



Revista Humanidades
ISSN:
ISSN: 2215-3934
humanidades@ucr.ac.cr
Universidad de Costa Rica
Costa Rica

El pensamiento del Después de Auschwitz y el colonialismo. Una interpelación desde C. R. L. James y Aimé Césaire

 **Rodríguez Soriano, Dr. Roberto Israel**

El pensamiento del Después de Auschwitz y el colonialismo. Una interpelación desde C. R. L. James y Aimé Césaire

Revista Humanidades, vol. 13, núm. 2, e52550, 2023

Universidad de Costa Rica

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498074525003>

DOI: <https://doi.org/10.15517/h.v13i2.52550>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

Desde las ciencias sociales, la filosofía y la educación

El pensamiento del Después de Auschwitz y el colonialismo. Una interpelación desde C. R. L. James y Aimé Césaire

The Thought of After Auschwitz and Colonialism: An Interpellation by C. R. L. James and Aimé Césaire

O pensamento do Depois de Auschwitz e o colonialismo: uma interpelação de C. R. L. James e Aimé Césaire

Dr. Roberto Israel Rodríguez Soriano
Universidad Autónoma del Estado de Morelos,
Cuernavaca, Morelos, México
roberto.rodriguez@uaem.edu.mx

DOI: <https://doi.org/10.15517/h.v13i2.52550>

 <https://orcid.org/0000-0002-7088-103X>

Recepción: 28 Septiembre 2022

Aprobación: 20 Marzo 2023



Acceso abierto diamante

Resumen

En este artículo se hará una exposición de las bases teóricas sobre la postura adorniana del *Después de Auschwitz*, cuyo análisis se centra en lo que esta establece sobre la modernidad, la racionalidad occidental y la Ilustración, así como la interpretación sobre las implicaciones de Auschwitz. Con base en estos planteamientos, se propone una contraposición de ideas a través de una exposición de la perspectiva crítica a la modernidad y la racionalidad occidental que elaboraron dos importantes autores afrocaribeños en la década de los cincuenta: Aimé Césaire y C. R. L. James. Ambos autores, en sus respectivas críticas, tratan el problema del nazismo. Sin embargo, a diferencia de la postura adorniana del *Después de Auschwitz*, el punto de partida de los pensadores afrocaribeños no es el nazismo, ni Auschwitz, sino la esclavitud y el colonialismo que las naciones europeas emprendieron en todo el mundo y que, de acuerdo con ellos, implicaron el inicio del despliegue de la violencia moderna.

Palabras clave: nazismo, colonialismo, esclavitud.

Abstract

In this paper, there will be an exposition of the theoretical bases on the Adornian position of *After Auschwitz*, whose analysis focuses on what it establishes about modernity, Western rationality and the Enlightenment, as well as the interpretation of the implications of Auschwitz. Based on these approaches, a contrast of ideas is proposed through an exposition of the critical perspective of modernity and Western rationality produced by two important Afro-Caribbean authors in the 1950s: Aimé Césaire and C. R. L. James. Both authors, in their respective critiques, address the problem of Nazism. However, unlike the Adornian position of *After Auschwitz*, the starting point of Afro-Caribbean thinkers is not Nazism, nor Auschwitz, but slavery and colonialism that European nations undertook throughout the world, and which, according to them, implied the beginning of the deployment of modern violence.

Keywords: nazism, colonialism, slavery.

Resumo

Neste artigo haverá uma exposição das bases teóricas sobre a posição adorniana sobre o *Depois de Auschwitz*, cuja análise se concentra no que ela estabelece sobre a modernidade, a racionalidade ocidental e o Iluminismo, bem como a interpretação das implicações de Auschwitz. Com base nessas abordagens, propõe-se um contraste de ideias por meio de uma exposição da perspectiva crítica da modernidade e da racionalidade ocidental produzida por dois importantes autores afro-caribenhos na década de 1950: Aimé Césaire e CRL James. Ambos os autores, em suas respectivas críticas, abordam o problema do nazismo. No entanto, ao contrário da posição adorniana do *Depois de Auschwitz*, o ponto de partida dos pensadores afro-caribenhos não é o nazismo, nem Auschwitz, mas a escravidão e o colonialismo que as nações europeias empreenderam em todo o mundo e que, segundo eles, implicaram o início do desdobramento da violência moderna.

Palavras-chave: nazismo, colonialismo, escravidão.

1. Introducción

El filósofo judío alemán Theodor W. Adorno escribió su obra *Dialéctica Negativa* en 1966. En esta desarrolló un método filosófico que estaba fuertemente influenciado por la dialéctica hegeliana. Este destacaba el momento negativo del movimiento dialéctico del pensamiento racional en la representación de la *realidad*. En el planteamiento, asumía que el momento *positivo* o *sintético* de la dialéctica se traduce en un totalitarismo que dobliga y somete la *realidad* y la vida a abstracciones. El pensamiento occidental ha construido su filosofía, su cultura, su política, su economía, etcétera, sobre esa *positividad*. Con base en esta, ha tratado de moldear, con toda la violencia necesaria, la diversidad de la realidad en lo homogéneo y único. De acuerdo con Adorno, la forma más descomunal de esa violencia aconteció en Auschwitz¹, en donde la vida humana fue desvalorizada en el grado más extremo en pos de *una idea* de ser humano, del mundo, del tiempo, de la realidad. Decía al respecto Adorno (1984):

Con el asesinato administrativo de millones de personas, la muerte se ha convertido en algo que nunca había sido temible de esa forma. Ya no queda posibilidad alguna de que ente en la experiencia vital de los individuos como algo acorde con el curso de su vida. El individuo es despojado hoy en día de lo último y más pobre que le había quedado. El que en los campos de concentración no sólo muriese el individuo, sino el ejemplar de una especie, tiene que afectar también a la muerte de los que escaparon a esa medida. El genocidio es la integración absoluta, que cuece en todas partes donde los hombres son homogenizados, pulidos — como se decía en el ejército — hasta ser borrados literalmente del mapa como anomalías del concepto de su nulidad total y absoluta. Auschwitz confirma la teoría filosófica que equipara la pura identidad con la muerte. (p. 362)

La exigencia histórica, ética, política y epistemológica de su reflexión le llevó a asumir a Auschwitz como punto de inflexión que apuntaba a la necesidad ineludible de repensar todo a la luz de la barbarie que ese acontecimiento representó: orientar el pensamiento y la acción para que Auschwitz no se repitiera, que no vuelva a ocurrir nada semejante.

La reflexión de Adorno y de sus compañeros de la llamada Escuela de Frankfurt está orientada a develar las estructuras filosóficas, psicológicas, jurídicas, económicas y políticas que hicieron posible el nazismo, el fascismo y Auschwitz (entendiendo este acontecimiento como la suma máxima de todas las violencias del pensamiento racional moderno occidental). A este proyecto, teórico, ético y político, se han sumado varios pensadores y pensadoras conformando un grupo diverso que ha tratado de ensanchar los márgenes teóricos y problemáticos de la propuesta inicial adorniana, ajustándola a nuevas realidades históricas y políticas sin perder a Auschwitz como horizonte. Desde dicha postura, se ha asumido la singularidad del acontecimiento en una relación genealógica de este con los supuestos básicos de la racionalidad moderna occidental. Así, el nazismo (Auschwitz) no sería el resultado de una extravagancia o una anomalía en la historia del ser humano, sino que más bien es la consecuencia de la instrumentalización plena de la razón moderna en pro del ideal ilustrado.

A pesar de este diagnóstico, su lectura de la modernidad, en relación con el *holocausto*, se plantea en claros oscuros dentro de los cuales ubica, aun, un potencial emancipatorio de la racionalidad ilustrada. Si bien se reconoce que la modernidad ha estado acompañada por actos barbáricos, como es el caso de Auschwitz, esta ha tenido una contracara que no puede dejar de reconocerse (Sucasas, 2010). La modernidad tendría como uno de sus elementos centrales la ambivalencia entre sus posibilidades constructivas y creativas, y sus posibilidades barbáricas y destructivas (que posibilitaron Auschwitz), de manera que la modernidad no debería ser desechada sin más. Las posibilidades mismas que daría a la vida humana siguen siendo enormes y, a su vez, resulta la forma más fuerte de contención para la caída en la barbarie. Esto siempre a la luz presente del suceso histórico de Auschwitz como referente de crítica y vigilancia.

A pesar de que el planteamiento es teóricamente fuerte y consistente, considero que la dimensión histórica de su lectura resulta corta a la luz de una genealogía más profunda de la modernidad, la cual apunta al *colonialismo* y a la *esclavitud* como sus manifestaciones inherentes de violencia y de posibilidad. Estos son aspectos que, para Adorno, los miembros de la Escuela de Frankfurt (en todas sus generaciones) y

quienes han asumido la premisa adorniana del *Después de Auschwitz*, han pasado desapercibidos o han pasado a un segundo plano para pensar la historia, la cultura, la economía, etcétera.

Ahora bien, la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, teniendo a la propuesta teórica adorniana como uno de sus ejes teóricos centrales, ha representado uno de los planteamientos críticos más influyentes, relevantes y radicales del pensamiento europeo desde el siglo pasado hasta la actualidad. Sin embargo, gran parte de su influencia y relevancia ha radicado en las reformulaciones que han posibilitado sus críticas, planteadas desde diferentes posicionamientos teóricos y ubicidades geográficas. Esto ha implicado el ensanchamiento de sus márgenes, así como la refutación de varios de sus planteamientos, generando posibilidades interpretativas y explicativas de las problemáticas de las sociedades no europeas en relación con procesos históricos, económicos y políticos globales; así como la reformulación comprensiva de los procesos de formación histórica del capitalismo, desde su relación con diferentes formas de dominación tales como el sexismo, el racismo o en su relación con el colonialismo.

En este punto, parece pertinente referir la reflexión sobre la teoría crítica de la llamada Escuela de Frankfurt que ha hecho el filósofo latinoamericanista José Gandarilla, quien ha explorado, recuperado y criticado aspectos de esta teniendo como horizonte la construcción de una teoría crítica latinoamericana. Si bien el mismo nombre de la propuesta lleva consigo marcas de la influencia de la primera, se aleja en varios aspectos teóricos nodales planteando una crítica a la modernidad desde la visión de la colonialidad. Entre varias de las críticas, Gandarilla (2010) señala que la teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt, como le llama en su formulación original y en los enfoques que se reconocen como pertenecientes a esta corriente de pensamiento, de un tiempo hacia acá exhibe un agotamiento o limitación por dos razones:

la primera, que su compromiso efectivo con la crítica de la sociedad burguesa (el cual se efectúa cuando el nicho privilegiado de este proyecto cultural está experimentando su proyección hacia la barbarie y el exterminio humano bajo el fascismo) se centró en el señalamiento de que la racionalidad en el interior del sistema sucumbe por el aprisionamiento en cuanto «razón instrumental». La segunda, porque dicha escuela de pensamiento ha derivado hacia un paradigma (el de la «acción comunicativa») que resulta ajeno a las formulaciones primeras de sus planteamientos fundadores. (p. 173)

Una de las críticas importantes que hace Gandarilla a la teoría crítica se centra en su postulado sobre la totalidad. En su lectura, dicha teoría implicaría para la Escuela de Frankfurt una formulación de la realidad a partir de la racionalidad, en tanto dominación como emancipación en el contexto de la formación moderno-capitalista. Este fundamento teórico representaría su límite y su avance:

La teoría crítica que intenta, en ese sentido, conformarse como el despliegue del materialismo histórico, encuentra en ello su avance (respecto a la teoría tradicional), pero también su límite, en la situación actual en que emergen nuevas formulaciones (entre ellas, la del giro decolonial) para interpelar el orden social vigente. (Gandarilla, 2010, p. 173)

Así, la concepción de la totalidad que asume la teoría crítica ignora y minimiza los sectores de la población que no se encontrarían en el supuesto centro del conflicto, tanto histórico como geopolítico, de la racionalidad. Es decir, ignora al Otro por su ausencia de racionalidad y por su exclusión de esa racionalidad. Al respecto, dice Gandarilla (2010):

la teoría crítica de la sociedad promueve la recuperación de la perspectiva de la totalidad y ello como recuperación de la racionalidad, sin embargo, contra la teoría crítica lo que en la nueva formulación (de-colonial) se documenta, a propósito de la totalidad vigente, es que ella se edifica a través de «la radical ausencia del otro», no sólo por la ausencia de racionalidad. La parte colonizada no está incluida en esa totalidad. No está integrada en la idea de una totalidad homogénea, aunque articulada por una lógica que la gobierna: de poder como de explotación, de no desarrollo de la humanidad, de perpetuación de situaciones de injusticia, irracional entonces. La teoría crítica de la sociedad sí reivindica la idea de totalidad, pero no la de pluriversalidad, no la de interculturalidad. (p. 177)

Así, Gandarilla (2020) menciona que los nuevos enfoques decolonizadores que plantean la construcción de una teoría crítica a la modernidad proponen, a diferencia de la teoría crítica de la sociedad (la de la Escuela de Frankfurt) que enarbola una perspectiva de totalidad, un “desplazamiento de la totalidad hacia

la totalización” (p. 114), promoviendo una complejización de la totalidad histórica e incorporando en su análisis su “lado ensombrecido, la perspectiva de la alteridad (exterioridad en Dussel, diferencia colonial en Mignolo, Colonialidad del poder en Quijano, etc.)” (Gandarilla, 2020, p. 114). Entonces, una de las críticas centrales que se le han hecho a la propuesta adorniana y a la teoría crítica tiene que ver con que esta dejó de lado el problema del colonialismo o no le dio mucha importancia.

Otro importante teórico latinoamericano, Eduardo Grüner (2016), concuerda con Gandarilla en su señalamiento de que la teoría crítica ha dejado de lado la cuestión colonia en favor de la “irracionalidad capitalista”. Sin embargo, él insiste en que la esta última es la colonialidad y viceversa, de modo que no se puede criticar una sin hacerlo con la otra (Grüner, 2016).

Grüner también plantea, en la misma tónica que Gandarilla, que una teoría crítica que cuestione la modernidad desde una lógica contramoderna, considerando como punto central la colonialidad y apuntando a la decolonización, desde los márgenes de la modernidad, requiere la capacidad teórica de evidenciar el carácter falso de la pretensión totalizadora. De ahí que exige asumir como método la “dialéctica negativa” en el sentido adorniano (Grüner, 2016). Esto permitiría plantear “la reconstrucción del exceso que los “objetos” histórico-concretos representan respecto del concepto abstracto (para el caso, el concepto “naturalizado” de Modernidad)” (Grüner, 2016, p. 45). Lo anterior, a su vez, permitiría situar esta propuesta teórica del lado de las víctimas de la modernidad colocándolas en un lugar de transitoriedad apostando “por la energía subterránea que los “vencidos” siempre, a través de la historia, supieron para (volvamos a Benjamin) *cepillar a contrapelo* la historia de los vencedores” (Grüner, 2016, p. 46), constituyendo así una ontología histórico-crítica.

En el mismo sentido, Grüner (2010) critica a Horkheimer y a Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*, señalando que, a pesar de que estos tuvieron la “audacia teórica” y el “coraje ético” de plantear una comparación del campo de concentración nazi con las fábricas capitalistas, tuvieron el error “involuntario y disculpable pecado de eurocentrismo”, ya que ignoraron y obviaron “el más perfecto ejemplo de esta tesis: la plantación esclavista americana, acabada condensación... de ambos términos de su comparación” (p. 49). Grüner critica la visión eurocéntrica de Horkheimer y Adorno que repercutió en la insuficiencia de su planteamiento: la crítica a la modernidad necesariamente debe pasar por la reflexión histórica sobre la esclavitud como contraposición concreta al principio abstracto de la igualdad y de la libertad, lo que lleva, necesariamente, a la reflexión sobre el colonialismo. Añade, de manera similar a como lo ha señalado Dussel², que la fuerza de trabajo de las colonias americanas es:

una parte sustantiva y en varios sentidos decisiva de la propia conformación de la Modernidad, del modo de producción capitalista centrado en Europa, de la emergencia de las formas propiamente modernas del racismo... y de una planificación técnica y nacional del dominio despótico y cruel del poder establecido sobre millones de seres humanos inermes. (Grüner, 2010, p. 19)

Por su parte, la filósofa María Rita Moreno ha hecho algunos apuntes críticos sobre los planteamientos adornianos. Atendiendo los señalamientos de Gandarilla y del mismo Adorno, propone que para la actualización de una teoría crítica, además de la necesaria incorporación de otras experiencias racionales, se requiere de un ejercicio de transposición demandando los límites de la razón europea a partir de la segunda mitad del siglo XX, el cual representó un punto de inflexión en el que las colonias con sociedades “no europeas” cristalizan las consecuencias de la modernidad más allá de los límites geográfico-racionales de Europa (Moreno, 2023). La historia de la racionalidad europea requiere obtener un carácter de concreción contemporánea. Esto se vincula al hecho definitorio de la modernidad: “el acto fundante del colonialismo en cuanto modo de expansión económica, cultural y social que diversas patrias europeas promovieron a costa de regiones ‘no europeas’” (Moreno, 2023, p. 12).

Los anteriores señalamientos muestran que es necesario plantear algunas críticas a las propuestas frankfurtianas que lleven la perspectiva crítica a la modernidad hacia un punto anterior al surgimiento del fascismo, del acontecimiento de Auschwitz, o a los principios de las democracias liberales y a la consolidación del capitalismo. Explorar las genealogías de las diferentes formas de violencia de la modernidad y sus relaciones y entrecruces, a través de una perspectiva histórico-genealógica que rompa una

visión eurocéntrica, posibilitaría comprender de una forma más profunda los mecanismos ideológicos y materiales por medio de los cuales se producen, reproducen y despliegan las violencias globales de la modernidad y del capitalismo.

Ahora bien, regresando al planteamiento inicial sobre la violencia de Auschwitz y la crítica a la modernidad, y en el tenor de las ideas previas, una perspectiva de análisis que incorpore el problema del colonialismo podría mostrar que hay una relación originaria y directa entre las violencias del colonialismo con la esclavitud y con Auschwitz. Esto implicaría que Auschwitz y la barbarie nazista no pueden y no deben ser el punto elemental de la reflexión crítica contra la modernidad y sus violencias. Algunos pensadores afrodescendientes, que originaron un movimiento teórico y político que reivindica la *negritud*^B, escribieron imponentes críticas a la modernidad y a su racionalidad, teniendo como punto central de referencia la violencia colonial y la esclavitud de las poblaciones africanas e indígenas de América iniciadas en el siglo XVI por las naciones europeas. Tal es el caso de los pensadores afrocaribeños Aimé Césaire y C. R. L. James.

Más allá de la discusión muy polémica sobre la singularidad de Auschwitz, que como se expondrá pasa por diferentes posiciones ideológicas e intencionalidades políticas y teóricas, el problema sobre su referencialidad para la lectura crítica de la modernidad al establecer un *antes* y un *después*, ignorando o desconociendo el problema del colonialismo, genera deficiencias teóricas importantes que alcanzan a tener implicaciones éticas. La principal, que se desarrollará en este trabajo, es la cuestión de por qué Auschwitz debería marcar un antes y un después que exigiría repensar todo, cuando la modernidad y la racionalidad occidental habían producido mucho antes violencias extremas relacionadas directamente con el colonialismo y la esclavitud.

En este artículo, se propone un análisis de las bases teóricas del planteamiento adorniano del *Después de Auschwitz* que hace una crítica a la modernidad, a la racionalidad occidental y a la Ilustración. Partiendo de este análisis, se propondrá una contraposición de estas bases teóricas con la perspectiva crítica a la modernidad y a la racionalidad occidental que elaboraron dos importantes autores afrocaribeños en la década de los cincuenta: Aimé Césaire y C.R. L. James. Ambos autores asumieron el punto de partida de su crítica a la modernidad en la esclavitud y en el colonialismo que las naciones europeas emprendieron en todo el mundo. Aspectos que, de acuerdo con estos, implicaron el inicio del despliegue de la violencia moderna. Como se hará referencia a lo largo de la exposición, ni Césaire, ni James refirieron de manera explícita a la teoría crítica, la cual conocían. Sin embargo, a pesar de que no fue un referente para ellos, como lo menciona Enzo Traverso (2019), tenían con esta puntos de encuentro.

La revisión de ambas posturas de los teóricos afrocaribeños mencionados podría abrir vetas para establecer un puente sólido en la crítica a la modernidad que parta de bases genealógicas más profundas y por lo tanto más abarcales.

2. El *Después de Auschwitz*

El filósofo español José Zamora (2012) define el *Después de Auschwitz*, en última instancia, como una tensión constitutiva de la filosofía crítica en relación con el acontecer histórico. Explica que la filosofía se construye sobre la tensión entre el pensamiento y la realidad generada en su pretensión de producir una identidad sin fisuras entre uno y otra. Sin embargo, lo anterior es una pretensión irrealizable, en primer lugar, por la cualidad espaciotemporal inherente del pensamiento que es invisibilizada por esa pretensión de universalidad y totalidad de este (Zamora, 2012).

Auschwitz sería, en este orden de ideas, una realidad histórica, un acontecimiento histórico que mostraría de manera sin igual el quiebre irremediable entre el pensar y la realidad debido a que no habría forma ya de encontrar sentido a la historia bajo los mismos supuestos previos. Así, Auschwitz ha sido definido, en general, como un punto de quiebre en la historia humana y, como consecuencia, un punto de inflexión en la historia del pensamiento y de la *filosofía moderna*, el cual ha exigido un imperativo ético que redefina el rumbo de la misma historia, de su interpretación y de los fundamentos del pensamiento racionalista occidental. Su facticidad ha motivado la reflexión sobre las causas y motivaciones que lo

hicieron posible. En esta línea de reflexión, hay el supuesto de que Auschwitz, el nazismo y el fascismo no fueron acontecimientos históricos aislados, que no fueron accidentes o sucesos excepcionales en la historia de Occidente, sino más bien la consecuencia de una lógica de pensamiento racional.

George Steiner (2001), en un tono autocrítico, señalaba que “la barbarie procedió del corazón mismo europeo” (p. 88). El argumento de fondo es que la barbarie que suponen los campos de exterminio nazi aconteció en el mismo lugar de la *alta cultura*, en lo que se suponía el grado más supremo de desarrollo civilizatorio de la humanidad. Esto da, a quienes suscriben esta denuncia, elementos para cuestionar el supuesto del *progreso*, idea fundamental de la presunta supremacía cultural, racial, política y económica de Occidente (Steiner, 2001).

Las palabras de Steiner (2001) señalan la ruptura de la continuidad lineal y progresiva del tiempo que ha supuesto la barbarie. Es importante señalar que Steiner no habla de cualquier barbarie, sino de la que aconteció en el corazón de la *civilización*. La *civilización* donde se cultivó la intelectualidad y los sentimientos con base en una racionalidad beneficiosa de la sociedad: la Ilustración. En el lugar que se suponía que era lo contrario: “[l]a locura y la crueldad humanas eran expresión directa de ignorancia, de esa injusticia en virtud de la cual la gran gerencia de las realizaciones filosóficas, artísticas, científicas se transmitió únicamente a una casta privilegiada” (p. 101).

Los campos de concentración y de exterminio nazi se construyeron y funcionaron impecablemente en medio de lo que se consideraba el pináculo de las humanidades y del progreso humano. Dice Steiner (2001): “las bibliotecas, los museos, los teatros, las universidades, los centros de investigación por obra de los cuales se transmiten las humanidades y las ciencias pueden prosperar en las proximidades de los campos de exterminio” (p. 104).

La pregunta que anima y fundamenta la cuestión del *Después* es cómo, en el mismo supuesto de la civilización ilustrada europea, eso fue posible: ¿cómo es que se *quebró* la civilización europea y desembocó en Auschwitz? Theodor W. Adorno, tal vez el filósofo europeo más contundente y agudo en la reflexión crítica a la filosofía y al pensamiento moderno ilustrado, insistió en el *Después de Auschwitz* como un punto necesario de replanteamiento radical de sus supuestos. Él señalaba que:

Auschwitz demostró irrefutablemente el fracaso de la cultura. El hecho de que Auschwitz haya podido ocurrir en medio de toda la tradición filosófica, artística y científico-ilustradora encierra más contenido que el de que ella, el espíritu, no llegará a prender en los hombres y cambiarlos. (Adorno, 1984, p. 366)

En un eco a la réplica de Adorno, y a la Escuela de Frankfurt, Manuel Reyes-Mate, el filósofo español (acaso europeo) contemporáneo, que con mayor fuerza ha recogido la tesis adorniana, dice que Auschwitz significa un punto de ruptura en la historia que obliga a pensar de nuevo todo⁴. Sobre la justificación de esta afirmación, se plantean dos posibles razones que van en dirección contraria, pero que generan las mismas consecuencias. La primera: que la filosofía, una de las expresiones más acabadas del pensamiento racional occidental, estuvo implicada, por acción u omisión, en la barbarie de Auschwitz. La segunda: que la filosofía no se enteró del origen de esa barbarie porque lo acontecido desbordó sus capacidades reflexivas, interpretativas, explicativas, imaginativas (Reyes-Mate, 2000).

Sin importar cuál de estas dos tesis sea la correcta, lo anterior obligaría, insiste Reyes-Mate (2000), a partir de cero para repensar todo (la filosofía, la política, la historia, la ética, etcétera) bajo la premisa de que la realidad crea la posibilidad: “Auschwitz ha sido impensable e impensado para la filosofía, por eso mismo se convierte en el hecho que da que pensar, dando origen a un nuevo pensamiento” (p. 7). Así, la filosofía y el pensamiento deberían hacerse responsables por sus implicaciones en lo acontecido o hacerse responsable por no haberse enterado⁵.

La tesis que se ha fundamentado de mejor forma es la primera. Walter Benjamin, miembro de la Escuela de Frankfurt y uno de los filósofos a quien se le ha considerado que anunció con mayor anticipación las funestas consecuencias que traería la dirección encausada del pensamiento moderno, en su texto traducido al español como *Calle de dirección única* (1928), utilizó la expresión *Feuermelder* (“Avisador de incendios”) para alertar a la izquierda de las catástrofes que se les podrían sobrevenir al socialismo de no rectificar sus direcciones y estrategias de lucha contra la burguesía y el capitalismo (Benjamin, 1987). La

expresión fue retomada para señalar a un grupo de pensadores que avisaron de catástrofes inminentes para que estas no se cumplan. Es decir, para designar a quienes, habiendo escrito antes de la catástrofe, pareciera que lo hubieran hecho después, siendo testigos de ella (Reyes-Mate y Mayorga, 2000). Uno de ellos, además del mismo Benjamin, fue el filósofo Franz Rosenzweig.

Rosenzweig, quien peleó como soldado en la Primera Guerra Mundial, siendo así testigo directo de sus horrores, calificó de “idealismo” a toda la filosofía europea: la que va desde los jónicos a Jena, es decir, la que va desde los presocráticos a Hegel. El miedo a la muerte lleva al pensamiento, a la filosofía, del *Todo*. Con esta certeza, se intenta derribar la angustia de lo terrenal. La filosofía se pone contra lo terrenal. El Todo no ha de morir y en el Todo nada morirá (Rosenzweig, 2006).

La filosofía suprime del mundo lo singular y aislado volviéndose idealista: “el idealismo, con su negación de cuanto separa a lo aislado del Todo, es la herramienta con la que la filosofía trabaja la rebelde materia hasta que ya no opone resistencia a dejarse envolver en la niebla del concepto del Uno-Todo” (Rosenzweig, 2006, p. 44). Así, la filosofía suprime, fundamenta y legitima la eliminación de la diferencia, de la particularidad y de la singularidad. La síntesis última de la filosofía idealista es la formulación hegeliana: “lo que es racional es real; y lo que es real es racional” (Hegel, 1968, p. 34).

Dice Rosenzweig (2006) que la totalidad posibilita la pensabilidad del mundo y esta se impone a la pluralidad del saber. El *logos* funda la unidad del mundo como una totalidad. Desde el momento en que Tales de Mileto afirmó que “todo es agua”, reduciendo la riqueza y pluralidad de la realidad a un solo elemento, la filosofía y el conocimiento se entregó a cualquier elemento total y fundador, llámese naturaleza, Dios, humanidad, proletario o raza (Reyes-Mate, 2003a, p. 13). De estos “primeros” filósofos, fue Parménides quien, en concordancia, proclamó la identidad entre el ser y el pensar (Rosenzweig, 2006). Y esta fue la dirección y la norma del pensamiento filosófico de “Jonia hasta Jena” (p. 52)⁶.

El germen de Auschwitz estaba ya en el pensamiento racional totalizador. El pensamiento que busca la esencia de las cosas; la ontología del ser. La afirmación filosófica de cualquier tipo de esencia justifica la supresión de la diferencia. Lo diferente ya solo puede ser explicado, en el mejor de los casos, por accidentes de esa esencia.

Franz Rosenzweig escribió su obra *La estrella de la redención* en el frente de batalla y se publicó en 1921. En esta no hay una referencia al fascismo, pero sí hay un aviso de que, mientras Occidente piense de forma idealista, la política fabricaría un sistema en el que todo puede ser justificado: la raza, la clase, la humanidad o la religión (Reyes-Mate y Mayorga, 2000), lo que finalmente fue el nazismo.

En la misma línea de reflexión crítica de la modernidad que Rosenzweig desarrolló, Theodor W. Adorno constata los supuestos de este. En el último capítulo, titulado “Meditaciones sobre la metafísica”, de su libro *Dialéctica negativa*, Adorno desarrolló una discusión contra los sistemas idealistas de Hegel y de Kant y planteó la necesidad del *pensamiento negativo* (*dialéctica negativa*). Dice que, después de Auschwitz, la afirmación de la positividad de la existencia es una charlatanería. La positividad, en el sentido de la totalidad y de la afirmación de la esencia, al modo que lo denunciaba Rosenzweig, se vuelve la coartada de la aniquilación y del genocidio:

El genocidio es la integración absoluta, que crece en todas partes donde los hombres son homogeneizados, pulidos — como se decía en el ejército— hasta ser borrados literalmente del mapa como anomalías del concepto de su nulidad total y absoluta. Auschwitz confirma la teoría filosófica que equipara la pura identidad con la muerte. (Adorno, 1984, p. 362)

El *pensamiento negativo*, que refiere a la singularidad, se despliega contra la totalización, contra la unidad y contra la esencia. Se despliega en vigilancia y contra la facultad del pensamiento de conceptualizar totalitariamente. La *dialéctica negativa* exige la reflexión del pensamiento sobre sí mismo y, en el mismo movimiento, volcar el pensamiento sobre sí mismo (Adorno, 1984).

Desde la dialéctica hegeliana, en su propio movimiento de negaciones, todo culmina en esa positividad. Hay una identidad entre pensamiento, abstracción y positividad (Hegel, 2005a). El pensamiento despliega su momento de verdad cuando el *espíritu* [la potencia] mira a lo negativo en su superación de lo particular, afirmándola, así, en lo positivo que supone lograr la *concreción* (Hegel, 2005a)⁷.

Para Adorno, Auschwitz representa un evento fáctico e histórico que enfrenta las categorías de la razón, de modo que cuestiona desde el fondo sus fundamentos su pretensión de encontrar sentido a la historia, sus capacidades interpretativas y explicativas (Zamora, 2012). En este sentido, la revisión filosófica que se haría obligatoria pasa esencialmente por sus supuestos metafísicos. Así, la reflexión filosófica ya no puede ser guiada ni dirigida por la positividad, sino que requiere del análisis del momento dialéctico del mismo acto de la negación, así como de la facticidad que niega en favor de la afirmación; en el momento en que las categorías se tornan falsas, “[s]e trata de una negatividad que no puede ser superada e integrada, que no deja avanzar la historia, ni se resuelve en un resultado, ni permite seguir comprendiendo la racionalidad y sus categorías de la misma manera” (Berrío, 2019, p. 215).

Para Adorno, el sistema hegeliano caracteriza el punto culminante de la historia de la teorización filosófica, ya que esta representó la forma más audaz y más clara de la pretensión inmanente de penetrar la realidad en términos conceptuales (Honneth, 2009). De manera que, en lugar de ir hacia un conocimiento más amplio de la totalidad, va hacia una exploración lo más precisa posible de fenómenos concretos (Honneth, 2009).

La pretensión de la *razón universal* que subyace en su proceso de abstracción encuentra su contradicción dialéctica con lo particular. Dice Adorno que el principio de identidad absoluta es contradictorio en sí mismo. Esto porque perpetúa la diferencia, que es la particularidad, como oprimida y dañada (Adorno, 1984). Adorno insiste en denunciar a Hegel en su intento de absorber la diferencia en la identidad. En la dialéctica hegeliana, lo diferente es lo negativo. Sin embargo, deforma la situación, dice Adorno, porque no percibe la negatividad de lo universal. La totalidad de lo universal se expresa como un fracaso, ya que la subsunción dialéctica de lo particular en lo universal se da en forma de opresión. Por tanto, se hacen irremediabilmente antagónicas. La consecuencia fáctica de estas premisas estaría en Auschwitz (Adorno, 1984).

Según Adorno, Hitler inauguró un nuevo imperativo categórico: orientar el pensamiento y la acción para que Auschwitz no se repita y que no vuelva a ocurrir nada semejante. Ese sería el punto de inflexión de lo que ha representado ese acontecimiento para el pensamiento occidental. La pregunta por el pensamiento (racional) después de Auschwitz, de acuerdo con la perspectiva de Adorno, es si existe aún la posibilidad de un pensamiento metafísico. La concepción de la muerte en la metafísica previa se vuelve sintomática porque es en esta donde la desvaloración de la vida concreta se expresa de manera más patente. La metafísica habría encumbrado la racionalidad en su búsqueda de trascendencia sobre la experiencia fáctica de la vida y de la misma muerte. Aquí hay una entronización histórica del sujeto como espíritu. Esta metafísica haría experimentar a la muerte, su inevitabilidad, su singularidad y su organicidad, como algo ajeno y como algo abstracto que permite suponer que la “muerte es siempre igual” (Adorno, 1984, p. 371).

La muerte acontece en su particularidad y con sus padecimientos, en sus accidentes y con su historicidad. La metafísica idealista secuestra en su abstracción a la muerte objetivándola y legitimando la intervención para cosificarla y, así, también a la vida. La muerte se ha hecho más repentina y espantosa en la misma proporción en que los sujetos pierden vida. La muerte es desnaturalizada y por lo tanto susceptible de ser gestionada. Auschwitz representaría el paroxismo de la cosificación y objetualización de la muerte y de la vida: “En los campos de concentración la muerte ha alcanzado un nuevo horror: desde Auschwitz, temer a la muerte significa temer algo peor que la muerte. Lo que la muerte inflige [*sic*] a los socialmente condenados se encuentra anticipado biológicamente” (Adorno, 1984, p. 371).

La metafísica de la muerte en Auschwitz entraña, como límite, la pregunta por la posibilidad de una metafísica. Adorno responde que solo es posible una metafísica que esté avalada por la *experiencia*. Esa experiencia parte del concepto de la cosa y no de lo que se extrae de esta. La experiencia del sujeto, que posibilitaría una metafísica, sería la promesa de felicidad en un mundo en que una universalidad dominante se la niega: “La felicidad es lo único en la experiencia metafísica que es más que deseo impotente; nos da el interior de los objetos como algo a la vez liberado de ellos” (Adorno, 1984, p. 374). Esta experiencia para Adorno no parte de una inmediatez. Requiere de una reflexividad y una teoría.

De ahí Adorno recupera el análisis sobre los límites del conocimiento que la filosofía kantiana había emprendido. El idealismo alemán tenía la pretensión fundamental de una gnoseología que pudiera

fundamentar todo convirtiendo sus categorías en *lo Absoluto*, lo cual transgredió los límites propuestos por Kant. El pensamiento puramente deductivo se convirtió “irresistiblemente en el Absoluto” (Adorno, 1984, p. 382). Kant mostró que las ideas o realidades metafísicas no tienen posibilidades de realidad objetiva porque no permiten atribuirle posibilidad de experiencia (Berrío, 2019, p. 225). Sin embargo, la formalidad kantiana, vaciada de su contenido histórico-antropológico, comete el error de la abstracción y conceptualización epistemológica (Adorno, 1984, p. 253).

La reflexión teórica requiere del examen sobre las determinaciones del sujeto. Es decir, debe dotar al sujeto de experiencia; dotarlo de historicidad. Esto debe darse de la misma forma que la *razón pura*, la *razón práctica* en el análisis kantiano no escapa a los formalismos, ya que, a pesar de sus pizcas de materialidad, sigue orientada hacia lo inteligible⁸. La materialidad queda aprehendida y subordinada por lo categorial (Adorno, 1984).

Así, de acuerdo con el diagnóstico, la sumisión de la singularidad de la realidad a la totalidad del concepto llevaba consigo la semilla de Auschwitz. Entonces, la metafísica que se permite, la demanda formulada en el imperativo categórico del *Después de Auschwitz*, debe combatir la idealización del pensamiento y de las acciones humanas. Es decir, una metafísica que permita comprender la realidad en su singularidad, desde lo inteligible unido a ella (Berrío, 2019).

3. La modernidad y el antisemitismo

De acuerdo con los pensadores de la Escuela de Frankfurt y sus seguidores, el antisemitismo no tiene su origen en la modernidad. Este se radicalizó desembocando de forma paroxística en el nazismo como consecuencia de las mismas premisas de la racionalidad ilustrada. Horkheimer y Adorno, en su escrito *Elementos del antisemitismo* (1998), comienzan planteando dos tesis con respecto al antisemitismo. La primera es que, para los fascistas, los judíos representaban una raza distinta; un principio negativo que debía ser eliminado. La segunda, diametralmente opuesta, supone que los judíos, libres de características nacionales o raciales, constituyen un grupo solo por su mentalidad y por su tradición religiosa (Horkheimer y Adorno, 1998).

Los filósofos ahondan en la segunda tesis señalándola como la *tesis liberal*. Esta supone una unidad entre los hombres. Las diferencias y particularidades son una amenaza para la misma constitución humana y, así, para la democracia: “La existencia y el aspecto de los judíos comprometen la universalidad existente debido a su falta de adaptación” (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 213).

Las dos tesis que presentan estos autores, a pesar de su presunta divergencia, se enlazan definiendo la forma del antisemitismo en su representación ilustrada. La asimilación que supondrían los principios liberales como solución a la diferencia se imposibilita por el supuesto de la primera tesis. La diferenciación y la opresión de la diferencia adquiere una reorganización en la raza. La raza es reducción a lo natural (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 215).

De acuerdo con Reyes-Mate, la radicalización del significado del cuerpo es un producto de la modernidad. Él denuncia al hitlerismo, siguiendo a Emmanuel Levinas, como un producto de la modernidad que colocó en la base de su concepción del humano al sentimiento del cuerpo (2003a, p. 38). El cuerpo es ahora centro de la vida espiritual. La definición del ser humano es la sangre y la tierra, que son la herencia y la tradición. Dice Levinas (1998) que lo biológico se vuelve el corazón.

En esta concepción, el cuerpo se erige como el centro de la vida espiritual. Lo que define a la vida espiritual del humano es la sangre y la tierra, la herencia y la tradición. Con respecto a esta nueva concepción del cuerpo, Levinas decía lo siguiente: “Las misteriosas voces de la sangre, las llamas de la herencia y del pasado, a las que el cuerpo sirve de enigmático vehículo, pierden su naturaleza de problemas sometidos a la solución de un Yo soberanamente libre” (Levinas, 1998, p. 70). La esencia humana de la libertad es una especie de encadenamiento. Así, la conciencia del cuerpo viene con una aceptación de este encadenamiento (Levinas, 1998).

Ahora, “la centralidad de la sangre y de la tierra, a la hora de definir la espiritualidad del hombre, apuntan en dirección del racismo” (Reyes-Mate, 2003a, p. 38). El espíritu humano, que se define por la

sangre y la tierra, se manifestaría en la consanguineidad. Los grupos humanos en su autodefinición y en la definición de otros, hechas a partir de la sangre y la tierra, en última instancia, remiten a criterios raciales, representando una evocación a un pretendido espíritu (*Volkgeist*). Este manifiesta la esencia de un grupo social determinado.

Denuncian Horkheimer y Adorno que, entre antisemitismo y la totalidad, desde siempre ha existido la relación más estrecha (Levinas, 1998). La racionalidad ilustrada, su procedimiento de abstracción, se opuso a la particularidad de los pueblos. El pensamiento filosófico ilustrado se opuso al judaísmo en su crítica a la superstición que representaba la religión; se opuso a la *insistencia* de la tradición del judaísmo por mantenerse extranjero, diaspórico: el judío no se siente ligado ni a la tierra ni al territorio.

Otro de los elementos que la modernidad ilustrada desarrolló como parte del antisemitismo fue lo que se asumió como un cuestionamiento a su concepción del tiempo. Reyes-Mate (2012), siguiendo a Franz Rosenzweig, señala que el judaísmo se encuentra fuera de la historia. En contraposición, el cristianismo, que sentó las bases de la idea progresiva y lineal de la historia y que representa las bases no secularizadas de la concepción moderna del tiempo⁹, establece una temporalidad propia de este. Para el cristiano, es necesario que se conquiste la vida en su exterioridad y luego en su interioridad hasta que la historia llegue a la culminación. En cambio, el pueblo judío anticipa su eternidad en su propia interioridad y no en una exterioridad que mantenga abierto el presente al futuro.

Dice Reyes-Mate que el tratamiento simbólico y no materialista de los elementos que constituyen la historia es lo que permitiría al judío expresar la anticipación de la eternidad, ya que, para este, la tierra propia no está ligada al nacimiento, sino que será la patria de todos (junto con la lengua y la ley) (Reyes-Mate, 2012). La eternidad está en la propia tradición, en la contemporaneidad de las propias generaciones, a diferencia del cristiano que está en camino siempre de hacerse cristiano. En este sentido, dice Rosenzweig (2006):

La existencia del judío impone en todos los tiempos al cristianismo el pensamiento de que no ha llegado a la meta, de que no ha llegado a la verdad, sino que siempre sigue estando de camino. Este es el motivo más hondo del odio cristiano al judío, que ha aceptado la herencia del odio pagano. En última instancia no es más que odio a sí mismo, pero dirigido sobre el contumaz amonestador silencioso, que sólo advierte, sin embargo, con su existencia. Es odio contra la propia imperfección, contra el propio *todavía no*. (p. 483)

La concepción del tiempo progresiva (de la modernidad y del capitalismo) conserva un remanente teológico cristiano (que se ha secularizado). Para el cristianismo, la historia del mundo está dirigida por un solo dios que es el creador y es quien configura una concepción lineal de tiempo progresivo que comienza con la creación y terminará con el apocalipsis. Así, los procesos históricos estarían supeditados a una fuerza superior y fuera del ámbito humano.

La modernidad transformó esta concepción del tiempo. La idea de la historia divina fue sustituida por la acción humana como fundamento de la historia a través del devenir marcado por la idea del progreso acumulativo de la razón. Así, el pensamiento moderno cristalizó la dicotomía entre barbarie y civilización desarrollada por el *logos* grecolatino y cristiano. Esto generó necesariamente una teoría y una filosofía de la historia con sus respectivas teleologías centrada en una idea progresiva-civilizatoria de la historia. Su estructura teleológica se soportó sobre la linealidad de la historia, la idea de la historia universal, la mejoría de la humanidad y el carácter ideal, una ley rectora, perfectibilidad y sentido.

El *progreso* se asumió como medio y fin que debe alcanzar la humanidad. El sentido de medio porque se asume como un transcurso y un devenir procesual; el sentido de fin en la medida en que su supuesto teleológico lo asume como abundancia productiva y abundancia de capital; como la eliminación de todo tipo de carencias y el bienestar pleno de la especie humana. La idea de *progreso* en la historia asumió como justificable que en ese tránsito hacia el fin hubiera pérdidas. En otras palabras, asumió como justificables sacrificios para la consecución de sus fines.

La concepción de la historia cristiana que suponía una teleología exigía el sacrificio de lo material en aras de la salvación de la vida espiritual. La concepción progresiva moderna de la historia también conservó de esta la noción teleológica. Sin embargo, la secularizó de forma que el sacrificio se exigía ya en aras de la

salvación en la vida material o en la mundanidad. Esta salvación justificó el sacrificio individual por el bienestar de la comunidad a cambio de la trascendencia anónima en un relato histórico.

En esta concepción progresiva del tiempo, la historia se estructuró a través del enaltecimiento de logros tecnológicos, científicos y culturales de la humanidad, así como de la biografía de ciertos personajes que jugaron un rol protagónico en ciertos sucesos culturales y políticos. Así, la historia minimizó, ocultó o manipuló el sufrimiento y la violencia ejercida hacia los actores que habían posibilitado aquellos sucesos que esa historia pregonaba. La historia de la civilización ocultó la barbarie sobre la que se erigía.

El judaísmo se opone a la concepción progresiva lineal del tiempo moderno a través de la memoria. Dice Emmanuel Levinas (2020) que la memoria, como inversión del tiempo histórico, es la esencia de la interioridad. De acuerdo con él, para el judaísmo, la proximidad con Dios es experimentada por la memoria y en la prevalencia del pasado de los eventos e imperativos fundacionales de la historia santa (Bornapé, 2019). La memoria para el judaísmo es el elemento nuclear mediante el que se afirma y mantiene la identidad histórica, cultural y religiosa (Bornapé, 2019). La memoria se erige como un imperativo ético. En los textos sagrados está la memoria y la tradición. Al respecto de la memoria, en la tradición judaica, decía Elie Wiesel, sobreviviente de Auschwitz:

La memoria judía no opone resistencia al tiempo: trasciende el tiempo. Es una pequeña pero importante diferencia. Me explico. Oponer resistencia al tiempo significaría ignorar el tiempo y los hechos que suceden en nuestro tiempo y que hacen de él lo que es. La memoria judía es algo especial... La memoria quiere recordar la realidad, lo doloroso y lo menos doloroso. Pero por lo general, la memoria quiere deshacerse de lo doloroso. Pero por lo general, la memoria quiere deshacerse de lo doloroso, no quiere recordar dolores. Nuestro cuerpo, por ejemplo, intentó eliminar el dolor. Si tengo una herida, ésta se cura al poco tiempo. La memoria judía, en cambio, quiere recordar todo. La selección de lo que recordamos es moral. Las actitudes actuales se orientan en el pasado, tanto en el pasado remoto como en el reciente. Lo que sucedió en España en el año de 1492 me causa la misma emoción que lo que yo pueda vivir hoy en un viaje a España. Ambas cosas son realidad. Mi compromiso resulta de ese acuerdo, acumulado en capas cada vez más recientes que yo atravieso. Quien es religioso puede llegar hasta la primera capa, hasta el recuerdo de Dios. En un punto determinado se encuentra el recuerdo del hombre y el recuerdo de Dios. (Metz y Wiesel, 1996, p. 53)

La memoria es *contraria* a la modernidad. El pasado, para esta, que significa tradición, resulta ser el ancla contra el progreso y contra la emancipación ilustrada. La cultura judía es la cultura de la memoria y del recuerdo. Por tanto, es la *cultura antimoderna*.

4. El debate sobre la singularidad de Auschwitz

Ahora bien, en la discusión sobre la reflexión de la filosofía del *Después de Auschwitz*, se hace necesario hacer referencia a la problemática sobre la *singularidad* del *suceso*. Esta ha sido acalorada y ríspida, y ha pasado por múltiples dimensiones explicativas e interpretativas. El filósofo español Reyes-Mate teorizó y sintetizó la discusión en torno al problema remitiendo, en términos generales, a dos posturas bien delineadas. Al interior de cada una de estas hay matices. La posición prosingularidad estaría representada en primer lugar por Primo Levi, sobreviviente de Auschwitz (Reyes-Mate, 2003b). Para este último, Auschwitz es incomprensible aunque se pueda conocer lo que pasó ahí: “Quizás no se pueda comprender todo lo que sucedió, o no se deba comprender, porque comprender casi es justificar” (Levi, 2006, p. 241).

Con respecto de lo dicho por Primo Levi, Reyes-Mate insiste que, para la posición de la singularidad, el conocimiento de lo que aconteció en Auschwitz no implica la comprensión. No hay manera de identificar causas explicativas *a priori*. Auschwitz, así, da qué pensar (Reyes-Mate, 2003b). Un segundo referente que da Reyes-Mate, al respecto de esta posición, es el escritor Elie Wiesel, quien dice:

el pueblo judío era y es el único pueblo destinado al exterminio total. Lo que venía a significar que un judío... estaba condenado a muerte... Otra razón de la singularidad de Auschwitz es que jamás ha habido un pueblo tan solitario como el pueblo judío... Los judíos no encontraron ayuda alguna. Nadie se puso de su parte. Incluso después de la guerra, los judíos no tenían una patria a donde ir. (Metz y Wiesel, 1996, p. 95)

Otras voces que se suman a las de los autores mencionados son las de Vladimir Jankélévitch¹⁰ y Hanna Arendt¹¹, quienes insisten en la singularidad. Sin embargo, sus posturas no se contraponen con la de conceptualizar Auschwitz como un genocidio, los cuales se han producido muchas veces en la historia humana.

Reyes-Mate señala a Claude Lanzmann como el más particular representante de la singularidad de Auschwitz. Lanzmann, a través de su magno documental *Shoah*, mostraría la sinrazón de Auschwitz: “El hecho es lo que debe dar que pensar y no al revés: no es el pensamiento o la razón lo que lleva hasta el hecho” (Reyes-Mate, 2003b, p. 57). Por ello, la cuestión a reflexionar es que no hay porqués.

En un texto titulado “Aquí no hay ningún porque”, Lanzmann refería la singularidad de Auschwitz como algo impensable e irrepensable: “Aquí no hay porqués: ley que también vale para quien asume el peso de semejante transmisión; puesto que el acto de transmitir es lo único que importa y ninguna inteligibilidad, es decir, ningún saber verdadero, preexiste a la transmisión” (Lanzmann, 2014, p. 384).

Ahora bien, como representantes de la postura contraria, Reyes-Mate menciona a Tzvetan Todorov quien hace una crítica sobre los usos de la memoria y la asunción de la singularidad de un evento histórico. Dice en su texto sobre los abusos de la memoria:

¿no es acaso única la destrucción casi completa de la población de todo un continente, América, en el siglo XVI? ¿No es única la reducción masiva a la esclavitud de la población de otro continente, África? El confinamiento de quince millones de detenidos en los campos estalinistas, ¿no es acaso único? (Todorov, 2000, p. 24)

Si bien Todorov (2000) hace un señalamiento a lo nocivo que pueden ser las comparaciones, estas pueden mostrar relaciones causales entre los mismos fenómenos históricos. Asimismo, dice este autor que el afirmar la singularidad de un evento histórico supone, como principio de definición, una comparación que permita darle la cualidad de singularidad. Para Todorov, la singularidad, aliada de la memoria, solo puede traer odio y venganza (Reyes-Mate, 2003b).

Entre los autores que defienden la posición de la comprensibilidad y no singularidad de Auschwitz, Reyes-Mate refiere al húngaro Imre Kertész, sobreviviente del campo de exterminio. Este, en su obra titulada *Un instante de silencio en el paredón. El holocausto como cultura*, un conjunto de ensayos en los que reflexiona sobre el holocausto, el nazismo y los totalitarismos europeos del siglo XX, se plantea la pregunta sobre la incomprensibilidad y singularidad del evento. Concluye que lo que haría incomprensible a Auschwitz sería su aparente irracionalidad y la forma tan fácil como las personas sustentan regímenes totalitarios y autoritarios como el nazi (Kertész, 2015).

Kertész apunta a que lo incomprensible de estos sucesos radica también en que hay una negativa a reconocer que la *barbarie* es una fuerza latente en las sociedades *occidentales civilizadas*. Así, Auschwitz sería incomprensible porque no se quiere ver la barbarie como posibilidad latente de la cultura (Reyes-Mate, 2003b).

Ahora bien, un último referente que Reyes-Mate menciona como defensor de la postura de la no-singularidad de Auschwitz, a quien llama extremista, es Ernst Nolte. Este último, en una polémica con Jürgen Habermas, señalaba que Auschwitz, en cuanto a fundamento de intenciones políticas como de violencia física, fue un acontecimiento inferior a los gulags soviéticos y a otros eventos históricos de violencia (Nolte, 2011). Este insiste en que la objetividad en el análisis e interpretación del nazismo y de Auschwitz ha estado contaminado por el discurso de los países que ganaron la guerra, sobredimensionando así estos sucesos. Dice Nolte (2011) que el *Archipiélago Gulag* fue mucho peor que Auschwitz y que la maximización de este último radica en un juego de poder derivado del conflicto político: “Si contemplamos ambos fenómenos a la vez, no se pueden pasar por alto las diferencias, pero también afloran las similitudes, con lo cual resurge la aspiración de liberarse de la ‘tiranía del pensamiento colectivista’” (pp. 34-36).

Ahora bien, ante estos dos grupos de interpretaciones antagónicas, Reyes-Mate plantea una distinción conceptual que le permite establecer parámetros analíticos en la cuestión de la singularidad o no de Auschwitz y que le permite, a su vez, tomar una postura filosóficamente justificada. Este distingue tres niveles en el debate: (1) el moral, (2) el histórico y (3) el epistémico.

Sobre el primero, el moral, la singularidad de Auschwitz remitiría a una jerarquización del mal, del sufrimiento de las víctimas (Reyes-Mate, 2003b, p. 62). Auschwitz representa el mal y el sufrimiento extremo. Lo que señala Reyes-Mate sobre esta suposición es que Auschwitz puede reconocerse como “«una fábrica de muerte» sin más objetivo y motivación que la propia muerte, la maldad humana alcanza una cuota hasta entonces desconocida” (Reyes-Mate, 2003b, p. 62). Sin embargo, dice el filósofo español, lo que no se puede hacer es comparar el sufrimiento; no se puede hacer una jerarquización del sufrimiento. La comparación entre el sufrimiento de las víctimas resulta ser incomparable (Reyes-Mate, 2003b).

Sobre el segundo, la singularidad histórica, dice Reyes-Mate (2003b) que sí hay un consenso generalizado sobre que Auschwitz ha sido singular. En este sentido, basa la suposición en lo siguiente:

- a) El genocidio judío no es un medio sino un fin. Se mataba por el simple hecho de haber nacido judío.
- b) Sería la primera vez que un Estado decide eliminar a un grupo humano en su totalidad utilizando para esto, los medios técnicos. Se pusieron de acuerdo para este fin la política, la técnica y la filosofía.
- c) Hay un punto de desmesura de violencia no alcanzada hasta entonces en Auschwitz. Los nazis decretaron que los judíos no podrían vivir alcanzando un punto de violencia desconocido en la historia con los nazis.
- d) Se buscó no dejar rastro del crimen y el borramiento absoluto de las víctimas.
- e) La utilización política de la memoria de Auschwitz con fines de valoraciones morales y políticas. (pp. 63-65)

Sobre la singularidad epistémica, dice que la cuestión es si Auschwitz representa una novedad o no para el pensamiento. En este punto, estaría referida la reflexión de Theodor Adorno sobre que Auschwitz representaría un parteaguas en el pensamiento. Los argumentos al respecto se han presentado ya. Ese carácter fundacional estaría desplegado en el terreno de la ética y en el epistémico. En el primero, por la exigencia de que todos los actos humanos estén dirigidos a que Auschwitz no se repita. En el segundo, el epistémico, en que Auschwitz habría afectado la comprensión de la verdad en el sentido de que el sufrimiento sería su condición primaria.

Sobre estos dos últimos tópicos ya se han desarrollado los argumentos. Lo que interesa aquí es destacar la posición de Reyes-Mate. El autor arremete contra José Saramago, quien hizo una declaración en su visita a Ramala en marzo de 2002, donde afirmaba que “Ramala es Auschwitz”. Saramago posteriormente matizó su afirmación y dijo que se refería a que Israel todos los días comete crímenes de lesa humanidad contra los palestinos. Reyes-Mate (2003b) argumenta que lo que pasó en Auschwitz fue mucho más que un crimen contra la humanidad. El acontecimiento estaría más allá de eso. Supone que jurídicamente Auschwitz está más allá de crímenes contra la humanidad.

Así pues, su posición es en favor de conceptualizar Auschwitz como un evento singular que representa un parteaguas en la historia de la humanidad y que requiere un replanteamiento de todo.

5. La filosofía después de Auschwitz en Latinoamérica

Ahora bien, la premisa adorniana del *Después de Auschwitz*, con todas sus implicaciones, ha generado una corriente de pensamiento que reflexiona, desde esa óptica, las realidades latinoamericanas. En esta, hay dos momentos de origen: la reflexión que surge en Alemania a partir del holocausto y que recupera el pensamiento judío; y la reflexión sobre el franquismo como parte de la tendencia fascista y totalitaria del siglo XIX (Pilatowsky, 2007).

Esta corriente de pensamiento asume la singularidad de Auschwitz bajo los mismos parámetros adornianos y de Reyes-Mate. Sin embargo, de esta importa recuperar el planteamiento de lo referente al franquismo y al pasado imperial y colonialista que dicha corriente desarrolla, ya que principalmente es a partir de estos dos sucesos que reflexiona sobre América Latina.

España, como todos los países europeos, no alcanzaría a escaparse de las implicaciones de Auschwitz. Este país contribuyó en haber instrumentalizado una política de expulsión dentro de su proyecto

civilizatorio desterrando a judíos y moros. Esta expulsión encuentra su fundamento en la intención de la modernidad occidental de imponer una *fé* para “un solo imperio”, pretensión que incluía también a los pueblos conquistados y colonizados en diferentes partes del mundo, especialmente en América (Pilatowsky, 2007).

En 1492 iniciaría el proyecto imperial que implicaba no solo a España, sino a toda Europa. Se estableció una alianza entre el poder político y el religioso que instrumentalizó un solo destino humano que, en sí, representaba ya un proyecto totalitario. La recuperación de la perspectiva de pensamiento del *Después de Auschwitz* para pensar América Latina recae directamente en el reconocimiento del sufrimiento que implicó el “sueño isabelino”, así como en una revisión crítica del cristianismo y de su alianza de poder (Pilatowsky, 2007).

Junto con esta reflexión, se insiste en que el antisemitismo que estuvo detrás de la expulsión de los judíos de España guarda una relación directa con el antisemitismo nazi. En el primer acontecimiento, se puso en marcha una maquinaria inquisitorial que perseguía y asesinaba a todas aquellas personas que no se ceñían a la visión totalitaria del mundo.

Bajo la idea totalitaria, la conquista española en América trajo la imposición de una lengua y una religión que eran parte de la exigencia del modelo civilizatorio europeo. Los fundamentos de esta intención respondieron a los mismos mecanismos de la modernidad, cuya perspectiva de pensamiento insiste también en la memoria. Esta se despliega en contra del encubrimiento de las diversas violencias que ha traído el proceso civilizatorio. El olvido y el encubrimiento fueron mecanismos centrales en la caracterización de Auschwitz. Ambos aspectos han sido constantes mecanismos destructivos de la modernidad. Las culturas y sociedades colonizadas y conquistadas en América quisieron ser destruidas y borradas para instaurar nuevas formas económicas y de gobierno. Así, la memoria se convirtió en un mecanismo de resistencia (Pilatowsky, 2007).

Otra veta que abre Pilatowsky desde su texto *La filosofía después de Auschwitz en Latinoamérica* es la reflexión sobre la situación contemporánea de pobreza y miseria de los países de América Latina. Se parte de la perspectiva de que en estas situaciones hay una racionalidad instrumental propia de la modernidad ilustrada (Pilatowsky, 2007).

Un aspecto adicional que recupera el autor en la obra *La filosofía después de Auschwitz en Latinoamérica* es su crítica al Estado-nación y al nacionalismo. Estos fenómenos histórico-políticos establecieron criterios para dar y mantener privilegios en detrimento de grandes grupos humanos. El fincar la soberanía de los Estados en el nacimiento en relación con el territorio implicó la construcción de un imaginario esencialista con efectos políticos que demarcaba la extranjería al interior y al exterior de los mismos Estados-naciones. Los procesos independentistas de las naciones latinoamericanas, guiados por élites, construyeron Estados-naciones con sus elementos simbólicos nacionalistas demarcando la ciudadanía, sus derechos humanos y políticos y, a la vez, la extranjería.

6. La crítica del *Después de Auschwitz* a la luz de colonialismo: Aimé Césaire y C. R. L. James

Como se ha mostrado a lo largo de la argumentación precedente, una corriente de pensamiento crítico y filosófico ha diagnosticado que lo acontecido en Auschwitz ha sido consecuencia de la forma en que el pensamiento occidental, desde hace milenios y siglos, ha construido una forma de razonamiento que ha generado dicotomías explicativas, comprensivas e interpretativas irreductibles, las cuales han supuesto e impuesto una escisión entre la naturaleza y la cultura, el cuerpo y la mente, la materialidad y lo conceptual, la civilización y la barbarie, la individualidad y la comunidad, con objetivos políticos, culturales y económicos de dominación. Auschwitz sería el punto de quiebre que ha mostrado en todas sus potencialidades los poderes destructivos de la racionalidad, lo que obligaría a replantearse todo de nuevo a la luz de lo acontecido.

En la década de los años cincuenta del siglo XX, pensadores que desarrollaron su activismo político y su obra intelectual desde lugares cuyas realidades culturales y sociohistóricas se han formado y moldeado en

procesos del colonialismo europeo, también llevaron a cabo una crítica radical a la racionalidad occidental. En ciertos puntos, han coincidido con los pensadores del Después de Auschwitz en su crítica a la modernidad y a su racionalidad. Sin embargo, hacen también una crítica al considerar el nazismo, y a Auschwitz, como el punto de inflexión en la historia. Para estos pensadores, hay una continuidad directa entre el colonialismo, el racismo, el nazismo y Auschwitz.

Otra gran diferencia entre los filósofos del *Después de Auschwitz* es que su crítica a la modernidad es total. Pasaba por la valoración, en suma negativa, de si la modernidad tenía alguna posibilidad emancipatoria toda vez que la violencia extrema, expresada en primer lugar por el colonialismo, era inherente a la modernidad. Para varios de estos pensadores críticos del colonialismo y la modernidad, esta última no presenta posibilidades de reivindicación ni de emancipación alguna en los términos que la Ilustración y la modernidad propugnaba con sus principios de la igualdad y de la libertad, y de sus ideales humanistas. Entre estos pensadores, se encuentran el martiniqueño Aimé Césaire y el trinitario C. R. L. James.

En los años cincuenta del siglo pasado, Césaire escribió una de sus obras más apasionadas y emblemáticas: *Discurso sobre el colonialismo*. Este escrito representa una disertación, un pronunciamiento y un posicionamiento teórico político contra el proyecto colonizador moderno noreuropeo. En el texto hay una denuncia de la violencia colonial hacia la *población negra*. Su apuesta es a la *decolonización* y emancipación de las poblaciones que han sufrido el colonialismo europeo y cuyos efectos siguen estando activos en la actualidad. Parte de la *decolonización* tiene que ver con el estudio de cómo la colonización ha *descivilizado*, degradado y *embrutecido* a las personas y sociedades colonizadas para reducir las con “sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral” (Césaire, 2006, p. 15).

Para Césaire, la civilización occidental está construida a base de la más brutal violencia. La colonización occidental es barbarie. Este proceso civilizatorio convirtió a millones de seres humanos en *bestias*. Logra no solo esto, sino que esos mismos seres humanos se convirtieron a sí mismos en bestias (Césaire, 2006). La colonización ha avivado y entronado el mito de la modernidad y del progreso. Al respecto, es pertinente la siguiente larga cita:

Me hablan de progreso, de «realizaciones», de enfermedades curadas, de niveles de vida por encima de ellos mismos. Yo, yo hablo de sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones minadas, de tierras cosificadas, de religiones asesinadas, de magnificencias artísticas aniquiladas, de extraordinarias posibilidades suprimidas.

Me refutan con hechos, estadísticas, kilómetros de carretera, de canales, de vías férreas.

Yo, yo hablo de millares de hombres sacrificados en la construcción de las líneas férreas del Congo-Ocean. Hablo de aquellos que, en el momento en que escribo, están cavando con sus manos el puerto de Abiyán. Hablo de millones de hombres desarraigados de sus dioses, de su tierra, de sus costumbres, de su vida, de la vida, de la danza, de la sabiduría.

Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo.

Nos obnubilan con toneladas exportadas de algodón o cacao, con hectáreas plantadas de olivos o de viñas.

Yo hablo de economías naturales, armoniosas y viables, economías a la medida del nativo, desorganización; hablo de huertas destruidas, de subalternación instalada, de desarrollo agrícola orientado en función del único beneficio de las metrópolis, de saqueos de materias primas...

Me hablan de civilización, yo hablo de proletarización y de mistificación. (Césaire, 2006, pp. 20-21)

Césaire presenta una crítica radical a la modernidad. El colonialismo y todas sus atrocidades, entre estas la esclavitud, son algo inherente a la propia modernidad. La modernidad es un proyecto de muerte genocida de la vida (humana y no humana), de la destrucción de otras civilizaciones (Grosfoguel, 2016). Occidente, sus dos caras, Europa y Norteamérica, son los rostros de la modernidad que ha “socavado las

civilizaciones, destruido las patrias, arruinado las nacionalidades, extirpado «la raíz de la diversidad»; es violencia, desmesura, despilfrarro, mercantilismo, exageración, gregarismo, la idiotez, la vulgaridad, el desorden” (Grosfoguel, 2016, p. 42).

La crítica a la modernidad que desarrolla Césaire lleva consigo una propuesta que no solo se queda en la subversión de las formas modernas de explotación, entre las que se encuentra el colonialismo, sino que también propone delinear posibilidades para un proyecto universal no colonial. Su premisa es que:

La civilización trabaja para descivilizar al colonizador, para embrutecerlo en el sentido literal de la palabra, para degradarlo, para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral... cuando esto sucede, se está verificando la experiencia de la civilización que pesa por su peso muerto, se está produciendo una regresión universal... lo que encontramos es el veneno instalado en las venas de Europa y el progreso lento pero seguro del ensalvajamiento del continente. (Césaire, 2006, p. 15)

Lo que propone es partir de un punto opuesto a la dialéctica de la superación progresiva: una dialéctica de la regresión que se centre en la negación de la humanidad del colonizador que, con sus actos y su ideología, se niega a sí mismo ensalvajándose y bestializándose (León, 2013). Negándose él, niega al otro y destruye las condiciones históricas de su ser: niega al otro y se niega a sí mismo (León, 2013). Este es el punto en el que lo ha puesto la dialéctica de la superación progresiva que es premisa de la modernidad y de la razón ilustrada. La pregunta que se abre para el colonizado, para las víctimas de esa dialéctica, es cómo salir de la condición. El camino vendría como única posibilidad en un momento negativo en el proceso dialéctico: la doble negación imposibilita la superación en términos del movimiento ascendente del progreso europeo que, paradójicamente, recrea la condición de humillación del colonizado (León, 2013). La idealización de la forma progresiva se confronta con la realidad, generando así una *diferencia*¹².

Carlos Aguirre (2019) sugiere que la pregunta guía de la propuesta dialéctica de Césaire es: “¿puede el movimiento dialéctico de la superación progresiva configurar las pretensiones humanistas de validez universal propias de la modernidad?” (p. 9). La respuesta es negativa en sentido alguno de emancipación, pero afirmativa solo en el sentido autorreferencial etnocéntrico de la modernidad. Para establecer su crítica, Césaire retoma la dialéctica hegeliana volcada a la historia, pero en un sentido regresivo en el que Occidente no sea ya la locomotora.

Ya se ha hecho referencia a la concepción progresiva de la historia en la que Occidente —Europa, Alemania— es el grado último del desarrollo progresivo que resuelve todas las contradicciones del proceso dialéctico. Así Césaire, tomando el proceso de colonización, entiende que la dialéctica hegeliana plantea una particularidad algo totalizante (Aguirre, 2019). Desde esta perspectiva asume la negación como parte privilegiada del proceso dialéctico que puede transformar. De esta manera, adopta una dialéctica de la negación o de la regresión con el objetivo de mostrar la negación de la humanidad del colonizado y del colonizador como un momento histórico que contradice el movimiento ascendente progresivo que plantea Hegel (Aguirre, 2019).

A pesar de las similitudes que se podrían establecer entre la dialéctica negativa adorniana y la dialéctica regresiva césairiana, el problema del colonialismo y la esclavitud (entendida en un sentido histórico concreto), omitida en Adorno, le dan un sentido diferente a esta última dialéctica y unos alcances histórico-interpretativos más cortos.

Ahora bien, en esta lógica, para Césaire el nazismo no es una anomalía en la historia de occidente, más bien es la misma modernidad; es la expresión del colonialismo europeo. Es la misma violencia colonialista volcada hacia sí. Césaire recrimina a la cultura europea que se hace la sorprendida con el nazismo. Le recrimina porque ha sido cómplice de este ignorando su origen y sus propios efectos, siendo encubridora por siglos de la misma violencia de origen del nazismo:

nos llamamos a nosotros mismos la verdad, que es una barbarie, pero la barbarie suprema, la que corona, la que resume la cotidianidad de las barbaries; que es el nazismo, sí, pero que antes de ser la víctima hemos sido su cómplice, que hemos apoyado este nazismo antes de padecerlo, lo hemos absuelto, hemos cerrado los ojos frente a él, lo hemos legitimado, porque hasta entonces sólo se había aplicado a los pueblos no europeos; que este nazismo lo hemos

cultivado, que somos responsables del mismo, y que él brota, penetra, gotea, antes de engullir en sus aguas enrojecidas a la civilización occidental y cristiana por todas las fisuras de ésta. (Césaire, 2006, p. 15)

Entonces, para Césaire, hay una línea genealógica directa entre el colonialismo y el nazismo, por lo que recrimina la sorpresa de la cultura europea que se expresa como si el nazismo y sus prácticas fueran una novedad. Se sorprenden no por la violencia que está de fondo, que sería la misma que origina y fomenta el colonialismo, sino porque esta es dirigida contra el *hombre blanco*, el hombre occidental, el hombre europeo: “lo que no le perdonan a Hitler... es ...haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los coolies de la India y a los negros de África” (Césaire, 2006, p. 15).

Los europeos descubrían que la misma violencia que habían dirigido por siglos a los indígenas de América, a los esclavos africanos y a los pueblos colonizados, negados del reconocimiento como seres humanos, se redirigió sobre ellos mismos. El fascismo y el nazismo no es más que la aplicación de los procedimientos y técnicas coloniales contra la misma población europea.

Para Césaire, el nazismo no tiene nada de original. Sus prácticas (genocidio, explotación de trabajo, racismo, autoritarismo, masacres, torturas, campos de concentración) nacen con la colonialidad en el siglo XVI, que tiene como su punto de inicio la expansión ibérica y la expulsión del islamismo de España en pos del catolicismo en nombre de la pureza de sangre (Amin, 2006). Todo esto fue tolerado e impulsado por la cultura europea, mientras no se afectaran los propios europeos. El hitlerismo fue un intento del imperialismo alemán de colonizar a blancos europeos en un momento de crisis sistémica en la que Alemania se quería convertir en hegemónica. Aunque el proyecto fue derrotado militarmente, hay continuidades en la civilización europea y norteamericana (Grosfoguel, 2016).

Como ya se ha apuntado, la dominación colonial requirió de un discurso del progreso en el que todo avanza, es bueno y civilizado, según la medida de los parámetro europeos. Césaire llama al derrocamiento de la ideología del progreso construida sobre la violencia, la destrucción y el genocidio. Se ha visto que su propuesta de la dialéctica regresiva tendría este objetivo. El mundo emancipado no debería seguir la dirección occidental: nada más de los mismos partidos políticos, los ejércitos, la explotación laboral, la misma educación, las prácticas punitivas, el exilio, la persecución de artistas e intelectuales (Kelley, 2000).

Otro de los autores que hace una crítica a la modernidad desde el colonialismo bajo los mismos supuestos que Césaire es el pensador marxista afroamericano Cyril Lionel Robert James. A partir de la obra de Herman Melville, *Moby Dick*, James hace una lectura crítica de la modernidad. En esta lectura, Ahab, el capitán del ballenero *Pequod*, representa el espíritu burgués capitalista. Este es un hombre inteligente, educado y astuto; monomaniático y obsesivo. Es un tirano que somete a su tripulación, los mediatiza y lo objetualiza en su afán de dominio. La tripulación es el proletariado y el barco es la sociedad capitalista moderna. El capitán Ahab es la prefiguración del totalitarismo. Está dispuesto a sacrificar a todos y al barco en busca de la dominación. Él representa el sujeto más peligroso y destructivo que ha aparecido en la civilización occidental: el gerente, el superintendente, el ejecutivo, el administrador, el defensor de la libre empresa, del mercado y la democracia (James, 1953).

James describe a Ahab como la encarnación de una racionalidad moderna que no desarrolla conocimiento y tecnología con fines emancipatorios, sino con un objetivo instrumental (Traverso, 2019). El progreso material de la sociedad está encausado por poderosas fuerzas creativas que mecanizan, a la vez, al mundo, destruyendo con estas la vida de los seres humanos.

La ballena blanca, *Moby Dick*, representa la fuerza indomable de la naturaleza. Ahab ha perdido su pierna contra ella. Esta pérdida representa la irracionalidad del mundo. Resentido e inundado de dolor, el capitán resuelve que su única reivindicación es matar a la ballena. James asume también que el nazismo tiene su origen en las bases de la civilización occidental; supone que el comportamiento de Hitler está resumido en el espíritu que configura las ansias y deseos de Ahab (James, 1953). Además, dice James que la organización política de la Europa moderna se ha creado y consolidado en estados nacionales. Y estos, en el fondo, tienen una doctrina racial; la suposición de una raza nacional, una sangre nacional y de una superioridad de esa raza.

El barco, el *Pequod*, es una maquinaria de muerte cuyos tripulantes, según Traverso (2019), recuerda a las SS. El proceso de trabajo que describe Melville –el desmembramiento, la forma racional de estibar las ballenas, la fragmentación y simultaneidad del trabajo– es el de una fábrica moderna. Los oficiales norteamericanos representan el conocimiento tecnológico, el cerebro y el liderazgo. Los arponeros y la tripulación son personas ordinarias de todo el mundo. El barco es nuestro mundo al que Ahab no le importa destruir (James, 1953).

Ishmael, el marinero del *Pequod* que narra la historia, de acuerdo con la lectura de James, es el intelectual que observa y describe la autodestrucción que provoca la razón. Él es miembro de una distinguida familia estadounidense, tiene una buena educación y ha sido maestro. Sin embargo, no soporta su clase social, por lo que vive como un trabajador. Este se identifica como el intelectual crítico del orden social. No obstante, su sometimiento a la locura totalitaria (a Ahab y el influjo que este impone) es completo (James, 1953).

Ishmael se describe a sí mismo de una forma que muestra que la violencia, la crueldad y el sadismo inherente a la civilización occidental no es accidental: está amargado como Ahab, aislado e indefenso; no puede soportar la existencia estrecha y limitada que la civilización le ofrece. Se alinea al totalitarismo en el mismo movimiento de revuelta contra la civilización. El barco, frente a la codicia de Ahab y el totalitarismo instaurado en este, inevitablemente, es hundido por la ballena y todos los tripulantes mueren a excepción de Ishmael.

La visión crítica sobre la modernidad y la civilización occidental que tiene James es radical y parte de la violencia de su pretensión civilizadora que comienza con el colonialismo. En su análisis sobre la revolución haitiana, la primera revolución libertaria exitosa llevada a cabo por esclavos en el continente americano que logró consolidar un Estado, hace explícita la denuncia sobre el colonialismo europeo. En el prólogo de otra de sus obras paradigmáticas, *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*, denuncia que la civilización superior redujo la población nativa de la isla de la actual Haití y República Dominicana de “entre medio a un millón a 60.000 en 15 años” (James, 2003, p. 21).

En la lectura de James, la modernidad tiene como fundamento la intención de dominio de la naturaleza y del ser humano. Con esta despliega todo su poder destructivo en contra de su propia retórica de emancipación. Para el despliegue de esas capacidades de dominio y de destrucción fue necesario el colonialismo. De este, extrajo sus fuerzas materiales y el fundamento negativo de su idea de progreso.

Enzo Traverso supone que C. L. R. James hubiera compartido la visión que tiene Frantz Fanon, otro pensador negro martiniqués de suma importancia para el movimiento de la *negritud* (Traverso, 2019). Este último, en su obra paradigmática *Los condenados de la tierra* (1961), dice:

Durante siglos, los capitalistas se han comportado en el mundo subdesarrollado como verdaderos criminales de guerra. Las deportaciones, las matanzas, el trabajo forzado, la esclavitud han sido los principales medios utilizados por el capitalismo para aumentar sus reservas en oro y en diamantes, sus riquezas y para establecer poder. Hace poco tiempo, el nazismo transformó a toda Europa en una verdadera colonia. (Fanon, 2007, p. 93)

Hay que señalar que James era marxista de corte trotskista (Renault, 2016). Su base de la crítica al capitalismo pasaba necesariamente por la crítica al colonialismo. Su base de interpretación de la historia abrevaba de la dialéctica hegeliana y marxista (James, 2020). James asumía que la historia de la humanidad no era más que lo “abstracto universal” venido a concreto. En el proceso revolucionario, el proletario tendría que buscar eso (que fue lo que buscó el bolcheviquismo) (James, 2020)¹³.

En esta tónica, James dijo que el nazismo fue más bien la consolidación de una abstracción por otra abstracción para crear una totalidad de la existencia, “un sentido de universalidad, sin el cual los hombres no pueden vivir” (James, 2020, párr. 90). Ahora, si bien James fue muy crítico de la modernidad, creía en la occidentalización y este camino pasaba por su postura marxista. Sin embargo, a pesar de su occidentalismo, no glorificaba la civilización occidental del mundo. Creía que esta no solamente estaba en declive, sino muerta: “Official society is not in decline. As civilization, as culture. As reason, as moral, it is already dead [La sociedad hegemónica no está en decadencia. Como civilización, como cultura, como razón, como moral, ya está muerta]” (James y Lee, 1975, p. 48).

Enzo Traverso señala, siguiendo a Matthieu Renault, que James declaró que se había hecho marxista, además de la influencia de Trotsky, por el libro de Spengler *La decadencia de Occidente* (Traverso, 2019). James, a pesar del pesimismo de Spengler sobre la sociedad occidental, mantenía una perspectiva utópica que emanaba su fuerza desde los *centros periféricos*, como el caso de Ghana o de Haití.

James escribió su libro sobre la revolución haitiana —*Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití* (1938)— pensando en interpretar la historia fuera de la visión eurocéntrica, demostrando que esa historia universal y ecuménica que se autoadjudicaba Occidente era parcial y tendenciosa. James escribía en el prefacio de su obra sobre la revolución haitiana (1980): “I would write a book in which Africans or people’s exploitation and ferocity would themselves be taking action on a grand scale and shaping other people to their own needs” [Escribiré un libro en el que los africanos, en el que la gente explotada con su ferocidad, tomará medidas a gran escala y formará a otras personas de acuerdo a sus propias necesidades] (King, 2001, p. 31).

La revolución independentista haitiana, en la interpretación de James, demostraba que los principios revolucionarios ilustrados que animaron la Revolución francesa no eran exclusivos de Europa, sino de la especie humana. Los revolucionarios haitianos radicalizaron y universalizaron los derechos del *hombre*; reivindicaron su humanidad; expulsaron la esclavitud y la colonización. James, desde su perspectiva marxista y desde su intención de reivindicación histórico-geopolítica basada en una perspectiva que enfatizaba la racialidad, desarrollaba una teoría anticolonialista.

7. Consideraciones finales

El pensamiento del *Después de Auschwitz* se ha constituido como una corriente teórica y como un posicionamiento político. Esta abreva de la reflexión de los planteamientos críticos a los procesos de exclusión y de violencia de la modernidad ilustrada que, de acuerdo con varios de estos pensadores, desembocarían en los campos de exterminio de Auschwitz. Theodor Adorno planteaba la premisa política y ética central de esta postura: “orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante” (Adorno, 1984, p. 365).

Auschwitz representaría el grado máximo de barbarie que la modernidad había alcanzado bajos sus principios y premisas totalizantes, propios de la razón ilustrada, que buscaban el dominio de la naturaleza y de la realidad; representaría también un punto de quiebre en la historia de la humanidad que marcaría un *antes* y un *después*. Lo que está en juego en ese *después* es la sobrevivencia humana, de la vida y del planeta. Uno de sus elementos analíticos es la *memoria* en su relación con la centralidad del sufrimiento de las víctimas que ha generado la idea totalizante del *progreso*, punta de lanza del pensamiento moderno.

Sin embargo, uno de los aspectos criticables a esta postura es la ubicación del punto de inflexión que marca el *después*. ¿Por qué Auschwitz debería ser el punto de inflexión de la brutalidad de la modernidad? El colocar el *después de* implica que lo *anterior a eso* no es, o no era, de suficiente gravedad para poner a reflexionar autocriticamente de manera radical a la propia racionalidad moderna ilustrada. ¿Cuál es la amplitud de la mirada de los llamados *avisadores del fuego*?, ¿solo hasta la Europa ilustrada? En otras palabras, lo que está antes de Auschwitz sería aceptable o justificable en la insistencia del *después*.

Ante esto, serían pertinentes los planteamientos de Césaire y de James al recriminar que la violencia de la modernidad solo se les hizo visible a los europeos cuando se volcó sobre ellos; mientras fuese contra *otros*, no ameritaba la crítica autorreflexiva radical que exigiría el *después de*. Si bien es verdad que en los planteamientos más contemporáneos desde la filosofía el *Después de Auschwitz* presenta una reflexión sobre las violencias previas a los campos de exterminio nazi, tales como la conquista europea en América o la expulsión de los judíos de España en 1492, lo cierto es que estos eventos se leen a la luz de Auschwitz, lo que implica, por sí, una lectura teleológica sobre de la violencia de la modernidad.

Habría que preguntarse por qué la lectura de esta violencia no parte de la reflexión sobre un momento genealógico más primario de dicha violencia tal como el colonialismo y la esclavitud iniciada en el siglo XVI. Si bien Auschwitz es un acontecimiento de una brutalidad, tal vez inigualable, que reveló a muchos pensadores europeos las implicaciones de la violencia que la modernidad llevaba implícita, el *después de*

solo podría haber sido utilizado como un momento detonante de una reflexión genealógica que tendría que retrotraer el análisis al punto originario de la modernidad dejando de ser el “después de”. Sin embargo, la insistencia en asumir Auschwitz como punto de eje de la reflexión teórica, como punto de inflexión, como supuesto ético y político, podría estar revelando algo que apunta al posicionamiento geopolítico y cultural de dichos pensadores y, por ende, volverse así una cuestión ética.

¿Por qué Adorno y otros de los pensadores de la llamada Escuela de Frankfurt no consideraron el problema del colonialismo como uno de los ejes principales de la reflexión crítica a la modernidad? Como se insistió anteriormente, existen confluencias entre las posturas teóricas críticas a la modernidad de Adorno, y de algunos pensadores de la Escuela de Frankfurt, con el pensamiento de Césaire y James, quienes tienen como punto de reflexión central el colonialismo y la esclavitud. Dice Traverso, a propósito de la relación entre James y Adorno, que estos, a pesar de sus discrepancias, elaboraron por separado, pero en forma simétrica, un diagnóstico similar de la civilización occidental caracterizada como un proceso de “autodestrucción de la razón” (Traverso, 2019).

Fadi A. Bardawil hace una interesante reflexión sobre las diferencias y confluencias entre la teoría crítica y el problema colonial a partir de las propuestas de Césaire y Adorno. El problema colonial está ausente en la teoría crítica. Uno de los aspectos en los que podría haber una confluencia propositiva entre Adorno y Césaire, sostiene Bardawil, tiene que ver con el análisis del autoritarismo y del fascismo. Ambos desarrollan teorías acabadas, con tintes psicológicos y sociológicos, sobre cómo en las sociedades occidentales se desarrolla una mentalidad totalitaria y cómo esta converge en un pensamiento racista. Sin embargo, la teoría crítica clásica se queda corta en su crítica a la modernidad al no incorporar en su reflexión el problema del colonialismo (Bardawil, 2018).

A Adorno no le preocupó en nada el problema del colonialismo que, de acuerdo con los colonizados, debería ser el punto de arranque de la crítica a la modernidad occidental y toda su violencia histórica. Adorno y Horkheimer eran conscientes de la naturaleza imperial global del capitalismo del siglo XIX, pero su lectura sobre los efectos de esta estaba aún enraizada en los supuestos territoriales y de civilización occidentales, marcados internamente por la dialéctica individuo/sociedad (Bardawil, 2018). Algunas preguntas fundamentales que hay han pasado de largo: ¿cómo se expandió el capitalismo?, ¿cómo fue y en dónde tuvo lugar el proceso de *acumulación originaria*?, ¿qué relación tienen el capitalismo y la modernidad? La respuesta a estas preguntas indudablemente apunta a la esclavitud y a los procesos históricos del colonialismo que comenzaron las naciones europeas, que ahora constituyen los Estados-naciones, en el resto del mundo en el siglo XVI y sobre los cuales construyeron su dominio global¹⁴.

La tesis central es que la modernidad se constituye en 1492 con la llegada de los españoles a América y la formulación del *cogito* cartesiano (Dussel, 2012). La experiencia de la conquista europea en América sería esencial en la constitución del *ego* moderno como centro y fin de la historia que constituye al sujeto capaz de poner las fuerzas de la creación a su servicio. El descubrimiento del *Nuevo Mundo* llevaría a Europa a tomar conciencia de sí misma como “viejo mundo” y así construir política y económicamente la periferia. De este modo, se iniciaría la modernidad bajo el signo de la expansión y el empoderamiento del europeo sobre el colonizado (Prado, 2018). Las vidas de las personas colonizadas solo tienen sentido y valor en función del proyecto colonizador.

Si bien los filósofos continuadores de la premisa adorniana del Después de Auschwitz han propuesto la cuestión de la conquista española en América, este planteamiento sigue siendo teórica, política y éticamente insuficiente. Sería interesante responder y analizar las diferencias entre interpretar, comprender y explicar el colonialismo desde Auschwitz y su después, que interpretar, comprender y explicar Auschwitz desde el colonialismo. Tal vez la primera pregunta arroje una respuesta más legitimadora de la violencia de la modernidad que su potencialidad crítica.

Samir Emir se hace la pregunta de por qué Césaire logró en la década de los cincuenta, cuando ningún intelectual europeo lo hizo antes, ligar genealógicamente el colonialismo con el nazismo. Responde que él, junto con otros pensadores negros caribeños y norteamericanos como W. E. B. Du Bois, George Padmore, Olivier Cox, C. L. R. James¹⁵, pudieron plantear dicha relación por sus situaciones individuales: sus propias experiencias los sitúan desde el lado de la *vivencia* de la *diferencia colonial*. Dicha experiencia, que está

definida por su ubicación geopolítica y por la corpo-política vivencial, les da el punto de partida que no les permite desestimar la importancia del colonialismo y sus efectos en la historia de Occidente, ya que la mirada eurocéntrica limita la visión (Amin, 2006). Césaire evidencia su posicionamiento vivencial cuando expresa en su *Discurso sobre el colonialismo* que la *negritud* es una manera de vivir la historia desde la historia; es decir, la historia que se vive desde una experiencia que se manifiesta de manera singular con sus deportaciones, el rapto de personas para ser llevadas a otro continente, así como de los recuerdos de las creencias lejanas y de sus culturas asesinadas (Césaire, 2006, p. 87).

Los pensadores judíos de la Escuela de Frankfurt fueron perseguidos por el nazismo por su filiación étnico-racial; sufrieron en carne propia el antisemitismo y parte de la brutalidad del nazismo. Pudieron exiliarse y, en el exilio, conociendo *a posteriori* las otras brutalidades del nazismo, desarrollaron sus potentes análisis teóricos críticos sobre la modernidad desde ámbitos universitarios. Sin duda, su horizonte inmediato fue el problema del nazismo y el antisemitismo. Tal vez su miopía con respecto al problema del colonialismo se justifique por esa circunstancia. No obstante, en el exilio fueron contemporáneos de los brutales procesos ideológicos, jurídicos y cotidianos de la segregación racial en los Estados Unidos y de los primeros planteamientos teóricos de la *negritud* afrocaribeña y afronorteamericana. El “diálogo malogrado” (como le llama Enzo Traverso) entre estos y los teóricos de la *negritud* se debió a una incompreensión mutua originada por el lugar histórico y geopolítico de enunciación de cada uno de ellos.

Sin embargo, los planteamientos teóricos contemporáneos del *Después de Auschwitz* no pueden ser miopes al problema del colonialismo como planteamiento genealógico de la violencia de la modernidad; por el contrario, este tiene que ser prioritario y debe llevar a cuestionar el supuesto del *después*.

Por otro lado, el hitlerismo implicó la esencialización del cuerpo para los judíos. Sin embargo, durante siglos, a pesar de todas las violencias implicadas, vivieron en una relación conflictiva de asimilación y segregación. Los judíos por muchos siglos pudieron asimilarse a la cultura occidental. En España, la *pureza de sangre* era una cuestión legal que se determinaba por documentos jurídicos de probanza de conversión religiosa. Las *poblaciones negras* desde el inicio de la esclavización, y posteriormente durante la colonización, fueron esencializadas biológicamente como inferiores. Sus rasgos fisiológicos, su color de piel, desde siempre fue esencia biológica. Esta condición nunca abrió la posibilidad de ciudadanía, ni de asimilación. Lo que les pasó a los judíos hasta el antisemitismo hitlerista ya las poblaciones negras e indígenas lo habían padecido desde muchos siglos antes.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (1984). *Dialéctica negativa* (J. M. Ripalda, Trad.). Taurus Ediciones. (Obra original publicada en 1966).
- Aguirre, C. S. (2019). Humanismo y “canibalismo” en Aimé Césaire. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 21, 1-22.
- Amin, S. (2006). De la crítica del racismo a la crítica del euroccidentalismo culturalista. En A. Césaire (A.), *Discurso sobre el colonialismo* (pp. 95-146). Ediciones Akal. https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofia_liberacion/Discurso_colonialismo-Aime_Cesaire.pdf
- Anders, G. (2011). *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial* (J. Monter, Trad.). Pre-Textos. (Obra original publicada en 1956).
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión. Escritos no reunidos e inéditos* (A. Serrano de Haro, Trad.). Caparrós Editores. (Obra original publicada en 1930-1954).
- Bardawil, F. A. (2018). Césaire with Adorno: Critical Theory and the Colonial Problem. *South Atlantic Quarterly*, 117(4), 773-789.
- Benjamin, W. (1987). *Dirección única* (J. Solar y M. Allende, Trans.). Ediciones Alfaguara. (Obra original publicada en 1928).
- Berrió, A. (2019). Filosofía después de Auschwitz en Th. Adorno: metafísica negativa. *Estudios de Filosofía*, 59, 213-232. <https://www.redalyc.org/journal/3798/379859422010/html>
- Bornapé, A. (2019). Memoria y judaísmo en Emmanuel Lévinas. *Enfoques*, 31(1), 69-89. <https://www.redalyc.org/journal/259/25961484009/html/>
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo* (J. Madariaga, B. Baltza y M. Viveros, Trans.). Ediciones Akal. (Obra original publicada en 1950).
- Dussel, E. (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (1999). Mas allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad. En S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera y C. Millán de Benavides (Eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 147-162). Centro Editorial Javeriano CEJA.
- Dussel, E. (2012). *1492. El encubrimiento del otro*. Editorial Docencia.
- Fanon, F. (2007). *Los condenados de la tierra* (J. Campos, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1961).
- Gandarilla, J. G. (2010). *Asedios a la totalidad: poder y política en la modernidad desde un encare decolonial*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades – Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gandarilla, J. G. (2020). Teoría poscolonial y encare decolonial: hurgando en sus genealogías. *Revista Educação, Pesquisa e Inclusão*, 1(1), 104-119. <https://revista.ufr.br/rep/rep/article/view/e20208/pdf>
- Gilson, É. (2014). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* (A. Pacios y S. Caballero, Trans.). Gredos. (Obra original publicada en 1922).
- Grosfoguel, R. (2016). Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos decoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad. *Tabula Rasa*, 25, 153-174. <http://revistatabularasa.org/numero-25/05Grosfoguel.pdf>
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Edhasa.
- Grüner, E. (2015a). La “acumulación originaria”, la crítica de la razón colonial y la esclavitud moderna (1ra parte). *Hic Rhodus. Crisis capitalista, polémica y controversias*, 8, 11-21. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/hicrhodus/article/view/1207>

- Grüner, E. (2015b). La "acumulación originaria", la crítica de la razón colonial y la esclavitud moderna (2da parte). *Hic Rhodus. Crisis capitalista, polémica y controversias*, 9, 79-91. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/hicrhodus/article/view/1451>
- Grüner, E. (2016). Teoría crítica y contra-modernidad. El color negro: de cómo una singularidad histórica deviene en dialéctica crítica para "nuestra América", y algunas modestas proposiciones finales. En J. G. Gandarilla (Coord.), *La crítica en el margen. Hacia una categoría conceptual para discutir la modernidad* [e-book] (pp. 14-50). Ediciones Akal.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1807).
- Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofía del derecho* (A. Mendoza de Montero, Trad.). Editorial Claridad. (Obra original publicada en 1821).
- Hegel, G. W. F. (2005a). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (R. Valls, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1817).
- Hegel, G. W. F. (2005b). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (J. Gaos, Trad.). Editorial Tecnos. (Obra original publicada en 1837).
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Katz Editores.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1998). Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración. En *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (pp. 213-250) (J. Sánchez, Trad.). Editorial Trotta. (Obra original publicada en 1944).
- James, C. L. R. (1953). *Marines, Renegades and Castaways. The Story of Herman Melville and the World We Live In*. Universidad de Michigan.
- James, C. L. R. (1980). *Notes on Dialectics. Hegel, Marx, Lenin*. Allison & Busby.
- James, C. L. R. (2003). *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*. Editorial Turner.
- James, C. L. R. (2020, 19 de agosto). *Dialectical Materialism and the Fate of Humanity*. Marxists. <https://www.marxists.org/archive/james-clr/works/diamat/diamat47.htm>
- James, C. L. R. y Lee, G. C. (1975). *Facing Reality*. Bewick Press Ltd.
- Jankélévitch, V. (1987). *Lo imprescriptible* (M. Muchnik, Trad.). El Aleph Editores. (Obra original publicada en 1986).
- Kant, I. (2011). *Crítica de la razón práctica* (D. C. Granja, Trad.). Fondo de Cultura Económica. Universidad Autónoma Metropolitana. Universidad Nacional Autónoma de México. (Obra original publicada en 1788).
- Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (R. Rodríguez, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1785).
- Kelley, R. D. G. (2000). A Poetics of Anticolonialism [Introduction]. En A. Césaire (A.) *Discourse on Colonialism* (pp. 7-29). Monthly Review Press.
- Kertész, I. (2015). *Un instante de silencio en el paredón. El holocausto como cultura* (A. Kovacsis, Trad.). Titivillus. (Obra original publicada en 1993).
- King, N. (2001). *C. L. R. James and Creolization: Circles of Influence*. University Press of Mississippi.
- Lanzmann, C. (2014). *La tumba del sublime nadador* (G. García y J. Parra, Trad.). Confluencias Editorial. (Obra original publicada en 1986).
- León, C. (2013). *El color de la razón: pensamiento crítico en las Américas*. Universidad Andina Simón Bolívar. Universidad de Cuenca. Corporación Editorial Nacional.
- Levi, P. (2006). *Trilogía de Auschwitz* (P. Gómez, Trad.). El Aleph. (Obra original publicada en 1946).
- Levinas, E. (1998). Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo. En M. Beltrán, J. M. Mardones y M. Reyes-Mate (Eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad* (pp. 161-167). Río Piedras.

- Levinas, E. (2020). *Totalidad e infinito*. Ediciones Sígueme.
- Marrades, J. (2020). Sobre la 'normalidad' de Auschwitz. *Quaderns de Filosofia*, 7(1), 17-32. <https://ojs.uv.es/index.php/qfilosofia/article/view/16081/15707>
- Metz, J. B. y Wiesel, E. (1996). *Esperar a pesar de todo*. Editorial Trotta.
- Mezilas, G. (2016). *África y discurso de identidad en el Caribe*. Solenodonte Editorial.
- Moreno, M. R. (2023). Theodor Adorno, de la actualidad al desplazamiento de la teoría crítica. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 28(100), 1-17. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e7537398/44634>
- Nolte, E. (2011). El pasado que se niega a pasar. Un discurso que fue escrito, pero nunca pudo ser pronunciado. En T. Mann, E. Nolte y J. Habermas (AA.), *Hermano Hitler. El debate de los historiadores* (pp. 19-30). Herder Editorial.
- Pilatowsky, M. (2007). La filosofía después de Auschwitz en Latinoamérica. En M. Reyes-Mate y R. Forster (Eds.), *El judaísmo en Iberoamérica* (pp. 279-303). Editorial Trotta.
- Pilatowsky, M. (2014). *Las voces desterradas. Reflexiones en torno a los imaginarios judíos*. Facultad de Estudios Superiores Acatlán. Plaza y Valdés Editores.
- Prado, A. (2018). *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. Ediciones Akal.
- Quesada, J. (2008). *Heidegger de camino al holocausto*. Editorial Biblioteca Nueva.
- Renault, M. (2016). Decolonizing Revolution with C. L. R. James or, What to be Done with Eurocentrism? *Radical Philosophy*, 199, 35-45. <https://www.radicalphilosophy.com/article/decolonizing-revolution-with-c-l-r-james>
- Reyes-Mate, M. (2000). Presentación. *Isegoría*, 23, 5-15. <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/533>
- Reyes-Mate, M. (2003a). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Editorial Trotta.
- Reyes-Mate, M. (2003b). *Por los campos de exterminio*. Anthropos.
- Reyes-Mate, M. (2012). El antisemitismo en Rosenzweig, Sartre y Adorno. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 4, 64-98. <https://constelaciones-rtc.net/article/view/782/836>
- Reyes-Mate, M. y Mayorga, J. (2000). "Los avisadores del fuego": Rosenzweig, Benjamin y Kafka. *Isegoría*, 23, 45-67. <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/535>
- Rosenzweig, F. (2006). *La estrella de la redención* (M. García-Baró, Trad.). Ediciones Sígueme. (Obra original publicada en 1921).
- San Agustín. (1958). *La ciudad de Dios. Obras de San Agustín. Tomo XVI* (S. Santamarta del Río y M. Fuertes, Trads.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada en 426 d. C.).
- Serrano de Haro, A. (2000). Totalitarismo y filosofía. *Isegoría*, 23, 91-115. <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/537>
- Steiner, G. (2001). *El castillo de barba azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Gedisa.
- Sucasas, A. (2010). Holocausto y modernidad. Tres tesis críticas. *Nuestra Memoria*, 16(33), 15-34. <https://museodelholocausto.org.ar/private/pdf/nuestra-memoria/nuestra-memoria-33.pdf>
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria* (M. Salazar, Trad.). Paidós Asterisco. (Obra original publicada en 1995).
- Traverso, E. (2019). *Melancolía de izquierda*. Galaxia Gutenberg.
- United States Holocaust Memorial Museum [USHMM]. (s. f.). Auschwitz. Enciclopedia del Holocausto. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/es/article/auschwitz>
- Zamora, J. A. (2012). Filosofía después de Auschwitz. En O. Nudler (Ed.), *Filosofía de la filosofía* (pp. 173-214). Editorial Trotta.

Notas

1. Auschwitz fue uno de los campos de concentración y exterminio nazi. Jugó un papel muy importante en la *solución final de la cuestión judía*, que pretendía el asesinato masivo de judíos europeos como parte del objetivo central de los nazis de exterminar a las, por ellos definidas, razas inferiores de Europa y del mundo. Se calcula que las *Schutzstaffel* (SS) y la policía deportaron a 1.3 millones de personas al complejo de Auschwitz entre 1940 y 1945. De ellas, 1.1 millón de personas fueron asesinadas, principalmente personas judías. También fueron asesinadas personas polacas no judías, romaníes gitanas, prisioneros soviéticos y de otros grupos y nacionalidades. En la parte denominada Auschwitz I, se construyeron cuatro grandes cámaras de gas, en donde se asesinaban a los prisioneros, y crematorios donde se incineraban los cuerpos. Había un hospital grande en el cual los médicos de las SS realizaban sistemáticamente experimentos con prisioneros (United States Holocaust Memorial Museum, s. f.). En los análisis sobre Auschwitz se ha destacado la organización interna del mismo. Se destaca que el asesinato de miles de personas que se instrumentó allí se posibilitó a través un modelo de organización industrial (Marrades, 2020). Todo estaba organizado de tal forma que cada sección realizaba *su trabajo* con una precisión sistemática a la manera de una planta industrial. Las personas que cometieron los crímenes durante el nazismo actuaban como si lo que hacían fuera parte de un trabajo de empresa. Günther Anders dice al respecto: “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. ...sus autores, al menos muchos se ellos, en las situaciones en que cometieron esos crímenes, en principio no se habían comportado de manera diferente de como estaban acostumbrados a hacerlo en su empresa de trabajo, que los había marcado” (Anders, 2011, pp. 274-275).

2. Dussel tiene la premisa de que la filosofía moderna y la colonialidad tienen una relación estructural. El pensamiento moderno, una forma particular de explicar la realidad, ha pretendido totalizar el mundo bajo abstracciones. Sin embargo, esas abstracciones parten de una materialidad que se traduce en la pretensión de dominio de la naturaleza, del humano, de la realidad, del mundo. Y para lograr esto se ha requerido denigrar lo diferente. En este sentido, dice Dussel que la ontología se mancha de sangre porque el otro es interiorizado en el mundo como cosa y es definido por esa totalidad. Comienza así el encubrimiento del mundo: “una pequeña porción de los mundos posibles se arroja el derecho a ser “el mundo”... lo que esto va a significar en el siglo XVI, en el siglo XX, en Europa, en América Latina y en Viedma, porque esto no es abstracto, sino concreto y próximo” (Dussel, 1995, p. 126). Así, la alteridad debe ser suprimida, dominada, conquistada y usada. El fundamento último de esta expectativa en realidad sería un mito que queda expresado en el sistema filosófico hegeliano, especialmente en su filosofía de la historia. Dice Hegel (2005b), en sus lecciones de filosofía de la historia, que la historia universal va de Oriente a Occidente y que Europa es absolutamente el término de la historia universal: “Solo las naciones germánicas han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre, como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza” (p. 35). En este mito, Europa es el centro universal y así asume la idea de que la modernidad es “un fenómeno exclusivamente europeo originado durante la edad media, que luego se habría extendido al mundo entero” (Dussel, 1995, p. 148). La desmitificación del eurocentrismo que lleva a cabo Dussel muestra que el origen de la modernidad es material. Esta es la expansión imperial española desde el siglo XVI: el colonialismo español en América (Dussel, 1999).

3. La *negritud* es un movimiento cultural y político que inició en la década de los treinta del siglo pasado y busca reivindicar la cultura, el color de piel y sus raíces africanas; reivindica y resignifica la categoría de negro, categoría colonialmente construida. La invención de la idea de color y de raza se vinculó con la empresa imperial y colonial. La negritud propone la construcción de una nueva antropología crítica que rechaza las tesis discriminatorias occidentales contra las civilizaciones africanas. Su planteamiento original proviene de tres autores: Aimé Césaire, León Gontran Damas y Léopold Sédar Senghor. Sus objetivos consistieron en expresar la grandeza de la civilización africana como fuente de orgullo y dignidad para las personas negras (Mezilas, 2016).

4. Dentro de las premisas centrales del planteamiento teórico de Manuel Reyes-Mate es que el desarrollo del pensamiento judío en la Europa cristiana, en su condición de marginalidad, propone una aproximación crítica que potencializa la reformulación de las prácticas de exclusión de la racionalidad occidental. Estas reflexiones, pensadas desde la marginalidad, posibilitarían abrir el cerco epistemológico: “lo que el filósofo español sostiene es que los ingredientes que pueden salvar a Occidente de sí mismo se encuentran en la tradición judía y que las condiciones históricas en la Europa postilustrada orillan a los judíos a la búsqueda del antídoto en sus fuentes” (Pilatowsky, 2014, p. 77).

5. Parece importante señalar la disidencia de Hanna Arendt, filósofa judía alemana cercana a los miembros de la Escuela de Frankfurt, con respecto a la responsabilidad de la tradición filosófica alemana con el nazismo y, por ende, con Auschwitz. En un ensayo titulado “Aproximaciones al ‘pueblo alemán’” (1945), la autora asume de manera explícita el desligue de la responsabilidad nacional alemana, de sus “raíces espirituales”, con el hitlerismo: “El nazismo no debe nada a ninguna parte de la tradición occidental, sea germana o no lo sea, sea católica o protestante, sea cristiana, griega o romana. Ya prefiramos a Tomás de Aquino o a Maquiavelo o a Lutero o a Kant o a Hegel o a Nietzsche, y la lista puede prolongarse indefinidamente, como revelará hasta un vistazo sumario a la literatura sobre “el problema alemán”. El caso es que ninguno de ellos tiene la más mínima responsabilidad por lo que está ocurriendo en los campos de concentración. En términos ideológicos, el nazismo empieza sin ninguna base en la tradición en absoluto y será mejor percatarse del peligro que entraña esta radical negación de toda tradición, que fue el rasgo principal del nazismo desde su comienzo (no así del fascismo italiano en sus primeros momentos)” (Arendt, 2005). De acuerdo con Arendt, el nazismo representó un punto de quiebre con toda la tradición alemana y occidental. Para ella, esto es lo más preocupante del nazismo. Justo por eso el nazismo resultaría un parteaguas en la historia: “las monstruosidades del régimen nazi deberían habernos puesto sobre aviso de que nos las habemos con algo inexplicable incluso con los peores periodos de la Historia. Pues la destrucción nunca llegó a convertirse, ni en la historia antigua ni en la medieval en un proceso altamente organizado, burocratizado y sistematizado” (Arendt, 2005, p. 138). De manera concreta, la tesis de Arendt es que de la historia del pensamiento no cabría desprender ningún nexo significativo que prefigurase al nazismo y su barbarie; ninguna influencia real que haya motivado la contraposibilidad de un mundo basado en la muerte y en la normalización colectiva de sus efectos (Serrano de Haro, 2000).

6. Rosenzweig traza el inicio genealógico de la filosofía occidental racional en los filósofos llamados *presocráticos* y refiere al hegelianismo como su planteamiento más acabado. Sin embargo, el margen se hace mucho más amplio dentro de la misma tradición hegemónica de la filosofía alemana de corte idealista, que apunta a la filosofía heideggeriana y a la hermenéutica gadameriana. Son cada vez más los trabajos serios y rigurosos que han argumentado y documentado de manera consistente la relación directa de la filosofía heideggeriana con el nazismo. Por ejemplo, el filósofo español Julio Quesada (2008), a partir de una detallada y minuciosa lectura comparada –en idioma original– de *Ser y tiempo* (1927) de Martin Heidegger, de algunos otros textos de este autor y de *Mi lucha* (1926) de Hitler, encuentra una complementariedad entre ambas: el texto del filósofo presenta una argumentación metafísica del nazismo. Quesada afirma que la cuestión de la *ontología fundamental* de la filosofía heideggeriana tiene que ser entendida a la luz de la identidad alemana. El tema central de la metafísica heideggeriana, la *autenticidad*, tiene como referencia fáctica al nacionalsocialismo. Dice Quesada (2008): “cuando en 1933 Heidegger afirma que sólo existe un modo de vida auténticamente alemán: el nacionalsocialismo, sólo sacaba de su lógica racial del origen y de su historicidad las consecuencias políticas latentes en su pensamiento ontológico” (p. 17).

7. La cuestión de la dialéctica hegeliana se remonta a la discusión de Hegel con Kant en su afirmación de la escisión entre sujeto y objeto, en su imposibilidad que tiene el primero de penetrar en el conocimiento del segundo. Lo podría hacer hasta un cierto límite muy reducido. Según Hegel, el sujeto podría y tendría que ir más allá de las condiciones trascendentales que definen su subjetividad para dar cuenta que es este mismo quien produce, en una serie de despliegues metafísicos, la objetividad. A partir de un despliegue de diversos momentos de la conciencia, el sujeto debe penetrar en la cosa misma (noúmeno) y hacerse consciente de que es, en sí misma, solo en función de su ser conocida por el sujeto. De ahí que el sujeto no solo piensa al objeto, sino que lo produce. El sujeto se sabe y se conoce como parte y forma autoconsciente de la totalidad de la realidad, por lo que, en su cualidad autoconsciente, sería la realidad que se produce a sí misma. El proceso cognoscitivo le va revelando al sujeto su cualidad y capacidades como agente en la construcción y definición de la realidad para llegar al absoluto o a la totalidad. De modo que, para Hegel, a diferencia de Kant, puede haber una coincidencia entre conocimiento, verdad y totalidad (absoluto). El concepto expresaría la unidad entre el ser y el pensar. Para alcanzar el fin último (el “saber absoluto”) la conciencia debe deshacerse de las apariencias y solo puede hacerlo en contra de ella (Hegel, 1966). Así, la conciencia debe de atravesar una serie de configuraciones que constituyen la historia de su formación. Este camino está marcado por la superación del descubrimiento de la no verdad, de la inmediatez que asume la conciencia. La forma de hacer esto, como se mencionó, es la superación de una serie de contraposiciones que se le presentan al sujeto, como su negatividad. Esa negatividad entraña la negación que debe hacer el sujeto de esta. Así, la negación es determinada. Es decir, proviene de lo que le representa esa negatividad. Este movimiento, que en la negación muestra su verdad, “hace surgir una nueva forma” (Hegel, 1966, p. 55). La negación representa una progresión en el tránsito hacia el desencubrimiento del objeto como lo opuesto al sujeto. Una forma de la superación de la negación llega de la practicidad que le viene de su enfrentamiento con el objeto para su

superación como negatividad que da cuenta al sujeto de sí mismo y, en su capacidad de modificar, reconoce al objeto como parte de sí. Este representa el momento afirmativo o positivo de la dialéctica: la subsunción de lo particular, que representa la negación, en lo general, que representa el concepto. Así, la negación representaría una parte esencial de lo universal como tránsito a la afirmación universal (Hegel, 1966).

8. Para Kant, la razón humana tiene, *a priori*, las determinaciones del acto que tienden hacia la concreción del acto bueno. Señala Kant que solo el ser humano, el ser racional, tiene la capacidad de obrar según las representaciones de la ley porque posee voluntad. Esta, por lo anterior, es una razón práctica (Kant, 2012). La *autonomía* de la voluntad es para Kant el único principio que puede sustentar leyes morales, en contraposición de la *heteronomía* que es contraria a la moralidad de la voluntad. El único principio de la moralidad consistiría en la independencia de la determinación objetiva. Así, la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón práctica, la libertad (Kant, 2011). El imperativo categórico que puede crear un acto ético tiene que partir de una fundamentación racional.

9. La concepción cristiana de la historia significó, en términos generales, una nueva concepción de la historia y del tiempo humano: una progresiva y universalista. La expansión del cristianismo en gran parte del mundo implicó la adopción de estos esquemas históricos como formas dominantes que tuvieron repercusión directa en los procesos de conformación del pensamiento occidental. La modernidad misma se construyó sobre el esquema progresivo-lineal y universal de la historia humana, mismos parámetros que siguen vigentes.

Sin duda, San Agustín fue uno de los grandes teólogos y filósofos medievales que pudo concretar conceptualmente las premisas de la reformulación que hizo el cristianismo del judaísmo y de su concepción del tiempo, creando, así, la primera teoría filosófica de la historia. *La ciudad de Dios* fue escrita con una intención apologética a la religión cristiana ante la caída del imperio romano. Uno de sus núcleos narrativos es, precisamente, el sentido de la historia, elemento que representaba no por sí mismo una filosofía de la historia, sino un argumento de defensa del cristianismo y, en cierta medida, la representación institucional divina en la tierra (Iglesia). Como lo ha señalado Étienne Gilson, atinadamente desde mi perspectiva, *La ciudad de Dios* tiene la intención de trazar de manera general la teología de la historia del cristianismo en la que todos los acontecimientos de la historia, universal, son el desarrollo del plan divino querido y previsto por Dios (Gilson, 2014, p. 134). En este texto, Agustín trata de demostrar de qué modo los acontecimientos que inquietaban a sus contemporáneos se insertaban en un orden mayor que era la predeterminación divina. Como tal, la inserción de los acontecimientos históricos debía partir de una concatenación universal. De esta manera, incluyó los sucesos bíblicos, la historia del pueblo judío, así como acontecimientos de la historia profana. En esta idea del tiempo, la venida de Cristo a este mundo era el acontecimiento central de la historia de la humanidad y la etapa anterior había sido la preparación para este suceso.

La historia está necesariamente, como fundamento, relacionada con una concepción de la temporalidad. En San Agustín, la historia y la conciencia de la temporalidad parten de un principio de *fé*, representado en la *creación*. El universo, el mundo y los seres humanos habían sido creados por Dios. Para Agustín, Dios es atemporal y eterno. Él es antes de todo, del tiempo, del pasado, del presente y del futuro. El Antiguo Testamento comienza con las palabras: “Al principio creó Dios el cielo y la tierra” (Génesis 1). El mundo y todo lo que hay en este, todo lo que emana de este ha sido creado por Dios. Así, el tiempo no es eterno, sino que tiene un principio (San Agustín, 1958).

10. Dice Jankélévitch: “algo innombrable, inadmisiblemente aterrador, algo de lo que se aparta el pensamiento y que ninguna palabra osa describir... Las orquestas tocaban Schubert mientras se colgaban a los detenidos... Se almacenaban los cabellos de las mujeres... Se extraían los dientes de oro de los cadáveres. Este algo indecible que uno vacila en nombrar se llama Auschwitz. En este lugar maldito donde se celebraron, como dice Claudel, las monstruosas orgías de odio. Los hombres de nuestra generación se sienten a veces portadores de un secreto abrumador e inconfesable que los separa de sus hijos” (Jankélévitch, 1987, pp. 20-21).

11. Para Arendt, el argumento fuerte sobre la singularidad tiene que ver con la intención, con fundamento legal, de la desaparición de los judíos de la faz de la Tierra. El régimen nazi, en vez de decretar solamente la expulsión de los judíos de Alemania, determinó que tendrían que ser aniquilados: se les tenía que quitar la condición humana (Arendt, 2005).

12. Catalina León Pesántez señala en este punto una semejanza con la propuesta de la dialéctica negativa de Adorno, quien afirma que la diferencia es aquello que no se adecua a la lógica de la totalidad conceptual, por lo que genera una contradicción (León, 2013). Adorno en *Dialéctica negativa* señala que el nombre de dialéctica comienza con la contradicción que se genera entre el objeto y su concepto. La contradicción sería la no adecuación (Adorno, 1984). Dice el mismo filósofo que el pensamiento está marcado por la apariencia de la identidad y la contradicción es “lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad” (p. 13). Además, la primacía dentro del principio

de contradicción, dentro de la dialéctica, mide lo heterogéneo por la idea de identidad y cuando lo distinto choca contra su límite se supera (Adorno, 1984).

13. Como se ha apuntado, James es marxista. Como tal, tiene presente la dialéctica hegeliana. A diferencia de Césaire o del mismo Adorno, James no enfatiza el momento negativo de la dialéctica. Asume, conforme a la dialéctica marxista, que la negación es un paso necesario en el proceso dialéctico del conocimiento y, por tanto, en la configuración de la realidad, confía en el momento positivo o afirmativo de la dialéctica como posibilidad de configuración de la realidad en un sentido revolucionario o transformador. La base de abstracciones en el proceso epistémico-dialéctico de negaciones y afirmaciones generan las pautas que configuran la realidad. En su libro *Notes on Dialectics –Hegel, Marx, Lenin–*, publicado en 1948, desarrolla una amplia reflexión sobre el método dialéctico marxista, pasando por la revisión de la obra hegeliana, para el análisis de los problemas sociales y proponer líneas posibles de acción colectiva ante los problemas de su época (James, 1980).

14. Este gran problema ha sido pensado y trabajado de manera exhaustiva por teóricos decoloniales y postcoloniales, por ejemplo, logrando generar una crítica sólida y contundente contra las interpretaciones de la historia “mundial” (europea) que obvian, ocultan e ignoran la genealogía de la modernidad en relación con la expansión colonialista y la esclavización de millones de personas de origen europeo y con el surgimiento y consolidación del capitalismo. Para una síntesis de estas discusiones y posturas véase a Grüner (2015a) y Grüner (2015b).

15. Robin Kelley señala que el *Discurso sobre el colonialismo* de Césaire es una pieza angular de la corriente de intelectuales anticoloniales de los años de la posguerra que representan autores como W. Du Bois y George Padmore, Albert Memmi, Richard Wright y Jean Paul Sartre (Kelley, 2000). En 1945, la población negra de todo el mundo se reunió en Manchester, Inglaterra, en el Quinto Congreso Panafricano, para discutir la libertad y el futuro de África. En 1955, los representantes de las Naciones No Alineadas se reunieron en Bandung, Indonesia para discutir los problemas de las naciones en ese momento llamadas de Tercer Mundo. Un año antes, la revolución maoísta en China había triunfado. En Kenia, la rebelión del Mau Mau preparaba su levantamiento anticolonial. Los franceses combatían contra insurrectos en Argelia, Túnez, Marruecos, Camerún y Madagascar. Fueron derrotados por el Viet Minh en Die Bien Phu. Había revueltas anticoloniales en India, Filipinas, Guyana, Egipto, Guatemala, Sudáfrica y Estados Unidos.