elles i el menut, perquè quan eren descobertes eren condemnades a mort o obligades a avortar, depenent del moment històric i del camp en què es trobaren. La maternitat, doncs, havia de ser ocultada i algunes la consideraren com un mètode de resistència demostrant-se a elles mateixa i a les companyes que els seus cossos encara eren vàlids per engendrar vida i continuar mantenint la comunitat a què pertanyen i que es vol exterminar.²⁰ Això va suposar que alguns embarassos continuaren endavant i que tinguem narracions dels mateixos en testimoniatges de supervivents com Liana Millu, qui narra en *Il fumo di Birkenau* com la seua companya Maria va dur un fill al món.²¹ El moment del part és compartit

²⁰ Tal com explica Alicia Ramos: "Los relatos y las memorias de las mujeres también muestran cómo muchas de ellas entendieron que su cuerpo, capaz de engendrar nuevas vidas, era un arma eficaz para hacer fracasar los intentos nazis de exterminio racial. Y así ellas, inermes, se transformaron de víctimas en conspiradoras, poniendo sus cuerpos al servicio de una cruel batalla contra el enemigo: la lucha por la supervivencia de los judíos" (RAMOS 2010, 267).

²¹ L'ambivalència que suposa tenir un fill a unes condicions com les de Birkenau és explícita en l'obra de Millu, qui comença considerant a Maria com una egoïsta que només pensa en ella, ja que la criatura estava condemnada a mort abans fins i tot de nàixer (2019, 46), però més endavant acaba acceptant que ella probablement hauria fet el mateix, perquè hauria pensat que la guerra ja hauria acabat dintre de nou mesos i tindrien un lloc segur on viure (MILLU 2019, 48).

de manera quasi mística per les companyes del barracó, una espera vibrant i misteriosa que les unia a totes en el fill que Maria anava a tindre, en l'amor i la delicadesa que inspirava a la resta de dones del barracó aquest nadó que, desgraciadament, moriria amb la seua mare hores després del part, quan s'adonaren que faltava una dona al recompte per a la feina.

El dany específic per a l'autoimatge de les deportades en tant que dones és palès, com estem veient, tant amb la frustració violenta de la maternitat com amb l'esterilització forçada i l'ambivalència de la menstruació i l'embaràs, però també té a veure amb la rellevància que tingueren els mecanismes de despersonalització que duia aparellada la incorporació al camp, com el fet que els raparen el cabell,²² la vergonya o el pudor d'estar nues davant d'homes i els registres íntims als que eren sotmeses. Però, per sobre de tots aquests danys específicament femenins, cal destacar els abusos sexuals tant per part dels homes com per part de les auxiliars SS o *Kapos* lesbianes, les violacions sexuals i la creació de bordells als *Lager*, que tingueren conseqüències a molts nivells per a les víctimes: no només físiques i psicològiques, sinó també polítiques, simbòliques i morals.

El cos femení sempre s'ha tractat com un espai simbòlic de conquesta i dominació, de manera que la violència específica que pateixen les dones pel simple fet de ser-ho té doble significació: política i simbòlica. És per això que les violacions en contextos bèl·lics han estat sempre presents, ja que la dominació sobre el cos femení i la projecció d'aquestes com a possessió masculina permet veure la violació com una deslegitimació i humiliació dels enemics, que no estarien complint amb el seu deure com a homes de defensar a aquelles, més vulnerables, els cossos de les quals els pertanyen. Els *Lager* no estigueren absents d'aquest tipus de violència, sinó que fins i tot la institucionalitzaren amb la creació de bordells (*Sonderbauten*) a partir de 1942 a alguns camps. El primer es va crear a Mauthausen i en justificaren la creació dient que així fomentaven la productivitat dels treballadors oferint-los relacions sexuals a aquells que compliren els objectius. Veiem així com l'explotació sexual sistemàtica de les dones es va convertir en un incentiu i un privilegi per a alguns presoners. Generalment, se seleccionaven per a aquests bordells dones joves i sanes, preferiblement d'origen alemany, amb la falsa promesa que així els permetrien abandonar el *Lager* en sis mesos. Però aquestes promeses es revelaren falses, ja que transcorregut aquest temps, i perquè els homes no s'avorriren de l'incentiu que els oferien, les canviaven per altres dones i les tornaven al seu grup de

²² El tall del cabell suposà la mutilació de la feminitat per a moltes deportades, un dany profund a la pròpia autoimatge, ja que ara totes són iguals, indistingibles unes d'altres. L'impacte psicològic d'aquest acte suposa la inseguretat i la vergonya de les víctimes, que interpreten aquest tall del cabell com una violació de la seua integritat corporal i una negació de la seua identitat individual.

treball anterior. És d'aquesta manera com podem comprendre la profunditat del dany que suposava per a aquestes dones, ja que la vergonya que sentien per haver acceptat prostituir-se s'unia a la culpa i la humiliació d'haver-ho acceptat confiant en la paraula dels SS, que resultà ser falsa.

Every rape is a grave violation of physical and mental integrity. Every rape has the potential to profoundly debilitate, to render the woman homeless in her own body and destroy her sense of security in the world. Every rape is an expression of male domination and misogyny, a vehicle of terrorizing and subordinating women. Like torture, rape takes many forms, occurs in many contexts, and has different repercussions for different victims. Every rape is multidimensional, but not incomparable (COPELON 1994, 265).

Cada violació fa trontollar la confiança en el món de la víctima, en la terminologia d'Améry, supervivent d'Auschwitz. La violació destrueix la seguretat del món, el torna un espai inhabitable, fa sentir a la víctima que està completament dominada per l'altre, sotmesa físicament i psicològicament, i això fa que dintre del context dels *Lager*, la situació de les dones fóra més vulnerable. Aquesta tràgica experiència la podem llegir també en el testimoniatge de Millu, en què dona compte dels bordells a Birkenau, de com se sentien les dones que pertanyien a aquests i per què eren menyspreades per la resta de companyes que es resistiren a participar-hi. En el cas de què dona testimoniatge Millu, una companya anomenada Gustine diu que la seua germana Lotti ha mort quan el que ha passat és que ha acceptat formar part del *Puffkommando* (així s'anomenava el bordell d'Auschwitz). El seu rebuig cap a la decisió de la seua germana era tan intens que es negava a acceptar l'ajuda material que aquesta li feia arribar per mitjà de les companyes i no li va tornar a dirigir la paraula ni la mirada mai més.

Especialment vulnerable era la situació de les dones jueves, ja que la jerarquització a què es veien sotmeses no era només sexual, sinó també racial. Aquesta discriminació interseccional fa que la situació de les dones jueves als camps nazis fóra més vulnerable, ja que la cultura patriarcal dominant i persistent al món jueu va fer que també els propis presoners jueus consideraren que podien exigir sexe a canvi de menjar o altres recursos materials als que ells tenien més fàcil accés que elles, tant als guetos com als camps. Aquesta violència sexual per part d'altres jueus resultava més traumàtica psicològicament per a les víctimes per la profunda sensació de traïció que els feien sentir. L'acceptació per part d'elles de "favors sexuals" cal entendre-la com un element de violència sexual pel fet que eren les condicions materials en què es trobaven i l'autoconcepció que tenien les dones d'elles mateixes, sense consciència respecte dels drets que podien reivindicar, el que les dugué a acceptar-los. No es pot considerar que, en un context

així, les dones acceptaren lliurement mantenir relacions sexuals amb aquells que tenien els recursos materials que els podien permetre sobreviure un temps més.

Aquesta forma d'entendre els "favors sexuals" dintre del camp no era, però, la més extensa en aquell moment històric particular, sinó que la resta de presoners solien reprovar aquestes conductes. És per això que, a la vergonya i la humiliació d'acceptar aquests intercanvis, s'ha d'afegir la condemna externa i la por que aquestes relacions es feren públiques. Es comprèn així les dures conseqüències psíquiques i emocionals d'aquestes dones si aconseguien sobreviure.²³ La vergonya i la culpabilitat per haver acceptat fer aquest tipus de "favors", juntament amb la xacra simbòlica i política que suposa des d'una perspectiva social, les acompanyà després de l'alliberament i va condicionar el seu silenci durant dècades. La invisibilització del dany específic femení als *Lager* a escala historiogràfica i social ha fet que l'explotació sexual que sofriren aquestes dones fóra silenciada i menyspreada durant molt de temps, en tant que fins a la dècada dels 70-80 del passat segle no començaren a estudiar-se aquests danys²⁴ arran de la publicació de *Ravensbrück* de G. Tillion en 1975 i de *Hitler's death camps* de K. Freig en 1981. No va ser fins aquest moment que es començaren a tenir en compte les dones com a subjectes històrics i objectes legítims d'estudi les experiències de les quals tenen molt a dir si ens interessa la qüestió de l'ésser humà a Auschwitz. Fins aleshores, els estudis més tradicionals sobre els camps nazis només tenien en compte els testimoniatges d'homes supervivents, aquells que foren reimpresos i revisats i que ocuparen l'espai de pensament, creant així un cànon de referència:²⁵ Primo Levi, Viktor Frankl, Élie Wiesel, etc.

²³ Al respecte, diu Ruth Klüger (1997, 192): "Los torturados y los violados tienen en común el hecho de que el tiempo no borra lo que les ha sucedido y de que, contrariamente a quienes han sufrido por causa de accidente o de enfermedad, han de andar a vueltas toda la vida con lo que hicieron de ellos, para poder superarlo".

²⁴ L'estudi historiogràfic del rol de les dones com a subjectes i agents del canvi social fou un procés que es dugué a terme en quatre moments: "Gerda Lerner [in (1981) *The Majority Finds Its Past: Placing Women In History*. Oxford: Oxford University Press] refers to the first phase as compensatory history, entailing a random survey of the landscape for any and all women who might have done something 'noteworthy' during a particular period. The second step centers on contribution history, investigating women-specific contributions to established practices, policies or events already deemed 'significant' by mainstream (read: malestream) scholars. The third stage yields to a rewriting of the dominant historical narrative, by raising questions as to what we really 'know/knew', based on the discovery of new sources, new contexts, and a reconfiguration of old plus new variables. The final meta-stage reassesses the broader parameters of history as socially constructed through gender, race and class, along with new forms of female agency" (MUSHABEN 2004, 149).

²⁵ En paraules de la filòloga Marina Sanfilippo (2011, 310): "la imagen de la Shoah que tenemos se basa sobre todo en las memorias de los hombres; el 'cànon' de la literatura del Lager ha sido durante mucho tiempo totalmente masculino. [...] Para el lector no especializado, los nombres obligados eran y siguen siendo Primo Levi, Elie Wiesel, Robert Antelme, Jean Améry, Jorge Semprún, Imre Kertész, a los que se añade, como mucho, Anna Frank. Y esta situación se repite no solo en el ámbito literario, sino también en la historiografía".

Aquesta historiografia androcèntrica que ha invisibilitzat el dany femení, l'ha ocultat i silenciada, ha fet que la imatge tradicional d'Auschwitz es trobe distorsionada, ja que només ha tingut en compte l'experiència dels homes i l'ha extrapolada com la de l'ésser humà en general. Així, la comprensió que tenim del que suposà Auschwitz és incompleta i sembla menys complexa del que permetria una perspectiva que té en compte l'especificitat del dany infligit tant a homes com a dones segons els estereotips de gènere que estem veient. Aquesta nova perspectiva, iniciada fa unes dècades, té en compte el context concret social i històric, els ideals de gènere que estaven presents, i com això determinà els tipus de danys específics pensats per ferir l'autoimatge que homes i dones tenien d'ells mateixos.

Una lectura d'aquest tipus ens permet comprendre l'ambivalència que aquests ideals tenen, ja que al mateix temps que provoquen que les ferides siguin més profundes perquè afecten directament a allò que ens possibilita ser subjectes en una societat i reconeguts per la resta, també permet dur a terme moviments de resistència que en altres contextos serien impensables. Per exemple, poc després de l'ascens nazi, les dones suposaren que a elles no les danyarien, perquè no estaria ben vist socialment que atacaren dones indefenses, i és per això que foren elles les que acudiren enfront de la policia, els SS i els ajuntaments per protestar pels actes arbitraris que estaven duent a terme contra els seus fills i famílies. A l'inici del segle xx²⁶ i amb el pas del temps, les dones compaginaren l'estereotip tradicional de protectores de la llar, de qui dona la vida i la nodreix, amb el nou concepte de dona treballadora que surt de casa per aconseguir els recursos materials necessaris per sobreviure ella i la seua família, i que s'implica activament amb la resistència clandestina portant misatges, instant a altres jueus perquè no pujaren als trens, construint búnquers per als més vulnerables, aconseguint documents falsos per rescatar jueus dels guetos, transportant pólvora, participant del boicot armamentista, etc.

Tots aquests modes de resistència clandestina podien dur-los a terme, com estem veient, perquè els estereotips tradicionals dificultaven que els SS sospitaren de les dones jueves com a elements actius de la resistència. Tots aquests actes eren esperats dels homes, que foren als primers que deportaren de forma massiva als camps i que estaven més vigilats. Fou així com les dones aprofitaren els estereotips de gènere que hem vist anteriorment per participar

²⁶ Cal recordar que a principis del segle xx va tenir força el sorgiment d'un nou tipus de dona a causa de la Primera Guerra Mundial i de la mobilització total de les societats, ja que aquestes hagueren d'incorporar-se al treball (fonamentalment en la indústria, el comerç i els serveis) i participaren en la guerra de forma activa, com a voluntàries en el cas de les dones russes, o en feines d'avitallament de les tropes, els dipòsits de municions, a les fàbriques d'armament, etc. Això va suposar la incorporació de les dones a l'espai públic i a la resistència activa, en la qual tingueren un gran paper durant la Segona Guerra Mundial.

activament en la lluita contra el nazisme. Altres mètodes de resistència que utilitzaren sí que eren més propers a les exigències ideals del marc normatiu i també tingueren gran rellevància per a la supervivència de les dones tant als guetos com als camps, i després de l'alliberament. Aquests mètodes serien la creació d'escoles, el sosteniment afectiu de la família i les amistats, la cura dels altres, la generació de xarxes de suport social, l'establiment de vincles afectius interpersonals sòlids, etc.

Aquests vincles responen en certa manera a l'estereotip de gènere que estableix que les dones han d'estar més a prop dels seus sentiments i emocions, de manera que són capaces de reconèixer la vulnerabilitat comuna a tots els éssers humans de què parla Butler, la *precariousness*, i com d'interrelacionats estem: necessitem dels altres per sobreviure, i més en contextos en què les condicions materials estan creades per impedir o dificultar greument la supervivència. Les dones foren capaces de reconèixer aquesta vulnerabilitat i crearen xarxes afectives i de suport que els ajudaren a sobreviure dintre del camp, mentre que per als homes va ser més difícil crear-ne, ja que les relacions que ells tendeixen a establir són més fredes o distanciades, de manera que visqueren el seu pas pels camps d'una forma més individualista i solitària.²⁷ Arribem d'aquesta manera a la qüestió de com els estereotips de gènere afectaren també la violència específica contra els homes.

3.1 L'estereotip masculí als Lager

De la mateixa manera que els estereotips de gènere que caracteritzaven la societat dels anys trenta i quaranta foren tinguts en compte per dur a terme danys específics contra l'autoimatge de les dones, també es buscà danyar l'autoimatge dels homes al *Lager*. L'atomització de l'individu, l'aïllament social, la sostracció de tot objecte personal, la rutina del barracó i l'obligació de treballar fins a l'esgotament eren comuns, però prenien formes diferents. Per exemple, només els homes eren seleccionats per formar part dels *Sonderkommando* que, en paraules de Levi, va ser el pitjor que dugueren a terme

²⁷ L'estereotip de gènere masculí fa que els homes no es permeten tenir gestos de cura amb els altres perquè això trencaria la seua autoimatge i posaria en dubte que puguin ser reconeguts com a subjectes, podrien ser exclosos del marc normatiu i córrer el perill de ser associats amb l'abjecció. Veure com l'ideal regulador ens situa respecte de cert tipus d'actes ens permet comprendre els obstacles o les facilitats que cada gènere té per sentir-se còmode realitzant-los. Així, d'una dona s'espera o pràcticament s'exigeix que siga atenta, tinga cura dels altres, mentre que un home resulta sospitós fent els mateixos gestos. D'aquesta manera, podem veure com l'estereotip femení està més a prop del reconeixement de la *precariousness*, tot i que també hi ha moltes formes femenines de negar-la, com preocupar-se només per la pròpia família, d'aquells que ens són pròxims, excloent els altres d'aquesta solidaritat.

els nazis.²⁸ Només ells eren sotmesos a aquest tipus de violència específica, a causa de la seua força física, que com a conseqüència dels estereotips s'associa amb la virilitat, el coratge i la duresa psicològica. Són els homes els que han d'enganyar als qui arriben als *Lager*, els que els duen fins les cambres de gas i també els qui han de traure els cossos i dur-los als crematoris. Són ells també els que han de tallar el cabell a les nouvingudes i els que es troben amb familiars o veïns, dels que saben quin serà el seu destí, però als que no ho poden dir. Són també els que saben que seran seleccionats, quan hagen estat mig any en aquest *Kommando*, per seguir el mateix camí que recorren diàriament, aquesta vegada per ser ells els qui perdran la vida a les cambres de gas.²⁹

A banda d'aquest cas extrem, pot ser el més evident del dany específic contra els homes, hi ha d'altres que no per ser més subtils són menys dolorosos per als qui veuen ferida així la seua autoimatge. Aquest dany el podem veure ja amb la promulgació de les lleis de Nuremberg, ja que molts homes es quedaren sense feina per poder sustentar econòmicament a la família. L'home perdia així la possibilitat de complir amb el seu rol familiar segons l'ideal tradicional, el de ser qui sosté econòmicament als seus. Això va suposar una crisi d'identitat per a molts homes, ja que se sentiren perduts en no poder continuar complint aquest rol en què havien sigut educats. A més, amb el pas del temps i l'enduriment

²⁸ "Haver concebut i organitzat els Escamots va ser el delicté més demoníac del nacionalsocialisme" (LEVI 2011, 428)

²⁹ L'obra de Chil Rajchmann, *Treblinka*, dóna compte del tipus de vida a què estaven sotmesos els *Sonderkommando* d'aquest camp d'extermini on va estar deportat durant deu mesos. Quan arriba, l'assignen per classificar la roba dels que morien a la cambra de gas, roba entre la que troba la de la seua germana, de qui fou separat en la primera selecció només arribar al camp. Més endavant, el seleccionaren per tallar el cabell a les dones abans d'assassinar-les amb el gas, centenars de dones cada dia:

"Así pasan cientos de mujeres entre llantos y gritos y yo me transformo en un autómatas demoníaco que les corta el pelo.

[...] Los asesinos nos obligan a cortar el pelo de nuestras hermanas unos minutos antes de morir, y nosotros, que tampoco nos queda mucho tiempo de vida, lo hacemos bajo el restallar del látigo. Nos han quitado todo raciocinio y no somos más que instrumentos de los criminales" (RACHJMAN 2014, 47-8).

La tragèdia que suposa veure's sotmès al sistema concentracionari es veu reflectit al llarg de tota l'obra, ja que parla constantment de la seua necessitat, i la dels companys, de plorar, del perill de deixar-se perdre a causa de la tristesa, la incertesa de saber quan seran aniquilats ells també, amb la culpa de saber que, per sobreviure un poc més de temps, estan participant d'aquella maquinària exterminadora, veient com afusellen als companys i d'altres se suïciden. Tot i les condicions en què es trobava, Rajchmann participà de l'alçament de Treblinka, aconseguí fugir del camp a través d'un accidentat camí fins a Varsòvia, on s'amagà en un búnquer durant l'alçament general de Varsòvia, del que fou alliberat l'any 1945. En l'últim paràgraf de l'obra es qüestiona per què va sobreviure i l'única resposta que troba és: per donar testimoniatge de l'horror que es visqué a Treblinka i què succeí amb totes aquelles persones que perderen la vida en aquell camp.

de les condicions socials per als jueus i la creació dels guetos, semblava que els homes eren els únics que corrien el risc de ser deportats per fer treballs forçats, ja que foren els primers en ser deportats, motiu pel qual molts es mantingueren amagats als guetos o fins i tot fugiren. Aquesta situació implicà que les dones hagueren de ser les sustentadores econòmiques i afectives de la família, ferint definitivament l'autoimatge dels homes, perquè es veien obligats a fugir deixant desemparada a la seua família.

A aquest dany inicial, cal afegir el que suposa per als homes d'una societat patriarcal les agressions sexuals i les violacions a les seues dones i familiars per part d'altres homes que tenen el poder. Com hem vist abans, el poder simbòlic que tenen associats aquests actes és molt poderós, ja que s'entenen com una ofensa personal cap a ells mateixos, perquè a més de ser incapaços de defensar a les seues dones, que és una de les principals funcions de l'home tradicional, aquestes han quedat deshonrades per sempre. Una resposta possible davant d'aquestes humiliacions és tornar el colp, tal com afirma haver actuat Jean Améry, tot i que en altres circumstàncies; colp que diu haver-li permès recuperar part de la seua dignitat.³⁰ La fortalesa física, les reaccions violentes, la manca de compassió... tots aquests elements que socialment s'han considerat associats a la virilitat masculina i al que suposa ser un home "com cal", són els que aprofitaren els SS per danyar l'autoimatge dels deportats, per ferir-los en la seua concepció com a éssers humans valuosos la vida dels quals paga la pena de ser viscuda.

4. TESTIMONIAR EL GÈNERE

Memory is 'gendered' not only in terms of content but also with regard to processing mechanisms. For women victimized by the Nazis, 'memory' served as a source of identity preservation as well as a basic survival skill; concrete examples include the many reports of 'recipe exchanges', birthday celebrations and other

³⁰ "En ese momento, lo sentí con una lucidez aguda, me tocaba avanzar un paso en mi largo proceso de apelación contra la sociedad. Rebelándome abiertamente, le devolví el golpe en el rostro: mi dignidad se estampó en forma de mamporro sobre su mandíbula —y el hecho de que, al final, fuera yo, corporalmente mucho más débil, quien sucumbiera y recibiera una buena paliza, no tuvo ya ninguna importancia. Apaleado y dolorido, estaba empero satisfecho conmigo mismo. Pero no por el coraje y el honor, sino sólo porque había comprendido bien que en la vida hay situaciones en que el cuerpo es todo nuestro yo y todo nuestro destino. Yo era mi cuerpo y nada más: en el hambre, en el golpe que recibí y en el golpe que devolví. Mi cuerpo, depauperado y encostrado de suciedad, era mi miseria. Mi cuerpo, cuando se extendía para asestar un puñetazo, era mi dignidad físico-metafísica. La violencia física, en situaciones como la mía, es el único medio para restablecer una personalidad dislocada. [...] Corroboré mi dignidad socialmente asestando un puñetazo contra el rostro de un ser humano" (AMÉRY 2013, 179).

simple rituals upheld in the women's concentration camps. Women's memories appear to take shape, first and foremost, in the private rather than in the public sphere. Their memories are sooner rooted in the social minutiae of everyday life than in historical 'grand designs'. Yet the allegedly 'great debates' of history repeatedly focus on the latter (MUSHABEN 2004, 170).

A partir del que hem analitzat fins ara, podem imaginar com seran de diferents els testimoniatges dels supervivents dels *Lager* depenent de quina és la relació que mantenen amb les exigències ideals de gènere que determina la norma reguladora de la societat en què es troben. Aquesta és una de les tesis fonamentals que vull defensar. De vegades aspectes merament formals suggereixen aquesta tesi, aspectes que podem dur a col·lació com a indicatiu i símptoma, doncs mostren en l'aspecte formal una manera d'estar al camp i de relacionar-se amb aquesta experiència tràgica que es mostra diferent de la d'alguns homes. Un clar exemple d'açò és l'obra de L. Millu, *Il fumo di Birkenau* que consta de sis capítols, cadascun dels quals està dedicat a una companya que va perdre la vida en el camp. És un llibre que dóna testimoni del dany particular que sofriren persones properes a ella i de com la seua experiència al camp és inseparable de la vida (i la mort) de les seues companyes. Quelcom semblant fa Charlotte Delbo al tercer llibre de la seua trilogia *Auschwitz et après*, que du per títol *Mesure de nos jours*, on en cada capítol pren la veu una de les seues companyes supervivents del camp per donar compte de com va poder continuar endavant després de l'alliberament.

És en aquests testimoniatges on podem copsar realment la rellevància que les altres tingueren per a la supervivència als camps: el pas d'aquestes supervivents no es pot narrar si no donen compte dels vincles que establiren, de la protecció mútua, la cura i el suport físic i emocional que reberen de les companyes, de com aquests contactes donaven força per continuar endavant, per no donar-se per vençuda i continuar veient amb certa esperança el futur. És així com es crearen vincles com els de "germanes de camp" que rearticulen els vincles de parentiu, en termes de Butler en la seua obra *Bodies that matter* i les xarxes d'afectes que permetien una petita sensació de benestar tot i les condicions en què es trobaven: podien parlar de la seua vida passada, intercanviar receptes culinàries quan estaven famolenques, cantar cançons juntes, riure, i fins i tot compondre una obra de teatre (com va fer G. Tillion, *Le Verfûrbar aux enfers*). Tots aquests gestos promovien la supervivència psicològica i social de les víctimes, de manera que les feia preservar la consciència de la seua humanitat i un sentit d'identitat personal tot i els mecanismes de deshumanització que hem estat veient.

Donar testimoni del vincle social establert en un *Lager* és un mètode més de resistència; una resistència, la d'aquestes dones, que va partir de la com-

prensió de la dimensió activa de la vulnerabilitat com a generadora de capacitat d'agència. Això és, en tant que reconegueren la condició pròpia d'apertura al món i l'existència humana com a intrínsecament relacional, aquestes deportades entengueren que sols podrien sobreviure establint aquests vincles de suport mutu. En un context d'exclusió radical com són els camps de concentració i extermini, on es persegueix amb tota mena de mecanismes l'atomització de les víctimes, la despersonalització i el dany personal a l'autoimatge, la reivindicació de reprendre amb les companyes una vida en comú, on l'ajuda i el suport mutu, les relacions properes i afectives, continuen tenint espai és una mena de resistència que inicialment podria semblar inesperada i que en molts dels estudis tradicionals sobre Auschwitz ha passat desapercibuda però de la qual donen compte pràcticament totes les supervivents dels camps.

Sembla, però, que aquestes xarxes afectives i de suport mutu que tenen per origen gestos de proximitat (i no altres elements més polítics o de partit, com seria el cas de deportats polítics com Mercedes Núñez i Jorge Semprún) només es donaren en els camps de dones. El que he tractat d'esbossar en aquest text, i allò que resumiria la tesi que vull defensar, és una possible explicació d'aquest fet: en el context en què Auschwitz es va donar com un esdeveniment que canviaria la història de l'ésser humà, la societat heteronormativa i patriarcal assignava els valors de cura, suport mutu i ajuda a l'estereotip de gènere femení, de manera que el reconeixement de la *precariousness* és més propera a les dones i permet la creació de modes d'acció distints als que duen a terme els homes.

La relació entre el reconeixement de la vulnerabilitat i els modes feministes d'acció fou tractada explícitament per Butler en "Corporeal vulnerability, coalition and street policy", on trau a col·lació l'exemple paradigmàtic de les mares de Plaza de Mayo a Buenos Aires. En aquest text, Butler desenvolupa la importància que "preserve the memory of the vulnerability of bodies requires a form of memorialization that must be repeated, and re-established over time and space" (BUTLER 2012, 178). Replega així la idea de Walter Benjamin de lliurar una batalla per la història dels oprimits perquè si no es cau en el risc que aquesta desaparega en l'oblit. Aquesta batalla cal lliurar-la socialment mantenint i transmetent la veu dels oprimits, dels emmudits, i això és el que vull fer en aquest text donant veu a les víctimes de situacions extremes de dany, i també el que feren i fan les Mares de Plaza de Mayo des de 1977.

Les mares³¹ es reuneixen des de fa més de quaranta anys tots els dijous davant de la Casa Rosada del govern argentí per protestar públicament per la desaparició dels seus fills durant l'última dictadura. Decidiren unir-se i recla-

³¹ "Fuimos las mujeres porque los maridos... es peligroso" (*Las viejas*, 2014, 53).

mar totes juntes, perquè sabien que cadascuna per separat no tindria ressò: “Juntas podemos llegar a hacer algo, separadas nada” (*Las viejas*, 2014, 54). Entengueren que el seu objectiu ja no era trobar el seu propi fill, sinó els de totes, no es tractava d’una lluita individual o personal, sinó que era i havia de ser col·lectiva. Aquesta lluita col·lectiva atorgà sentit de comunitat i esperança a les dones que participaven, les feia sentir que no estaven soles i cada vegada que es reunien retrobaven l’alegria i el benestar de sentir-se part d’una reivindicació que les superava personalment però que les incloïa a totes en el seu dany:

Por eso siento tanto orgullo de haber estado con esas mujeres, te juro por Dios que lo más grande que me pasó en la vida después de haber parido a mis dos hijos fue estar con esas madres. Por el valor, por el coraje que tuvieron, por la dignidad, por la limpieza, por la pureza que tuvieron (*Las viejas*, 2014, 63).

Aquestes manifestacions, que sempre foren i segueixen sent pacífiques,³² començaren sent il·legals i la seua organització, clandestina, però el que volien era recuperar l’espai públic perquè es coneguera la seua situació i els donaren alguna explicació de què havia succeït amb els seus fills. Desafiaren al règim dictatorial, no sense conseqüències ni por, ja que moltes d’elles foren també segregades i amenaçades per la policia. La seua era una protesta contra la brutalitat i perquè es fera justícia, i actualment continua sent un reclam de fer justícia contra tots els que participaren d’aquestes tortures i assassinats, i contra l’oblit.

Suffering, memorialisation and political resistance mark that ongoing and periodic public demonstration, and yet, it is also a demonstration that claimed public space when it was forbidden, and claims it still, maintaining it as a political right (BUTLER 2012, 179).

La receptivitat al que succeeix és també funció i efecte de la vulnerabilitat, diu Butler, ja que implica ser receptius a una història que un altre cos ha sofert o està sofrint en l’actualitat, de manera que es tractaria d’una empatia que es deriva d’una apertura a uns altres cossos, d’una apertura als altres, estiguen aquests presents o només narrats, sent així una empatia a través del temps. Aquesta és una altra manera d’entendre que els cossos no són unitats tancades o estanques en un espai i un temps, sinó que mitjançant la receptivitat

³² “Siempre dentro de los cánones no violentos, nunca se nos pasó por la cabeza enfrentar al enemigo con las mismas armas que usaba, siempre dentro de parámetros pacíficos. El riesgo era el mismo, el enemigo era el mismo. Pero dio otro resultado que no se esperaba, será porque se usó otro método que no era el usual en luchas sociales y políticas, otra forma de enfrentar el problema. Pero costoso era” (*Las viejas*, 2014, 84).

podem entendre el cos com un espai on es poden transmetre els records dels altres, convertint-se així en “the body is a point of transfer (and transitivity) in which your history becomes mine, or where your history passes through mine” (BUTLER 2012, 181).

És gràcies a la interconnexió entre els diferents individus com es pot transmetre la memòria mitjançant la transivitat del record. És aquesta la forma que tenim aquells que no fórem testimonis directes de donar compte dels fets que ocorregueren en el passat i que corren el perill de perdre's en l'oblit. És clar que aquest tipus de transmissió mai no podrà ser del mateix tipus que el testimoniatge de les víctimes, però la interdependència que ens constitueix en tant que éssers humans permet que el nostre cos, la nostra veu, siga vehicle d'aquests records que ens constitueixen com el que som actualment.

L'escolta atenta de l'altre,³³ doncs, serà essencial perquè la interpel·lació afectiva que busca dur a terme el relat del que visqué la víctima siga efectiu. La intervenció ètica i política del relat del supervivent només és possible si la societat en què es realitza tal acte de parla es fa càrrec de la història que està ficant al seu abast des del dolor més íntim. És per això que, de vegades, s'ha interpretat el testimoniatge com una “donació”; una donació, però, que necessita ser acceptada per a poder funcionar com a tal. Aquesta escolta atenta del que ens vol transmetre la víctima suposa fer atenció no només a què diu sinó a com es diu, a la tensió que habita el seu cos mentre rememora els fets i, sobre tot, suposa una disposició d'apertura afectiva cap a la víctima. Sols mitjançant aquesta apertura podrem copsar les distintes maneres de dir i de mirar dels diferents supervivents i atendre a la singularitat de les seues experiències personals.

³³ “I el testimoniatge, quan l'antic deportat sap que, si no és comprés, almenys sí veritablement escoltat, li ret la seua dignitat, en la mateixa mesura en què la seua identitat ha estat humiliada: aquella d'antic deportat o del qui ha fugit dels guetos” (WIEVIORKA 2013, 161, la traducció és meua).

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, G. 2000, *Homo sacer. III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, València: Pre-Textos.
- AMÉRY, J. 2013, *Más allá de la culpa y la expiación: Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, València: Pre-Textos.
- ANTELME, R. 2001, *La especie humana*, Madrid: Arena Libros.
- ARFUCH, L. 2018, *La vida narrada: memoria, subjetividad y política*, Villa María: Eduvim.
- BATALLA, A. 2017, “Viure per testimoniar. L'exemple de Primo Levi”, en *Mirades intersubjectives en la filosofia actual*, València: Societat de Filosofia del País Valencià.
- BERNÁRDEZ, A., GARCÍA, I. i GONZÁLEZ, S. 2008, *Violencia de género en el cine español: análisis de los años 1998 a 2002 y guía didáctica*, Madrid: Editorial Complutense.
- BUBER-NEUMANN, M. 2005, *Prisionera de Stalin y Hitler*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- BUTLER, J. 1990, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Londres: Routledge.
- BUTLER, J. 2004, *Precarious life. The powers of mourning and violence*, Londres: Verso.
- BUTLER, J. 2009, *Frames of war. When is Live Grievable?*, Londres: Verso.
- BUTLER, J. 2011, *Bodies that matter*, Londres: Routledge.
- BUTLER, J. 2012, “Corporeal vulnerability, coalition and street policy”, en *The State of Things*, Londres: Koenig Books.
- COPELON, R. 1994, “Surfacing Gender: Re-Engraving Crimes Against Women in Humanitarian Law”, *Hastings Women's Law Journal*, 5 (2): 243-66.
- DELBO, C. 2004, *Auschwitz y después*, vol. 1, 2 i 3, Madrid: Turpial.
- FORGES, J. F. 2006, *Educuar contra Auschwitz. Historia y memoria*, Barcelona: Anthropos.
- KELLENBACH K. Von (2004). God's Love and women's Love. Prison chaplains counsel. The wives of Nazi perpetrators. *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 20, nº2.
- KLÜGER, R. 1997, *Seguir viviendo*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- LEVI, P. 2011, *Trilogia d'Auschwitz*, Barcelona: Edicions 62.
- LORIDAN-IVENS, M. 2015, *Y tú no regresaste*, Barcelona: Salamandra.
- MADRES DE PLAZA DE MAYO. LÍNEA FUNDADORA 2014, *Las viejas*, Buenos Aires: Marea editorial.
- MILLU, L. 2019, *El humo de Birkenau*, Barcelona: Acantilado.

- MUSHABEN, J. M. 2004, "Memory and the Holocaust: processing the past through a gendered lens", *History of the human sciences*, August 1, 17 (2-3): 147-85
- RAJCHMANN, C. 2014, *Treblinka*, Barcelona: Seix Barral.
- RAMOS GONZÁLEZ, A. 2010, "Cuando sus cuerpos se hicieron humo: Lo indecible de la Shoá a través de los textos literarios femeninos", *Revista Chilena de Literatura*, 76: 257-78.
- SANFILIPPO, M. 2011, "Memorias de Birkenau en la literatura italiana: Bruck, Millu, Nissim, Sonnino y Tedeschi", en ALMELA, M., GARCÍA LORENZO, M., GUZMÁN, H. i SANFILIPPO, M. (coord.), *Los ecos de la memoria*, Madrid: UNED.
- SEMPRÚN, J. 2013, *La escritura o la vida*, Barcelona: Tusquets.
- STREJILEVICH, N. 2019, *Un día, allá por el fin del mundo*, Santiago: LOM ediciones.
- WIEVIORKA, A. 2013, *L'ère du témoin*, París: Pluriel.

Obituari

Un record de Vicent Baggetto i Torres

Heus ací unes paraules per recordar i homenatjar a l'amic i company, de tants anys, Vicent Baggetto.

Vicent ens va deixar el proppassat 23 de gener. Tenia 65 anys. Dolorosa pèrdua per a molts de nosaltres. Malgrat tenir un currículum ben llarg, els membres de la Societat de Filosofia del País Valencià que hem compartit amb ell tantes coses, percutits com estem en la fibra emocional per la seua mort, no serem capaços, ni molt menys, d'escriure tantes fites institucionals com li pertoqueuen. Va ser catedràtic de filosofia i director durant 26 anys de l'Institut d'Ensenyament Secundari Joan Fuster de Sueca, i també vicepresident del Consell Escolar de la Generalitat Valenciana fins el mateix dia del seu traspàs. L'educació valenciana en valencià ha perfilat estructuralment tota la vida professional de Vicent Baggetto. La seua militància activa en el Bloc Nacionalista del País Valencià el portà també a fer-se càrrec, com a membre, de la comissió sectorial d'Educació de Compromís, etc., etc.

De tantes vivències compartides amb ell, en recorde algunes per l'empenya especial que em varen deixar. En el 2003 va morir Josep Lluís Blasco Estellés, president de la Societat de Filosofia del País Valencià, que havia descobert Vicent en els primers anys noranta i l'havia nomenat secretari de la Societat. La seua tasca com a secretari també es va fer estructural perquè després del professor Blasco jo mateix vaig ser nomenat president de la Societat i la importància i bones maneres de Vicent varen fer que seguïrem junts, ell com a secretari i jo com a president, fins el 2013. Em ve al cap també l'edició el 2004 de *La nau del coneixement* de Josep Lluís Blasco, a càrrec de Jesús Alcolea i Xavier Serra; Vicent Baggetto es va implicar de debò en les faenes de tria i edició de l'obra que recollia un conjunt dels millors articles del seu amic J. L. Blasco.

Incloent aquestes paraules en la nostra revista *Quaderns de filosofia* quedarà enregistrada la gratitud que li devem al nostre amic Vicent.

ENRIC CASABAN
Universitat de València

Notes de discussió i ressenyes

JAVIER FABO LANUZA
Universidad Complutense de Madrid

Contribución a la traducción de la *Ciencia de la lógica* de Hegel al castellano (Observaciones a la edición de Félix Duque)¹

*Contribution to Hegel's Science of Logic into spanish translation
(Remarks on Félix Duque edition)*

Recibido: 13.9.2019 / Aceptado: 23.4.2020

Resumen: En este trabajo me propongo analizar, comentar y discutir algunas opciones traductoras adoptadas por F. Duque en su monumental edición de la *Ciencia de la lógica*. Concretamente, me centraré en la traducción de los términos alemanes: "Daseyn," "Unwesen," "Auslegung" y "ausgeführte [Zweck]," que cotejaré puntualmente con las principales traducciones extranjeras, así como con la castellana de R. Mondolfo, no tanto para retomar su terminología, cuanto para valorar y calibrar mejor la de Duque, en la idea de que esta retrospectiva permite explorar otras posibilidades.

Abstract: In this paper I work up to analyze, comment and discuss some translation options adopted by F. Duque in his monumental edition of the *Science of Logic*. Specifically, I will focus on the translation of the german terms: "Daseyn," "Unwesen," "Auslegung" and "ausgeführte [Zweck]," which I will compare promptly with the main foreign translations, as well as with the one of R. Mondolfo, not so much to resume its terminology, as to assess and calibrate Duque's better, in the idea that this retrospective allows to explore other possibilities.

Palabras clave: Hegel, lógica, estar, antiesencia, exhibición, fin cumplido.

Keywords: Hegel, logic, being, antiessence, exhibition, fulfilled purpose.

¹ Esta nota desarrolla y amplía algunas ideas de mi tesis doctoral sobre la *Ciencia de la Lógica* de Hegel: Cf. Fabo Lanuza, J. *Reflexión o diferencia. Un estudio sobre la cuestión "Hegel y el problema de la metafísica"*.

ES DE ESPERAR que en los próximos años el universo editorial hispanohablante vaya incorporando a su acervo los frutos del trabajo que el *Hegel-Archiv* de Buchum viene realizando durante décadas con la *Gesammelte Werke* [GW] de Hegel. El que la edición crítica de la *Ciencia de la lógica* de Hegel corra a cargo de un especialista en la materia como Félix Duque es una suerte que el investigador en lengua castellana no puede por menos que saludar con entusiasmo y agradecer. Adelantándose un año a la efeméride de su primer centenario, el primer volumen de este proyecto apareció en 2011 en la editorial Abada y recoge los dos libros de la “Lógica objetiva”: la “Doctrina del ser” de 1812 y la “Doctrina de la esencia” de 1813. La traducción de la “Lógica subjetiva” de 1816 (junto con los suplementos de la edición crítica) aparecía cuatro años después en la misma editorial, completando así la monumental edición de la denominada “Gran lógica” o “Lógica Núremberg”. El proyecto original prevé también la publicación de un tercer volumen inédito hasta la fecha, que recogerá la segunda edición de la “Doctrina del ser” de 1932 y la “Notas doctrinales” a la entera *Ciencia de la lógica* (de las que el autor espera que puedan servir “de eso que antaño se llamaba *Comentario per perpetuo* o *Vademecum*”²). De cumplirse, el investigador contaría con una “traducción integral y científicamente suficiente”³ de esta obra que permitiría profundizar, no sólo en el texto de Hegel (lo que no es poco), sino también en su evolución a lo largo de los veinte años que median entre las dos ediciones de la “Doctrina del ser”. La posibilidad de cotejar ambos textos permitirá comprender la evolución experimentada por la concepción hegeliana de la Lógica durante las etapas de Heidelberg y Berlín; asunto nada desdeñable, teniendo en cuenta que en esas etapas fueron redactadas las tres ediciones de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817, 27, 30), donde la Lógica experimenta modificaciones importantes que afectan tanto a su interna arquitectura como a su inserción en el conjunto del Sistema.

No es objeto de esta nota entrar a analizar estas modificaciones y su repercusión en la revisión de 1832. Confiamos a la erudición del traductor esta tarea que, a buen seguro, emprenderá con maestría en el tercer volumen de su proyecto. Entretanto, nos limitaremos a subrayar la importancia de que una edición como ésta vea la luz en el ámbito editorial hispanohablante, y de que lo haga de la mano de uno de los especialistas sobre idealismo alemán más reconocidos internacionalmente. La calidad de su trabajo se hace patente en la traducción de los dos volúmenes aparecidos a día de hoy, que actualizan y mejoran muchos aspectos de la que había sido la referencia principal hasta la fecha: la traducción de R. Mondolfo de 1956, que coteja las traducciones italianas de A. Moni y la francesa de V. Jankélévitch. La misma calidad se refleja en las amplias intro-

² Duque, F. (trad.), II, 9.

³ Duque, F. (trad.), I, 13.

ducciones que anteceden a las traducciones de los mencionados volúmenes. La primera se presenta como una contribución “a una lectura coherente actualizada y general de los grandes temas de la lógica hegeliana desde su acceso *liminar* en los prólogos de la obra respectivamente Núremberg y Berlín) y en el ‘Concepto previo’ de la *Enciclopedia* de 1827”. La segunda reconstruye con todo lujo de detalles (como sólo un experto conocedor de la edición crítica podía hacer) el complejo proceso de gestación de la *Ciencia de la lógica* desde las primeras lecciones de Hegel sobre la materia en Jena, ofreciendo todo un “cuadro realista” capaz de contrarrestar el tópico del “sistema cerrado” tan recurrente en el hegelianismo hasta bien entrados los años setenta del pasado siglo. Especial mención merece también el aparato crítico de notas, glosarios e índices, que permite al lector orientarse en el complejo texto de Hegel, y que son el resultado de una investigación concienzuda, minuciosa y madura.

En esta nota, me propongo analizar, comentar y discutir algunas opciones traductoras adoptadas por F. Duque en esta edición de la *Ciencia de la lógica*, ciertamente arriesgadas en algunos casos, pero que son el fruto maduro de una larga trayectoria intelectual (tal y como testimonia su aparición en trabajos anteriores⁴). Puntualmente, cotejaré estas opciones con las principales traducciones francesas, inglesas e italianas, así como con la traducción castellana de Mondolfo, no tanto para retomar su terminología, cuanto para valorar y calibrar mejor la de Duque, en la idea de que esta retrospectiva pudiera proporcionar, a la postre, claves interesantes para explorar otras posibilidades. Concretamente, consideraré las traducciones de los términos alemanes: “*Daseyn*”, “*Unwesen*”, “*Auslegung*” y “*ausgeführte [Zweck]*”. La primera pertenece a la “Doctrina del ser”, la segunda y la tercera flanquean la “Doctrina de la esencia”, y la tercera aparece en un lugar decisivo de la “Doctrina del concepto” (el final de la Teleología y el tránsito a la Idea). La siguiente tabla comparativa refleja la terminología que manejaremos:

	R. Mondolfo	F. Duque	Propuestas Alternativas
<i>Daseyn</i>	ser determinado, existencia	estar	ser-determinado
<i>bestimmtes Sein</i>	<i>id.</i>	ser determinado	ser determinado
<i>bestimmtes Daseyn</i>	<i>id.</i>	estar determinado	determinado ser-determinado (/definido/limitado)
<i>Unwesen</i>	no esencia	contraesencia, antiesencia	inesencia
<i>Auslegung</i>	exposición	exhibición	interpretación, exposición interpretativa

⁴ Cf. Bibliografía: Otras referencias.

	R. Mondolfo	F. Duque	Propuestas Alternativas
<i>Ausgeführte</i> <i>/erfüllte</i> <i>/realisierte [Zweck]</i>	[fin] realizado /realizado /realizado	[fin] cumplido /cumplido /realizado	[fin] ejecutado /cumplido /realizado
<i>Erfüllung</i>	acabamiento	llenado, plenificación	cumplimiento

La diseminación de esta terminología a lo largo de la tópica lógica hace que este comentario no pueda ofrecer una interpretación demasiado elaborada de un aspecto concreto de la obra. Considero que cierto esfuerzo hermenéutico resulta, sin embargo, insoslayable, dada la estrecha relación que tiene en Hegel el lenguaje con la forma de pensar. Para atender a esta peculiaridad, me limitaré a esbozar una interpretación del contexto inmediato en el que aparecen los términos a comentar, lo que me llevará a moverme abruptamente de un extremo a otro de la obra de Hegel sin atender a su coherencia interna y unidad de sentido. El resultado será un análisis dirigido a mostrar la plausibilidad de las opciones traductorales propuestas, pero que en ningún caso pretende ser una lectura o interpretación de la lógica hegeliana.

I. *DASEYN*

Empezaré comentando la traducción de “*Daseyn*” como “estar”, sobre la que Duque dispensa algunas aclaraciones en su estudio introductorio, y en el que reconoce abiertamente “el punto que más puede llamar la atención al lector de habla española”. Esta opción corrige las traducciones de Mondolfo como “ser determinado” o “existencia”⁵, las cuales merecen, a mi juicio, diferente consideración. Como no podía ser de otra manera, suscribo las razones de Duque para rechazar la traducción de “*Daseyn*” como “existencia”⁶, reservando la expresión para traducir la palabra de origen latino “*Existenz*”, que Hegel utiliza en la “Doctrina de la esencia”. Mejor consideración me merece, en cambio, la traducción de “*Daseyn*” como “ser determinado”, adoptada

⁵ Duque, F. (trad.), I, 141.

⁶ La opción de la reciente traducción inglesa de G. di Giovanni de mantener el término “existence” (83) para “*Daseyn*” y traducir “*Existenz*” por “*concrete existence*” (420) me parece desafortunada. En primer lugar, porque el término “existence” introduce un matiz de exterioridad inexistente en el término “*Daseyn*”. En segundo lugar, porque el adjetivo “concret” introduce un matiz de determinación y particularidad más apropiado al uso que Hegel hace del término “*Daseyn*” en la lógica de la cualidad que al que hace del término “*Existenz*”.

también por las primeras traducciones de A. Moni⁷ y W. H. Johnston⁸, pero que Duque rechaza en favor del término “estar” atendiendo a dos razones. La primera es que la opción de Mondolfo forzaría un pleonasma en la traducción de la expresión hegeliana “*bestimmtes Daseyn*”, que la coherencia terminológica obligaría a traducir como “ser determinado determinado”⁹ (o “determinado ser determinado”). La segunda tiene que ver con la incapacidad de esa opción traductora para preservar la diferencia con la expresión “*bestimmtes Seyn*”, cuya traducción más literal sería también “ser determinado”.

Antes de entrar a valorar las posibles alternativas, conviene tener en cuenta que se trata de problemas puramente estilísticos, cuya dimensión conviene calibrar adecuadamente en el marco de un texto filosófico como el que nos ocupa, antes de administrar remedios que podrían ser peores que la enfermedad misma. A este respecto, tampoco resulta ocioso apuntar que la expresión “*bestimmtes Daseyn*” no aparece más de cinco veces en la *Ciencia de la Lógica*¹⁰, mientras que la expresión “*bestimmtes Seyn*” aparece un total de once veces, con un significado, por lo demás, muy próximo (si no estrictamente sinónimo) al de la expresión “*Daseyn*”¹¹. Está claro que ello no nos dispensa de encontrar una traducción adecuada para estas expresiones, capaz de preservar en castellano los matices presentes en el texto original, pero nunca al precio de acabar sacrificando el contenido filosófico a la forma literaria; sobre todo en aquellos casos en los que ésta no tiene demasiada relación con la forma de pensar.

Atendiendo a este criterio, considero que el uso de la palabra “estar” no sólo proporciona un beneficio puramente estilístico, sino que tiene el inconveniente de borrar una resonancia terminológica presente en el texto de Hegel y que la traducción de Mondolfo permitía preservar en castellano. Me refero a la resonancia de la palabra “*Seyn*” que reverbera en la palabra “*Daseyn*”, y que deja entrever la conclusión del círculo dialéctico operado en este primer tramo de la “Doctrina del ser”, donde la categoría del “*Daseyn*” irrumpe como una nueva “inmediatez” y como un “primer retorno” del Ser a sí mismo. La traducción de esta expresión como “ser determinado” permite preservar esta resonancia, vertiendo con ello al castellano el carácter especulativo de la lengua alemana tan elogiado por Hegel, y que debe primar sobre otros aspectos puramente

⁷ Cf. Moni, A. (trad.), I, 107.

⁸ Cf. Johnston, W. H. (trad.), I, 121.

⁹ Duque, F. (trad.), I, 141.

¹⁰ Cf. GW 11, 46, 50, 61, 244, 316.

¹¹ Ello se colige con facilidad del uso del término en los pasajes que cito a continuación: “Das Denken oder Vorstellen, dem nur ein bestimmtes Sein, das Dasein, vorschwebt [...]” (*ibid.*, 48); “[...] in der erhellten Finsternis kann etwas unterschieden werden, weil erst das getrübtte Licht und die erhellte Finsternis den Unterschied an ihnen selbst haben und damit bestimmtes Sein, Daseyn sind” (*ibid.*, 50); cf. también: *ibid.*, 46.

estilísticos, pues es en ellos donde se pone verdaderamente a prueba la calidad de la traducción (y de nuestra propia lengua) para acoger y hacer transparente lo más peculiar de la escritura hegeliana.

Si, a pesar de todo, se deseara pulir el estilo de la traducción, siempre cabría recurrir a la expresión “ser-determinado” (con guión) para traducir la palabra “*Daseyn*” (dando a entender con ello que la expresión castellana traduce una sola palabra), reservando la grafía sin guión para la expresión “*bestimmtes Sein*”. Por lo que a los mencionados pleonasmos se refiere, también cabría evitarlos recurriendo a expresiones sinónimas de “ser determinado”, como “ser definido” o “ser limitado”. La primera opción parece acorde con el espíritu de la lengua alemana, teniendo en cuenta que “definición” se dice en alemán “*Begriffbestimmung*”, pero también al universo semántico y conceptual de la “Doctrina del ser”, donde la palabra “finitud” (*Endlichkeit*) aparece como una de las principales modulaciones categoriales del “*Daseyn*”. Lo mismo cabe decir de la segunda opción traductora, que resulta igualmente aceptable atendiendo a la categoría del “límite” (*Schranke*), la cual encuentra acomodo en el mismo universo semántico para referirse al lado negativo de la cualidad.

Todavía cabría cuestionar, sin embargo, si precisamente esta cercanía semántica no haría también de esta solución un remedio peor que la propia enfermedad, toda vez que sugiere conexiones con categorías que, aunque están ciertamente muy relacionadas con la “Doctrina del ser”, Hegel se esfuerza en separar. ¿Merece la pena diluir esta separación (que tanto cuesta detectar al lector en la gradación infinitesimal de la dialéctica del Ser) por simples cuestiones estilísticas, sobre todo cuando la ganancia es tan poca en este terreno? En lo que al estilo concierne, lo cierto es que expresiones como “determinado ser delimitado” o “determinado ser definido” no son (en cuanto al contenido) menos redundantes que las que Duque quiere evitar. Pero ¿acaso no lo es también la propia expresión alemana “*bestimmtes Daseyn*”?

Sea como fuere, lo primordial en la traducción debe ser preservar el significado de la palabra “*Daseyn*” en una constelación cercana al campo semántico de la determinación y de la cualidad¹², sin recurrir a palabras susceptibles de

¹² No hay que olvidar que la palabra en cuestión aparece en un apartado que lleva por título “*Bestimmtheit (Qualität)*” (cf. *ibid.*, 43). Tampoco resulta casual que sea precisamente en la categoría del *Daseyn* donde aparece la *Anmerkung* hegeliana a la célebre tesis de Spinoza “*Omnis determinatio est negatio*” (*ibid.*, 76). *Determinatio* aparece ahí como una designación equivalente para *Daseyn*, y su traducción podría ser “determinación” (*Bestimmung*). El que Hegel no la utilice aquí se debe seguramente a que es una palabra demasiado general para designar una categoría concreta de la *Lógica*. Igualmente significativo es que hable de “*Denkbestimmungen*” en general y que esta terminología aparezca fundamentalmente en lugares como prólogos, introducciones y conclusiones. En el cuerpo propiamente dicho del texto, la palabra “*Bestimmung*” aparece como sustrato léxico de expresiones complejas como son: “*Wechselbestimmung*”, “*Zahlbestimmungen*”, “*Gradbestimmung*”, etc.

añadir connotaciones espurias a esta esfera, como en cierta manera haría a mi entender la palabra “estar”, ciertamente cercana al campo semántico de la cualidad (pues, como el propio Duque señala¹³, tiene la significación de “estar ‘marcado’, determinado o definido de tal forma o de otra”¹⁴), pero que acarrea un fuerte matiz accidental y contingente, propio de los estados transitorios (“estoy enfadado”, “estoy enfermo”, etc.), cuando no también de localización espacial (“estoy en casa”, “estoy en Madrid”, etc.), que no acaba de encajar en este lugar de la Lógica¹⁵, tal y como el propio Hegel se esfuerza en precisar¹⁶. Si bien esta connotación espacial parece adecuarse de entrada al significado del adverbio alemán “*da*”, ésta no resulta pertinente en el marco de la “Cualidad”, donde lo que importa es el carácter de la cualidad como tal. Parece claro que, en este contexto, la partícula “*da*” no puede referirse a ninguna localización espacial, sino al límite *inherente* a la determinación misma que es, necesariamente, determinada *en cuanto tal, en cuanto a su ser*, o lo que es lo mismo, “ser-determinado”.

Esta traducción sigue siendo, por tanto, la más adecuada, toda vez que “ser” denota “esencia”, mientras que “estar” denota más bien “estado”. *Mutatis mutandis*, cabría decir que la palabra “ser” denota “permanencia”, mientras que la de “estar” se aproxima más a la idea de “devenir”. Tampoco ello resulta trivial en un marco como el de la *Ciencia de la Lógica*, donde “*Werden*” es el nombre de la categoría que antecede a la categoría del *Daseyn*. Conviene recordar que esta categoría irrumpe en el texto de Hegel como la asunción¹⁷ de la categoría del *Werden*, y que esa superación acontece como la *pacificación* del continuo paso del ser a la nada y de la nada al ser que tenía lugar en ella; ambos momentos se detienen (y, por así decir, *reposan y permanecen*¹⁸) en la categoría de *Daseyn*, donde reaparecen complementándose bajo la forma de lo positivo y lo negativo del “ser-determinado” o “determinación”: como “determinación” propiamente dicha y “negación” (“toda determinación es negación”), o como “realidad” (*realitas*) y “límite”.

¹³ Cf. Duque, F. (trad.), I, 141.

¹⁴ *Id.*

¹⁵ La misma observación resulta, a mi juicio, extensible a la opción traductora de P. Giuspoli, que traduce “*Daseyn*” como “*esserci*” (80).

¹⁶ *GW* 11, 59: “Es ist nicht bloßes Sein, sondern Dasein; etymologisch genommen: Sein an einem gewissen Orte; aber die Raumvorstellung gehört nicht hierher. Dasein ist, nach seinem Werden, überhaupt *Sein* mit einem *Nichtsein*, so daß dies Nichtsein in einfache Einheit mit dem Sein aufgenommen ist. Das *Nichtsein* so in das Sein aufgenommen, daß das konkrete Ganze in der Form des Seins, der Unmittelbarkeit ist, macht die *Bestimmtheit* als solche aus.”

¹⁷ Mantengo la afortunada traducción de Duque para la palabra “*Aufhebung*”.

¹⁸ *Ibid.*, 57: “Dies Resultat ist das Verschwundensein, aber nicht als *Nichts*; so wäre es nur ein Rückfall in die eine der schon aufgehobenen Bestimmungen, nicht Resultat des Nichts *und des Seins*. Es ist die zur ruhigen Einfachheit gewordene Einheit des Seins und Nichts. Die ruhige Einfachheit aber ist *Sein*, jedoch ebenso nicht mehr für sich, sondern als Bestimmung des Ganzen”.

2. UNWESSEN

Especial dificultad ofrece también la traducción del término “*Unwesen*”, que aparece puntualmente en un lugar crucial de la “Lógica objetiva”: el tránsito de la esfera del Ser a la esfera de la Esencia. Se trata de un tránsito complejo, que se prolonga a lo largo de las primeras categorías de esta esfera¹⁹. No puedo detenerme aquí en explicar el significado de esta progresión y su encaje en el conjunto de la “Lógica objetiva”. Me limitaré a señalar que ésta transcurre a lo largo de una doble línea argumentativa que, en ocasiones, se superpone en el complejo texto de Hegel y que atiende al doble significado de la *Aufhebung* como “suprimir-cancelar” y “conservar-elevar”.

La primera línea argumentativa expone la progresiva supresión del Ser como esfera independiente, mediante su asunción en la interioridad de la Esencia, en la que el Ser queda relegado al nivel de lo puramente nulo e inessential; este “Ser asumido” es lo que Hegel llama “*Unwesen*”²⁰. La segunda línea expone la conservación del Ser previamente asumido en el interior de la esencia (*im Wesen*), como “resto” (*Rest*) del Ser en esa esfera, y responde a lo que Hegel llama “apariencia” (*Schein*). El mismo doble proceso reaparece en el seno de esa misma categoría, que es caracterizada por Hegel como “resto” del Ser en la Esencia, pero también como “lo inmediato nulo en sí y por sí [das *an und für sich* nichtige Unmittelbare]”²¹.

Pues bien: esta “nulidad inmediata” se identifica con lo que en la categoría anterior Hegel había llamado “*Unwesen*”, término que podría ser traducido sin mayor problema como “lo inessential”, de no ser por la conveniencia de reservar esa palabra para la categoría previa que Hegel denomina “*das Unwesentliche*”. Esto es, en efecto, lo que hacen tanto Mondolfo como Duque, que se ven obligados a buscar una traducción alternativa para el término “*Unwesen*”: mientras Mondolfo opta por la traducción (más literal) de “no esencia”, Duque propone el neologismo de “antiesencia”²². Pretende matizar con ello el neologismo sinónimo de “contra-esencia”, propuesto por él con anterioridad²³, a fin

¹⁹ A lo largo del tramo que va hasta la categoría de la “reflexión”, y quizá incluso (según el criterio que se adopte) hasta las “determinaciones de reflexión”. Cf. Fabo Lanuza, J., *op. cit.*, 233-92.

²⁰ *GW* 11, 245-6 / (II), 17 (Mondolfo) / (I), 442-3 (Duque): “Das Wesen aber ist die absolute Negativität des Seins; es ist das Sein selbst, aber nicht nur als ein *Anderes* bestimmt, sondern das Sein, das sich sowohl als unmittelbares Sein wie auch als unmittelbare Negation, als Negation, die mit einem *Andersein* behaftet ist, aufgehoben hat. Das Sein oder Dasein hat sich somit nicht als *Anderes*, denn das Wesen ist, erhalten, und das noch vom Wesen unterschiedene Unmittelbare ist nicht bloß ein unwesentliches Dasein, sondern das *an und für sich* nichtige Unmittelbare; es ist nur ein *Unwesen*, der *Schein*.”

²¹ *Id.*

²² Cf. Duque, F. (trad.), I, nota 7.

²³ Cf. Duque, F., *Historia de la filosofía moderna*, 639.

de evitar la superposición con el prefijo alemán “*gegen-*”, cuya traducción más literal en castellano es justamente “contra-”. El problema de ambas opciones es, sin embargo, su connotación excesivamente positiva y combativa, incapaz de reflejar el significado negativo del prefijo alemán “*un-*”, y que es justamente lo que Hegel quiere evitar mediante el uso del término “*Unwesen*”.

La mencionada connotación positiva de contraposición e independencia frente a la Esencia se ajustaría mejor a la primera categoría de la Esencia, a la que Hegel confiere una formulación antinómica: “*Das wesentliche und das Unwesentliche*”²⁴. La presencia de esta antinomia se debe a que en ella todavía no se ha consumado el proceso de interiorización del Ser en la Esencia, con lo que éste permanece todavía contrapuesto a ella. La contraposición entre las esferas del Ser (“lo esencial”) y la Esencia (“lo inesencial”) perseverará hasta que no se consume el tránsito a la apariencia (*Schein*)²⁵, cuyo umbral es precisamente el término “*Unwesen*”: éste aparece al final de la dialéctica de lo esencial y lo inesencial precisamente para caracterizar -el punto de llegada del proceso de asunción del Ser en la nueva esfera de la Esencia, donde será preservado como lo negativo. La traducción literal de Mondolfo como “no-esencia” (que reproduce la traducción italiana de A. Moni²⁶ y es secundada por la traducción inglesa de G. di Giovanni²⁷) tiene la virtud de preservar este carácter negativo del Ser asumido y superado.

A falta de un término castellano más adecuado, cabría considerar también neologismos como “inesencia” o “desesencia”, cuyos prefijos reflejan también el carácter negativo de la partícula alemana “*un-*”. Concretamente, el término “inesencia” tiene la ventaja de ser el sustantivo correspondiente al adjetivo (sustantivado) de “(lo) inesencial”, lo que permite verter al castellano el juego de palabras “*unwesentlich*” - “*Unwesen*” y apreciar así en nuestra lengua las sutiles modulaciones terminológicas empleadas por Hegel para expresar la continuidad del tránsito dialéctico a la apariencia. Sin embargo, Duque ha rechazado esta opción traductora, considerando que “traducir aquí ‘inesencia’ sería tan literal como ininteligible en español”²⁸. Personalmente, considero que, como todo neologismo, la palabra resulta artificiosa, forzada y poco elegante en castellano, mas no ininteligible. Buen indicio de ello es que la longeva traducción inglesa W. H. Johnston utiliza el término inglés equivalente de “*unessence*”²⁹ para traducir esta expresión.

²⁴ *GW* 11, 245.

²⁵ *Ibid.*, 244: “Das Wesen aus dem Sein herkommend scheint demselben gegenüberzustehen; dies unmittelbare Sein ist *zunächst* das *Unwesentliche*. Allein es ist *zweitens* mehr als nur unwesentliches, es ist wesenloses Sein, es ist *Schein*.”

²⁶ Moni, A. (trad.), II, 12.

²⁷ Giovanni, G. (trad.), 342.

²⁸ *Cf. sup.* nota 22.

²⁹ Johnston, W. H. (trad.), II, 21.

3. AUSLEGUNG

El término “*Auslegung*” aparece al final de la “Lógica objetiva” como parte del sintagma “*Auslegung des Absoluten*”. Como la mayoría de las traducciones extranjeras, Mondolfo lo traduce por “exposición”³⁰, desdibujando con ello la diferencia con el concepto hegeliano de “*Darstellung*”, para cuya traducción recurre también al mismo término. Para recuperar esta diferencia, Duque propone traducir “*Auslegung*” como “exhibición”. Las inevitables resonancias con la “*exhibitio*” kantiana y la *omimoda determinatio* escolástico-leibniziana que arrastra este término (y de las que el traductor es, por supuesto, plenamente consciente)³¹ resultan, sin embargo, a mi juicio, inapropiadas en el contexto de la Esencia, cuyo desdoblamiento estructural impide hacer una “exhibición” propiamente dicha de lo Absoluto, y donde de lo que se trata para Hegel es justamente de mostrar esta imposibilidad.

Atendiendo a este hecho, me parece más apropiada la traducción (más literal) de “interpretación”, que el propio Duque reseña en una nota a pie, si bien sólo para rechazarla a causa de su connotación subjetiva³². Considero, sin embargo, que esta connotación subjetiva (propia de la subjetividad abstracta todavía contrapuesta a la objetividad) no resulta del todo inadecuada en una esfera como la de la Esencia, en la que lo lógico todavía no ha conseguido abandonar la dualidad de lo objetivo y lo subjetivo, siendo ésta la razón de que no pueda alcanzar la mencionada exhibición.

Lo que en su lugar viene a primer plano en las últimas páginas de la Esencia es el contramovimiento de la “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*), en el que se superponen dos exposiciones equivalentes o indiferentes (*gleichgültig*) de lo Absoluto, o lo que es lo mismo: dos “interpretaciones” de lo Absoluto cuya referencia unitaria permanece todavía oculta en el fondo fotóforo (*lichtscheues*) de la Esencia. Nada más alejado, por tanto, de la singularidad del Concepto, en la que convergen y se unifican los momentos de la particularidad y la universalidad, y en la que cabe empezar a reconocer la verdadera exhibición de lo Absoluto que alcanzará pleno cumplimiento en la Idea absoluta.

El desdoblamiento de la *Auslegung* debe ser considerado como el punto de llegada más acabado del desdoblamiento de la Esencia. Éste se configura en las “determinaciones de reflexión” (cada una de las cuales contiene el todo

³⁰ Mondolfo, R. (trad.), I, 189.

³¹ Duque, F., *La especulación de la indigencia*, 26.

³² Duque, F. (trad.), I, nota 231: “*Auslegung* (desde una posición teórica subjetiva, significa también ‘exégesis’, ‘interpretación’. Representativamente hablando, aquí se pide que lo absoluto haga la exégesis de sí mismo, que ponga en claro lo que él es).”

de la reflexión) y resulta visible en la división general de la Esencia: en la dualidad de la Esencia (la “reflexión en sí misma”) y de la Existencia (la “reflexión fuera de sí”), cuya función no es otra que la de asumir en el interior de esta esfera la relación entre las dos esferas de la “Lógica objetiva, donde reaparecen bajo la forma de un doble proceso: como interiorización del Ser en la Esencia y como exteriorización de la Esencia en la Existencia. Ambos procesos deben ser considerados como aspectos complementarios de un mismo contenido absoluto que pugna por emerger en la Esencia, pero que todavía no logra hacerlo plenamente en ella, donde permanece todavía oculto como el secreto gozne de ese contra-movimiento.

Para Hegel no basta simplemente con pensar *el contenido* absoluto, todavía es preciso pensarlo *absolutamente*, vale decir: *de forma* absoluta. Una exigencia como ésta es la que inspira la autocomprensión de su idealismo absoluto como superación de los idealismos subjetivo y objetivo de Fichte y Schelling. En tanto que idealistas, ambas filosofías alcanzan a pensar el contenido absoluto, mas no a pensarlo de forma absoluta (vale decir: especulativamente). Como no podía ser de otra manera, ello requiere de la superación de ese régimen de dualidades característico de la “Lógica objetiva”. Si la dialéctica de la Esencia permite pensar la copertenencia de sus momentos contrapuestos (mostrando cómo cada uno de ellos contiene en sí mismo la totalidad), ello es sólo desde el punto de vista del contenido. Por lo que a la forma respecta, la estructura espejada de la Esencia permanece *en la indiferencia (Gleichgültigkeit) y el desdoblamiento (Verdoppelung) característico de esta esfera.*

Ello vale incluso para la realidad efectiva, donde Hegel parece pensar no sólo la reciprocidad entre los momentos contrapuestos de la Esencia, sino también la unidad de los diferentes *modos* de pensar esa unidad; no es de extrañar, por tanto, que la última sección de la Esencia se corresponda con lo que tradicionalmente era denominado “lógica modal”, y que uno de sus interlocutores privilegiados sea precisamente B. Spinoza: también para él se trataba, en efecto, de pensar la unidad de los modos en la unidad de una misma sustancia absoluta. Al igual que la sustancia spinoziana, lo Absoluto es pensado aquí como el punto de inherencia de los modos, como aquello que los hace ser modos *de lo mismo*. La realidad efectiva introduce con ello una identidad, que supera por primera vez el estrato de la igualdad y de la indiferencia propias de la Esencia, y que debe ser considerada como una primera aparición de lo Absoluto en el orden categorial. Esta es la razón de que el capítulo primero de la realidad efectiva lleve por título “Das Absolute”, y que dicho capítulo plantee el problema de la “*Auslegung des Absoluten*”:

En la medida en que ese negar y este poner pertenecen a la reflexión externa, ello es entonces una dialéctica formal asistemática, que a poca costa echa mano aquí y allá de determinaciones varias, y de igual manera hace ver a poca costa, de un lado, su finitud y mera relatividad, y de otro lado, al ser avistado por ella lo absoluto como la totalidad, enuncia también de él la inhesión de todas las determinaciones, sin poder elevar estas posiciones y esas negaciones a una unidad de verdad. Pero lo que lo absoluto sea es algo que debe venir expuesto [dargestellt werden]; sólo que este exponer [Darstellen] no puede ser un determinar ni reflexión externa, por cuyo medio vinieran a darse determinaciones del mismo, sino una *exhibición* [Auslegung], y además la *propia* exhibición [Auslegung] de lo absoluto, sólo un acto de mostrar [Zeigen] aquello que él es³³.

Que la palabra “*Auslegung*” sea contrapuesta en este pasaje a la “reflexión extrínseca” da una idea de lo alejado que está el término de una “*ex*-posición”, y de lo inadecuada que resulta, por tanto, la traducción del Mondolfo. A diferencia de la exposición (*Darstellung*), en la que el contenido es puesto *fuera* (*ex*-puesto), la *Auslegung* parece apuntar hacia una suerte de manifestación de la cosa misma; si bien todavía no a la verdadera automanifestación de la cosa misma a *partir de sí misma*. Una automanifestación como ésta es algo que no puede tener lugar plenamente en el marco de la Esencia, sino solamente en el del Concepto, donde la exposición adopta la forma propiamente especulativa del (auto-)despliegue inmanente (*Entwicklung*). Esta limitación de la Esencia es lo que Hegel da a pensar mediante el uso de la palabra “*Zeigen*” (“indicar”, “mostrar”): lo Absoluto no llega a manifestarse él mismo en las dualidades de la Esencia, pero puede ser señalado como algo que subyace a ellas y sin lo cual no podrían ser consideradas manifestaciones *de lo mismo*. De ahí que la palabra escogida por Hegel para designar este modo de aparición de lo Absoluto no sea “*Entwicklung*”, sino precisamente “*Auslegung*”, que propongo traducir por “interpretación”³⁴, o también por “exposición interpretativa”, teniendo en cuenta la generalidad con la que Hegel utiliza el término “*Darstellung*”³⁵. Las razones que subyacen a esta opción traductora nos obligan a extendernos algo más en estas explicaciones sobre el tramo final de la Esencia y el tránsito al Concepto.

³³ *GW* 11, 370 / 189 (Mondolfo) / I, 592 (Duque).

³⁴ Secundamos en este punto la traducción francesa de V. Jankélévitch, que traduce el término “*Auslegung*” por “*interprétation*” (II, 83).

³⁵ La traducción más literal de este término es la palabra latina “exposición”. Esta palabra introduce una connotación de exterioridad que se ajusta muy bien al carácter de la Esencia, más no al del Concepto. El problema es que Hegel utiliza la palabra “*Darstellung*” también en esa esfera, lo que da una idea de la generalidad con la que utiliza el término. Nada impide, por tanto, modular el significado general de la palabra mediante el uso de adjetivos, como proponemos en el caso de la expresión “exposición interpretativa”.

Empezaremos señalando que la palabra “interpretación” alude, en general, a un *determinado* punto de vista sobre algo y, por tanto a una manera *limitada* de ver o entender su significado; toda interpretación se efectúa desde un determinado ángulo que no agota el significado de lo interpretado y que admite, por tanto, otras interpretaciones complementarias de dicho significado. Lo interesante de la palabra en cuestión es que (al igual que la *Auslegung* de la Esencia) preserva intacta la referencia unitaria del contenido de referencia (y, con ello, su carácter absoluto), pero sólo a condición de mantenerlo oculto, como algo que no emerge a la luz en la pluralidad de las interpretaciones; todas las interpretaciones revelan aspectos de lo mismo, pese a que ese “lo mismo” no emerge como tal en ninguna de ellas. Esto es justamente lo que ocurre con la sustancia de Spinoza, que permanece oculta bajo la superficie de sus modos, y a la que no por casualidad Hegel dedica la *Anmerkung* correspondiente al apartado de la “Realidad efectiva” donde desarrolla la cuestión de la *Auslegung*³⁶.

Al igual que la sustancia, lo Absoluto no puede permanecer escindido en su manifestación (debe ser sí mismo incluso en lo otro de sí mismo). De ahí que dicha manifestación sólo pueda tener lugar en un singular, y que la palabra “exhibición” parezca de entrada adecuada a lo Absoluto hegeliano. El problema es que lo singular permanece todavía oculto tras las dualidades de la Esencia, incluso en el capítulo final de la misma (la “Realidad efectiva”), donde de lo que se trata es, ciertamente, de pensar la unidad del Ser y la Esencia, pero sólo en la forma limitada de esa esfera, irremediabilmente escindida por la doble interpretación que admite esa relación, y a la que nos hemos referido como *interiorización* del Ser en el abismo de la Esencia y *exteriorización* de la Esencia en la superficie la Existencia.

El resultado es una doble manifestación en la que lo Absoluto aparece escindido en la dualidad de sus modos (o interpretaciones), y cuya unidad (singularidad) sólo puede ser mostrada o indicada como su referente oculto: como algo en relación a lo cual ambas son, ciertamente, interpretaciones *de lo mismo* (modos *de la misma Sustancia*), mas no como un referente unitario que se manifestara y, por así decir, se “exhibiera” como tal a través de esos modos, lo que requeriría la elevación de la sustancia al sujeto, y sólo puede tener lugar en la “Lógica subjetiva”. Lo decisivo en el desenlace final de la “Lógica objetiva” reside en dilucidar si la opacidad de este referente común nos sitúa ante una suerte de exposición unitaria (aunque oscura) de la Esencia que refrendaría, a la postre, la traducción de “*Auslegung*” por “exposición”, o resulta más bien incompatible con toda idea de unidad, abocándonos a la dualidad de las “interpretaciones” y, de este modo, a una manifestación que en modo alguno puede ser Absoluta. Lo primero *parece*

³⁶ GW 11, 376 y ss.

colegirse del hecho de que Hegel presente la Realidad efectiva como la “totalidad de lo interior y lo exterior” y la “identidad de lo interno y lo externo”:

Pero lo absoluto mismo es la *identidad absoluta*; eso es su *determinación*, mientras que toda la multiforme variedad del mundo que es en sí y del mundo fenoménico, o de la totalidad interior y exterior, está asumida [aufgehoben] dentro de él. Dentro de él mismo no hay ningún *devenir*, pues él no es el ser, ni tampoco el determinar *reflexionante* de sí; pues él no es la esencia, sólo en sí determinante de sí, ni tampoco un acto de *externalizarse* [*ein Sich-Äußern*]; pues él se da como la identidad de lo interno y lo externo³⁷.

Pero esta “totalidad de lo interior y lo exterior” no parece poder erigirse en verdadera identidad (o identidad absoluta) mientras ambos momentos se mantengan en ella como dos maneras de pensar la totalidad de la Esencia. En tanto que momentos de la realidad efectiva, Ser y Esencia aparecen, por lo pronto, como *dos maneras* complementarias de suturar el desgarramiento de su propia esfera. Su complementariedad supera la contraposición de la apariencia y la esencia que regía las primeras categorías de la Esencia, pero sólo al precio de caer en indiferencia (*Gleichgültigkeit*) característica de esta esfera, y cuya máxima expresión es el elenco de relaciones simétricas (o “relaciones recíprocas”) que Hegel estudia en la “Realidad efectiva”. Según este esquema, *la misma* relación (de exteriorización) que lleva a la exterioridad del Ser a plegarse sobre sí misma para generar la interioridad de la Esencia, lleva también a esta interioridad a vaciarse y desfondarse en la exterioridad de la Existencia. Ambas maneras de pensar la unidad de la Esencia (como relación de lo interior y lo exterior) pertenecen a la Esencia y expresan la verdad de la Esencia como desdoblamiento. Pero el desdoblamiento que desde el punto de vista de la Esencia se presenta como lo más elevado, aparece desde el punto de vista superior del Concepto como una “doble apariencia” (*Doppelschein*) y, por tanto, como una manera limitada y unilateral de pensar la unidad absoluta:

Esa determinidad es, en efecto, en cuanto que está en el concepto, la reflexión total, la *doble apariencia* [*Doppelschein*]: de una parte, apariencia *hacia afuera*, la reflexión en otro; de otra, apariencia *hacia dentro*, la reflexión en sí³⁸.

³⁷ *Ibid.*, 371 / II, 190 (Mondolfo) / I, 594 (Duque): “Aber das Absolute selbst ist die *absolute Identität*; dies ist seine *Bestimmung*, indem alle Mannigfaltigkeit der an sich seienden und der erscheinenden ‘Welt oder der innerlichen und äußerlichen Totalität in ihm aufgehoben ist. In ihm selbst ist kein *Werden*, denn es ist nicht das Sein, noch ist es das sich *reflektierende* Bestimmen; denn es ist nicht das sich nur in sich bestimmende Wesen; es ist auch nicht *ein Sich-Äußern*, denn es ist als die Identität des Inneren und Äußeren.”

³⁸ *Ibid.*, 35 / II, 282 (Mondolfo) / II, 155 (Duque).

El fragmento de la cita se refiere a la unidad de lo universal y lo particular en el Concepto, pero sólo en la medida en que éste no es pensado todavía bajo la unidad (la “exhibición” propiamente dicha) de lo singular. La misma doble apariencia caracteriza por tanto a la unidad de lo externo y lo interno propia de la “realidad efectiva”, que todavía no ha alcanzado dicha unidad. Ésta permanecerá sumida en la noche de la sustancia mientras sea pensada en el marco de la lógica modal. No es de extrañar que la crítica de la sustancia spinoziana presida el tránsito al Concepto, y que la crítica de la “cosa en sí” kantiana aparezca también en las mismas páginas. Ambos conceptos se refieren a un Absoluto en negativo, que se limita a ser la referencia común de los modos (Hegel llega a hablar de la “*negative Auslegung des Absoluten*”³⁹). Por cuanto que permanece supeditada a sus modos, la unidad de la “realidad efectiva” no es más que la ciega necesidad de la Esencia que aborrece la luz (*lichtscheues Wesen*) y que los vincula sin saber cómo ni por qué.

Se colige de ahí que *lo que propiamente aparece, se revela y accede a la plena manifestación no es la Esencia* (como repiten las lecturas postmetafísicas de Hegel en su intento de minimizar la relevancia de la “Lógica subjetiva”, en la que creen reconocer un desenlace dogmático y mistificador de la lógica hegeliana), *sino el Concepto*. Lo que aparece en la *Erscheinung* de la Esencia no es lo Absoluto, sino únicamente una modalidad de la Esencia: la Esencia que es sólo “reflexión en sí misma”, y que todavía debe emerger a la superficie sin espesor de la existencia. Hegel declara que la Esencia *debe (muss)* aparecer, pero mientras que su *Auslegung* se limite a mostrar sus modos de aparición será preciso concluir que, aunque debe, la Esencia *no puede* aparecer; no al menos completamente y sin resto (vale decir: absolutamente). Así como el Ser no puede ser asimilado sin resto en la interioridad de la Esencia, así tampoco la Esencia puede emerger completamente a la superficie de la Existencia, no pudiendo evitar derivar en el contramovimiento o el contragolpe (*Gegenstoss*) de la “realidad efectiva”. La emergencia de la Esencia deja siempre un trasfondo no asimilado, un excedente inexpressado que permanece, como un punto ciego, instalado en el oscuro gozne de su doble hélice reflexiva. Ese punto ciego y fotóforo es lo que se interpone en la “exhibición absoluta” de la Esencia, abocándola al desdoblamiento y a la doble interpretación (*Auslegung*) de sus modos.

4. AUSGEFÜHRTE/ERFÜLLTE/REALISIERTE [ZWECK]

El adjetivo “*asgeführte*” es utilizado por Hegel en el apartado de la “Lógica subjetiva” titulado “Teleología”, como adjetivo del sustantivo “*Zweck*”, para

³⁹ *Ibid.*, 371 / II, 191 (Mondolfo) / I, 594 (Duque).

expresar lo que Hegel denomina “la objetividad del fin mismo”⁴⁰, “su retorno objetivo a sí”⁴¹. La expresión “[der] *ausgeführte Zweck*” (que da título al tercer apartado de la Teleología) es traducida por Mondolfo como “fin realizado”, mientras que Duque la traduce como “fin cumplido”. El principal problema de ambas traducciones es que ignoran el matiz introducido por Hegel mediante el uso del adjetivo “*erfüllte*”⁴² en el mismo apartado, así como del adjetivo “*realisierte*” en el tránsito a la Idea inmediata.

La opción traductora de Duque resulta especialmente problemática por lo que al primer matiz respecta, ya que asigna a la expresión “*ausgeführte Zweck*” la palabra más adecuada para traducir la expresión “*erfüllte Zweck*”. Menos problemática parece resultar a este respecto, en cambio, la traducción de Mondolfo, que podría mantenerse para la palabra “*ausgeführte*”, pero sólo a condición de adoptar la opción de Duque para traducir “*erfüllte*”. Ahora bien: tampoco esta opción estaría exenta de inconvenientes, si tenemos en cuenta que la expresión “fin realizado” es la más adecuada para traducir la expresión “*realisierte Zweck*”, que Hegel utilizará un poco más adelante, en la esfera de la Idea.

Para salvar estos matices terminológicos, propongo la traducción más literal de “fin ejecutado” (“*ausführen*” significa, ciertamente, “llevar a cabo”, “acometer”, “ejecutar”) para la primera expresión, reservando para la segunda (“*erfüllte Zweck*”) la traducción de “fin cumplido”⁴³. Pretendemos preservar así un importante matiz presente en el tramo final de la Teleología, pero que ha pasado generalmente desapercibido para traductores e intérpretes: la diferencia entre el fin que se ejecuta *con* el medio (y que preserva por tanto el medio exterior como momento independiente del Concepto) y la del fin que se cumple *en* el medio (*sin* la concurrencia de un medio exterior).

No es en modo alguno casual que el término “*erfüllen*” aparezca por primera vez en un lugar donde Hegel habla del desgaste y la supresión del

⁴⁰ *GW* 12, 165.

⁴¹ *Id.*

⁴² *Ibid.* 171 / II, 469 (Mondolfo) / II, 309 (Duque): “Diese Reflexion aber, daß der Zweck in dem Mittel erreicht und im erfüllten Zwecke das Mittel und die Vermittlung erhalten ist, ist das letzte Resultat der äußerlichen Zweckbeziehung, worin sie selbst sich aufgehoben und das sie als ihre Wahrheit dargestellt hat.”

⁴³ Nos aproximamos así a las traducciones inglesas de Johnston y di Giovanni, que demuestran ser más sensibles a esta distinción, al traducir la expresión “*erfüllte Zweck*” por “*fulfilled end*” (II, 394) o “*fulfilled purpose*” (669). El problema de estas traducciones es que no reflejan la diferencia entre “*ausgeführte*” y “*realisierte Zweck*”, al traducir indiferentemente ambas expresiones como “*realiced end*” o “*realiced purpose*”. Lo mismo cabe decir de la traducción de Labarrière y Jaczyk, que traduce la primera expresión como “*fin remplie*” (III, 402), pero mantiene la traducción del “*fin réalisé*” para las dos últimas.

medio de la relación teleológica⁴⁴, pues lo que en esta supresión se anticipa de alguna manera es el cumplimiento del fin, que requiere la desaparición del medio *como algo externo e independiente*. Lo mismo cabe decir del objeto, mientras se limite a ser algo contrapuesto al sujeto y no desempeñe otra función que la de mero medio para la satisfacción del fin exterior a él⁴⁵. En tanto que retorno del fin a sí mismo, el cumplimiento del fin requiere de la superación de toda exterioridad (tanto del medio, como del objeto), lo cual sólo puede tener lugar mediante su propia realización u objetivación. Sólo a esta realización del fin *en el objeto* cabe denominar, conforme a la terminología hegeliana, “fin cumplido” (*erfüllte*)⁴⁶; mientras el fin precise de medios externos (o tome al objeto como un mero medio externo), el fin será, ciertamente, “ejecutado” (*ausgeführte*) (a través de esos medios), mas no propiamente “cumplido”⁴⁷.

⁴⁴ *GW*12, 168-9 / II, 465 (Mondolfo) / II, 306 (Duque): “Was zur Ausführung eines Zwecks gebraucht und wesentlich als Mittel genommen werden soll, ist Mittel, nach seiner Bestimmung aufgerieben zu werden. Aber auch das Objekt, das den ausgeführten Zweck enthalten und sich als dessen Objektivität darstellen soll, ist vergänglich; es erfüllt seinen Zweck ebenfalls nicht durch ein ruhiges, sich selbst erhaltendes Dasein, sondern nur insofern es aufgerieben wird, denn nur insofern entspricht es der Einheit des Begriffs, indem sich seine Äußerlichkeit, d. i. seine Objektivität in derselben aufhebt. Ein Haus, eine Uhr können als die Zwecke erscheinen gegen die zu ihrer Hervorbringung gebrauchten Werkzeuge; aber die Steine, Balken, oder Räder, Achsen usf., welche die Wirklichkeit des Zweckes ausmachen, erfüllen ihn nur durch den Druck, den sie erleiden, durch die chemischen Prozesse, denen sie mit Luft, Licht, Wasser preisgegeben sind und die sie dem Menschen abnehmen durch ihre Reibung usf. Sie erfüllen also ihre Bestimmung nur durch ihren Gebrauch und Abnutzung und entsprechen nur durch ihre Negation dem, was sie sein sollen. Sie sind nicht positiv mit dem Zwecke vereinigt, weil sie die Selbstbestimmung nur äußerlich an ihnen haben, und sind nur relative Zwecke oder wesentlich auch nur Mittel.”

⁴⁵ *Ibid.*, 165: “Insofern die Tätigkeit wieder bloß darin bestünde, die unmittelbare Objektivität zu bestimmen, so würde das Produkt wieder nur ein Mittel sein und so fort ins Unendliche; es käme nur ein zweckmäßiges Mittel heraus, aber nicht die Objektivität des Zweckes selbst. Der in seinem Mittel tätige Zweck muß daher nicht *als ein* aber nicht die *Äußerliches* das unmittelbare Objekt bestimmen, somit dieses durch sich selbst zur Einheit des Begriffes zusammengehen; oder jene äußerliche Tätigkeit des Zwecks durch sein Mittel muß sich *als Vermittlung* bestimmen und selbst aufheben.”

⁴⁶ El adjetivo aparece aquí utilizado en el mismo sentido que en la expresión “*erfüllte Kopula*”, utilizada por Hegel para referirse a la unificación de los extremos del sujeto y el predicado, contrapuesto en la forma del juicio, pero unificados gracias al silogismo en la unidad del concepto (*ibid.*, 88 / II, 355 (Mondolfo) / II, 215 (Duque)); y también que en la expresión “*erfülltes Sein*”, que el filósofo utiliza para referirse a la “totalidad intensiva” del método (*ibid.*, 252 / II, 582 (Mondolfo) / II, 403 (Duque)).

⁴⁷ Especialmente significativo en este sentido resulta el hecho de que el verbo alemán “*erfüllen*” no se utilice tanto en relación con fines (que requieren de medios para su cumplimiento), cuanto para deseos, cuya relación el objeto es más inmediata; se dice, en efecto, “*ein Wunsch erfüllen*” y no “*ein Wunsch ausführen*”. Por la misma razón, el Genio de Aladino, que no necesita de medios para cumplir los deseos de su amo, concede tres “deseos” y no tres “fines”.

Este cumplimiento es algo que no puede tener lugar en la relación medios-fines de la teología, sino sólo en la mediación absoluta de la Idea. No por casualidad, Hegel titula el apartado que nos ocupa “*Der ausgeführte Zweck*” (y no “*Der erfüllte Zweck*”). La aparición del término “*erfüllte*” al final de este apartado no hace sino propiciar el tránsito a la Idea inmediata. Tampoco es casual que precisamente ahí aparezca la palabra “*Erfüllung*”, justamente para designar la superación del Concepto (de la escisión entre el Concepto subjetivo y la Objetividad) en la unidad absoluta de la Idea⁴⁸. Mondolfo traduce el término por “*acabamiento*”, mientras que Duque lo hace (más literalmente) por “*llenado*” o “*plenificación*”. Mantiene con ello la coherencia terminológica con la expresión “*erfüllte Kopula*” utilizada por Hegel en el tránsito al silogismo (cosa que Mondolfo no hace), pero sólo al precio de perderla con el término (textual y semánticamente más próximo) de “*erfüllte Zweck*”. La traducción deja escapar con ello una interesante resonancia presente en el texto de Hegel, donde la transparencia misma del lenguaje dejar entrever el motivo central que conduce de la Teleología a la Idea inmediata.

Si el Concepto aspira a la unidad de lo subjetivo y lo objetivo en el elemento de la subjetividad abstracta operada sin la abstracta cópula del juicio, la Idea aspira a la unidad de la Subjetividad y la Objetividad misma, realizada *sin la gestión del medio exterior* de la Teleología. Los infinitesimales matices que el lenguaje especulativo de Hegel introduce en el proceso dialéctico que va desde la abstracta y oscura cópula del juicio hasta la determinada y transparente mediación (*Vermittlung*) de la Idea, pasando por el determinado (pero abstracto) término medio (*Mitte*) y el determinado (pero externo) medio teológico (*Mittel*), son de todo menos triviales en un contexto como el de la “*Lógica subjetiva*”, que debe ser considerada como un “*tratado del medio/método*”. Un estudio detallado⁴⁹ de esta parte de la Lógica revelaría cómo el centro invisible del Concepto inmediato va cobrando presencia y densidad a lo largo del Concepto subjetivo y de la Objetividad, para disolverse finalmente en la mediación absoluta de la Idea, retornando así a la inmediatez del comienzo⁵⁰.

⁴⁸ GW 12, 382 / II, 484 (Mondolfo) / II, 322 (Duque): “Die Bestimmungen des Gegensatzes sind die allgemeinen *Bestimmungen des Begriffs*, denn es ist der Begriff, dem die Entzweiung zukommt; aber die *Erfüllung* derselben ist die Idee. Das eine ist die *Einheit* des Begriffs und der Realität, welche die Idee ist, als die *unmittelbare*, die sich früher als die *Objektivität* gezeigt hat.”

⁴⁹ Cf. Fabo Lanuza, J., *op. cit.*, 375-406.

⁵⁰ GW 12, 252: “So ist denn auch die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist; die reine Unmittelbarkeit des Seins, in dem zuerst alle Bestimmung als ausgelöscht oder durch die Abstraktion weggelassen erscheint, ist die durch die Vermittlung, nämlich die Aufhebung der Vermittlung zu ihrer entsprechenden Gleichheit mit sich gekommene Idee. Die Methode ist der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält; sie ist daher die *einfache Beziehung auf sich*, welche *Sein* ist. Aber es ist nun auch *erfülltes* Sein, der sich *begreifende Begriff*, das Sein als die *konkrete*, ebenso schlechthin *intensive* Totalität.”

Dada la escasa literatura filosófica sobre el tema (y el escaso acuerdo reinante en ella), considero oportuno concretar algo más este punto. Ya hemos apuntado en qué medida la Idea constituye el verdadero “*erfüllte Zweck*” anunciado en la Teleología, pero que ella no podía llegar a alcanzar so pena de superarse a sí misma; la principal razón es que lo que ella concebía como objeto exterior al fin aparece en la Idea como la realización del propio fin, y que lo que ella concebía como medio independiente tanto del objeto como del fin subjetivo, aparece en ella como mediación, como un momento susceptible de ser consumido en el retorno del fin hacia sí mismo⁵¹. Especialmente ilustrativo en este punto resulta el funcionamiento de la Vida, donde las células, los órganos y los individuos intervienen (con su funcionamiento, su desgaste y, finalmente, su muerte) como medios para la perpetuación del género, si bien no a la manera de medios externos, sino como su expresión real más genuina:

La idea es así, en primer lugar, la vida, el concepto que, por diferir de su objetividad y, como fin de sí mismo, tiene en ella su propio medio y la pone como su propio medio, pero estando dentro de este medio de manera inmanente, y siendo allí el fin realizado [realisierte], idéntico consigo⁵².

La Idea es el fin que se realiza en el objeto y deja de tener, por tanto, un *ob-*jeto en el sentido de algo contrapuesto; ni la célula, ni el órgano, ni el organismo en su conjunto pueden ser considerados como meros “objetos” de la Vida, sino como su propia realización objetiva. En tanto que realización de la Vida, el organismo es el “medio” perfectamente adecuado al fin o el fin que coincide plenamente con su “objeto”⁵³. Pues bien: esta unidad de lo subjetivo y

⁵¹ *Id.*, 172: “Diese Identität ist einerseits der einfache Begriff und [die] ebenso *unmittelbare* Objektivität, aber andererseits gleich wesentlich *Vermittlung* und nur durch sie als sich selbst aufhebende Vermittlung jene einfache Unmittelbarkeit; so ist er wesentlich dies, als fürsichseiende Identität von seiner *ansichseien-den* Objektivität unterschieden zu sein und dadurch Äußerlichkeit zu haben, aber in dieser äußerlichen Totalität die selbstbestimmende Identität derselben zu sein. So ist der Begriff nun die *Idee*.”

⁵² *Ibid.*, 177 / II, 477 (Mondolfo) / II, 316 (Duque): “So ist die Idee *erstlich* das *Leben*; der Begriff, der unterschieden von seiner Objektivität einfach in sich seine Objektivität durchdringt und als Selbstzweck an ihr sein Mittel hat und sie als sein Mittel setzt, aber in diesem Mittel immanent und darin der realisierte mit sich identische Zweck ist.”

⁵³ *Ibid.*, 184: “Da ihm der Begriff immanent ist, so ist die *Zweckmäßigkeit* des Lebendigen als *innere* zu fassen; er ist in ihm als bestimmter, von seiner Äußerlichkeit unterschiedener und in seinem Unterscheiden sie durchdringender und mit sich identischer Begriff. Diese Objektivität des Lebendigen ist *Organismus*; sie ist das *Mittel und Werkzeug* des Zwecks, vollkommen zweckmäßig, da der Begriff ihre Substanz ausmacht; aber eben deswegen ist dies Mittel und Werkzeug selbst der ausgeführte Zweck, in welchem der subjektive Zweck insofern unmittelbar mit sich selbst zusammengeschlossen ist.”

lo objetivo es, a mi juicio, lo que expresa Hegel mediante la expresión híbrida “*realisierte Zweck*”, en la que el lado objetivo se enfatiza mucho más que en la expresión “*erfüllte Zweck*”.

*

No querría concluir esta nota sin hacer una breve reflexión sobre el significado que esta reedición de la *Ciencia de la Lógica* tiene en una época como la nuestra, que se autoconoce como esencialmente postmetafísica y que, por lo general, sólo se interesa por Hegel a condición de renunciar al trasfondo metafísico de su filosofía. ¿Cómo interpretar la reaparición de esta obra (cuya parte esencial Hegel identifica con la “metafísica propiamente dicha” (*eigentliche Metaphysik*)⁵⁴) en una época que no distingue entre metafísica y dogmatismo, y a cuyos ojos no aparece más que como un edificio mortuorio? ¿Se trata de una reaparición puramente conmemorativa, como fácilmente podría colegirse del hecho de que su publicación coincida prácticamente con la efeméride de su centenario? ¿O responde más bien a un interés doxográfico, propiciado por los avances de la *Gesammelte Werke*? Ya hemos aludido a la oportunidad que la monumental edición crítica ofrece a este tipo de publicaciones, pero todavía queda por explicar el impulso que alienta a una época como la nuestra a coger el tren de esa oportunidad, emprendiendo el titánico esfuerzo de reunir y traducir los materiales dispersos en torno a ella.

Parece claro que un esfuerzo como éste no puede provenir de un interés puramente conmemorativo o doxográfico: más bien parece como si respondiera a la necesidad de saldar cuentas con los tópicos del “cierre” y la “clausura” que vertebran la lectura más generalizada en el ámbito del hegelianismo postmetafísico. Se percibe en él, por tanto, algo del primer impulso que alentó el denominado “Hegel-renaissance” en los años 30 del pasado siglo, y que fue suscitado por el descubrimiento de los escritos de juventud. Como es sabido, éstos mostraban a un Hegel diferente de aquella escolástica hegeliana tan fácilmente asimilable a los parámetros de la identidad y de la onto-teología, si bien sólo al precio de trazar una artificiosa distinción entre un primer y un segundo Hegel.

Una distinción como ésta es, sin embargo, lo que la *Gesammelte Werke* parece difuminar ahora, al descubrir la misma viveza y dinamismo característicos de los primeros escritos en la obra más sistemática y madura de Hegel. Como no podía ser de otra manera, ello propicia una nueva recepción de la misma, libre de los mencionados prejuicios de la identidad y de la clausura, más achacables a la *Sämtliche Werke* de los discípulos que a Hegel mismo.

⁵⁴ GW11, 7.

Corresponde a las próximas décadas decidir el signo de esta nueva recepción que, a día de hoy, se encuentra en una encrucijada semejante a la que se perfilaba en los años treinta del pasado siglo, cuando las lecturas francesas de la *Fenomenología* dejaban entrever a un Hegel conmensurable en muchos puntos con los parámetros de la hermenéutica y el pensamiento postmetafísico, pero también, por la misma razón, a un Hegel inconmensurable e inatacable desde esas mismas coordenadas.

Como si de un señuelo se tratara, este nuevo Hegel atrae a sus críticos al vórtice de su dialéctica para devorarlos y asimilarlos en el metabolismo de su Sistema. La razón de que ello haya permanecido prácticamente inexplorado por el hegelianismo del siglo xx es algo que no puede dirimirse en esta nota. Nos conformaremos con constatar la nueva oportunidad que sus epígonos encuentran hoy en la edición de la *GW*, que ofrece la posibilidad de comprender más detalladamente el proceso de gestación de la obra más sistemática de Hegel, de la que hasta ahora sólo conocíamos el resultado cerrado y acabado con el que su autor quiso legarla. Como no podía ser de otra manera, ello supone (sobre todo) una nueva oportunidad para la *Ciencia de la lógica*, lastrada hasta ahora por una lectura cargada de prejuicios que impedían ver las implicaciones, tanto de la “exposición crítica” de la metafísica dogmática que Hegel despliega en la “Lógica objetiva”, como de la nueva metafísica que ésta hace posible y ve la luz en la “Lógica subjetiva”⁵⁵.

Considero que lo que ahí recibe el nombre de “metafísica propiamente dicha” permanece todavía incomprendido por el hegelianismo postmetafísico que, al igual que los críticos de Hegel, asume por lo general la misma identificación de “metafísica” y “dogmatismo”, y que es precisamente el interés por explorar esta nueva configuración de la metafísica lo que alienta el interés por la *Ciencia de la lógica* en nuestros días. Me atrevo a pronosticar que, así como el hegelianismo del siglo xx gravitó en torno al estudio de la *Fenomenología*, el del siglo xxi lo hará en torno esta gran obra, injustamente considerada como una suerte de “mausoleo” o “edificio mortuorio”, y que el resultado de este estudio no se limitará únicamente al descubrimiento de algunos detalles más o menos conmensurables con los parámetros del pensamiento postmetafísico, sino que se saldará con su asunción y consiguiente superación.

⁵⁵ Cf. *supr.* nota 54.

BIBLIOGRAFÍA

- HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke* [GW] (in 21 Bände), in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Hamburg: Felix Meiner, desde 1968.
- GW 11: *Wissenschaft der Logik*. Erster Band. Die objektive Logik (1812, 13). Hrsg. Von F. Hogemann y W. Jaeschke, 1978.
- GW 12: *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816). Hrsg. Von F. Hogemann y W. Jaeschke, 1981.
- GW 21: *Wissenschaft der Logik*. Erster Band. Die objektive Logik (1832). Hrsg. Von F. Hogemann y W. Jaeschke, 1978.

Traducciones cotejadas

Castellanas:

- MONDOLFO, R. (trad.) 1956, *Ciencia de la lógica*, Vols. I-II, Buenos Aires: Hachette.
- DUQUE, F. (trad.) 2011, 15, *Ciencia de la lógica*, Vols. I-II, Madrid: Abada.

Francesas:

- JANKÉLÉVITCH, V. (trad.) 1947, *Science de la logique*, Vols. I-II, París: Aubier.
- LABARRIÈRE, P.-J. y JARCZYK, G. (trad.) 1972, 81, *Science de la logique*, Vols. I-II, París: Aubier.

Inglesas:

- JOHNSTON, W. H. y STRUTHERS, L. G. (trad.) 1929, *Science of logic*, Vols. I-II, Nueva York: Humanities Press.
- GIOVANNI, G. DI (trad.) 2010: *Science of logic*, Cambridge: Cambridge University Press.

Italianas:

- MONI, A. (trad.) 1924, 25, 25, *Scienza della logica*, Vols. I-III, Bari: Laterza & Figli.
- GIUSPOLI, P., CASTEGNARO, G. y LIVIERI, P. (trad.) 2009, *La scienza della logica*, Vols. I-III, Trento: Verifiche.

Otras referencias:

DUQUE, F. 1985-87, 1990, *La especulación de la indigencia*, Barcelona: Juan Granica.

DUQUE, F. 1998, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid: Akal.

FABO LANUZA, J. 2007, *Reflexión o diferencia. Un estudio sobre la cuestión Hegel y el problema de la metafísica*, tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid.

