



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Máster

La construcción del recuerdo del Holocausto: entre
el uso público de la historia y el recuerdo de los
vencidos

Autor/es

Óscar Ortego Martínez

Director/es

Jesús Ezquerro Gómez

Facultad de Filosofía y Letras
2014

1. INTRODUCCIÓN

En 1946 Alfred Hitchcock estrenó *Encadenados*. El filme vino acompañado de una polémica política, debida a que la película muestra la existencia de una organización de antiguos nazis huidos a Brasil. A pesar de que el nazismo es en realidad un *MacGuffin* y no el tema que quería desarrollar el director inglés, el mero hecho de que se mostrase su persistencia en el presente provocó un rechazo ante un recuerdo considerado superado.

Desde el estreno de *Encadenados* hasta la actualidad, el tratamiento sobre la violencia del Holocausto ha sufrido un cambio total. Tras los juicios de Nuremberg cayó en un relativo olvido, mientras que en la actualidad se ha convertido, en palabras de Enzo Traverso, en una “religión civil”. Esta transformación hace plantearse las razones de este cambio. Una pregunta que motiva la existencia del presente trabajo de investigación.

Para hacer este estudio se partirá de la filosofía de la historia de Walter Benjamin, que puede definirse como el recuerdo de los vencidos frente a la historia de los vencedores. Se sugerirán dos tipos de recuerdo. El primero es el de los vencedores, entendido como un uso público de la historia según la definición acuñada por Jürgen Habermas. El segundo es el de los vencidos, como resultado de los estudios filosóficos e históricos sobre esta cuestión. Se utilizarán los conceptos de recuerdo de Benjamin y de olvido utilizado por Nicole Loraux en su estudio sobre las *polis* griegas.

En este trabajo se estudiará, en primer lugar, cómo fue afrontada la cuestión del Holocausto en el periodo 1945-1960, como tema de debate dentro de lo que Habermas define como “esfera pública”. Una esfera pública progresivamente controlada por los medios de comunicación. En este trabajo se estudiarán los cines europeos y el estadounidense. Este debate público se contrastará con las reflexiones filosóficas sobre la naturaleza del Holocausto. El objetivo es rastrear cómo fue recordado o más bien olvidado públicamente el Holocausto.

A continuación se analizará cómo desde los años 60 el recuerdo del Holocausto poco a poco se ha introducido en la esfera pública, aunque no fue hasta finales de los años 70 cuando ese proceso se consolidó. Este cambio sufrió un nuevo impulso con el famoso *Historikerstreit*, la disputa de los historiadores producida a raíz de los comentarios de Ernst Nolte y Habermas, en relación con las conexiones entre el totalitarismo, el liberalismo y el Holocausto. Unos debates que permiten ver la formación de un uso público de la historia del Holocausto y las críticas a este modelo.

Por último cabe destacar la transformación del debate sobre el Holocausto, tras la caída del bloque soviético. Para ello se estudiará su utilización como un fin de la historia, fundamentado en el triunfo del liberalismo. Un uso público del Holocausto. Una interpretación posible gracias a la instrumentalización de las tesis del totalitarismo de Hannah Arendt, establecida desde Nolte. Posteriormente se criticará este modelo teleológico gracias a los estudios históricos sobre el Holocausto, utilizando la tesis de Benjamin bajo las críticas establecidas por Enzo Traverso al ceremonial del Holocausto.

2. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA ANTES DE WALTER BENJAMIN

Las *Tesis de filosofía de la historia* de Walter Benjamin suponen una ruptura con la filosofía de la historia europea. De un modo resumido, lo que Benjamin pone en cuestión son las interpretaciones predominantes del concepto de tiempo cronológico, de la idea de progreso como tiempo lineal y de lo que el autor denomina “historicismo”. Para comprender la importancia de Benjamin, previamente hay que comentar sucintamente estos conceptos.

La idea predominante de tiempo y de ahora es la cronológica. Aristóteles introduce esta cuestión para afrontar una paradoja popularizada por Zenón de Helea: cuáles son las relaciones entre el instante como ahora y el tiempo si el instante no tiene temporalidad. Aristóteles responde afirmando que el tiempo es “número del movimiento según el antes y después”.¹ Aristóteles define como “número” no la suma de los instantes, eso supondría caer en una de las paradojas de Zenón, sino el movimiento numerado. El *chrónos* es el cambio numerado que necesariamente sufren las formas de las “cosas” físicas. El cambio de las cosas es físico, de modo que el tiempo lo es igualmente. En palabras Antonio Campillo “Para Aristóteles, el tiempo forma parte de la *physis*, es algo que pertenece a la naturaleza misma de las cosas, puesto que lo propio de la naturaleza es justamente el cambio de sus formas”.²

El *chrónos* es en palabras de Campillo la “ilimitada sucesión del tiempo o de los tiempos en su más abstracta universalidad”.³ Es el tiempo de la continuidad. Si las cosas mantienen una continuidad, Aristóteles habla de su magnitud como continua, y el

¹ Aristóteles., *Física*, IV, 10-14, 219b, Madrid, Gredos, 1995, p. 271.

² Campillo, A., “Aión, Chrónos y Kairós. La concepción del tiempo en la Grecia Clásica”, en: *La(s) otra(s) historia(s) (una reflexión sobre los métodos de investigación histórica)*, Bergara, UNED País Vasco, nº 3, 1991. p. 54.

³ *Ibidem*. p. 39.

tiempo de las cosas forma parte de ellas mismas, entonces el tiempo es igualmente continuo.⁴ Para Aristóteles por continuo se entiende “lo infinitamente divisible”.⁵

Si el *chrónos* es el movimiento numerado de las cosas, cabe preguntarse cómo eso es compatible con el tiempo continuo e infinito. Lo infinito es numerable gracias al ahora. El ahora no tiene una magnitud temporal, pero es fundamental para medir el tiempo y de ese modo ser numerado. Para Aristóteles el ahora “mide el tiempo en tanto que antes y después”.⁶ El ahora es un límite que escinde la infinita unidad temporal en dos partes: pasado y futuro.⁷ Sin el ahora no podríamos medir el tiempo, ya que no se puede medir lo infinito. Esto no supone una ruptura con la continuidad del tiempo, ya que para Aristóteles “el instante es aquello por lo que el tiempo es continuo y también aquello por lo que el tiempo se divide”.⁸ El ahora es el momento “intermedio que contiene al mismo tiempo principio y término, principio del tiempo futuro y término del pasado”.⁹ El ahora es el límite que separa el antes y después, permitiendo la existencia de una unidad temporal y numerable. Así, Aristóteles trata de superar las contradicciones expuestas por las paradojas de Zenón.

En segundo lugar hay que hablar del término “progreso”. El origen de su actual sentido proviene de la Ilustración.¹⁰ Es entendido como un continuo desarrollo de las capacidades materiales y éticas del sujeto. Para Leo Strauss el progreso “presupone que hay algo que es sencillamente bueno, o un fin, que es el objetivo del progreso. El progreso es el cambio en la dirección de ese fin”.¹¹ Jean Antoine Condorcet es quien mejor manifiesta la filosofía de la historia progresista. Para Condorcet el progreso es la forma en la que el sujeto satisface su deseo de tener un futuro mejor, de vivir mejor. El progreso es la única forma positiva de aumentar su bienestar. Cualquier “desvío” del

⁴ Conill Sancho, J., *El tiempo en la filosofía de Aristóteles. Un estudio dedicado especialmente al análisis del Tratado del tiempo*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1981. pp. 135-139.

⁵ Aristóteles., *Física VI...* op. cit. p. 336.

⁶ *Ibidem.* p. 272.

⁷ Zubiri, X. *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid, Alianza, 1996. p. 215.

⁸ Conill Sancho, J. *El tiempo en la filosofía de Aristóteles...* op. cit. p. 202.

⁹ *Ibidem.* pp. 226-231.

¹⁰ La génesis de la idea de progreso como dirección lineal de la historia es difícil de ubicar. Leo Strauss habla sobre un posible origen en Grecia, pero finalmente lo rechaza, con la relativa excepción de Platón, al afirmar que en el pensamiento clásico “las cuestiones decisivas se consideraban ya contestadas –en la medida en que podían ser contestadas-”. Otra tendencia es encontrarla en el cristianismo. El punto de inflexión es el concepto cristiano de la nada, la creación *ex nihilo* del mundo y su posterior finalización por parte de Dios. Así se crea una dirección lineal de la historia que puede ser compatible con una idea laxa de progreso. No obstante, Ferrater Mora indica que para el cristianismo la historia es el proceso de corrupción del sujeto creado por Dios, justo lo contrario al mejoramiento progresista. Datos extraídos de: Strauss, L., *¿Progreso o retorno?* Paidós, Barcelona, 2004. pp. 161-164. Ferrater Mora, J., *Cuatro visiones de la historia universal*. Madrid, Alianza Editorial, 1982. pp. 32-33.

¹¹ Strauss, L., *¿Progreso o retorno?...* op. cit. p. 160.

progreso, como el uso de la violencia, es una forma “negativa” de satisfacer el deseo del sujeto, pero al mismo tiempo necesaria ya que le hace “aprender” cuál es la mejor manera de ser feliz. Ese “recorrido” define de un modo “total” el tiempo en que vive el sujeto, al imponer un único sentido posible. El sentido de la historia es el continuo desarrollo de las capacidades materiales e intelectuales del sujeto, y se justifica al identificarse con la intensificación de la felicidad. Esa intensificación tiende al infinito porque el sujeto quiere aumentar indefinidamente su grado de bienestar. El resultado final es que el progreso es continuo e infinito.

Por otro lado, el progreso está por encima de la voluntad del sujeto o del grupo social. Esto se debe a que el progreso adquiere bajo la Ilustración un carácter natural, al ser el resultado de la tendencia innata del sujeto a ser feliz. Tal como indica el propio Condorcet “la naturaleza no ha puesto límite alguno al perfeccionamiento de las facultades humanas; que la perfectibilidad del hombre es realmente infinita: que los progresos de esta perfectibilidad de ahora en adelante independientes de la voluntad de quienes desearían detenerlos, no tienen más límites que la duración del globo al que la naturaleza nos ha arrojado”.¹²

Con esta definición se puede indicar que la naturaleza del ser humano es la búsqueda de la felicidad, y ésta se materializa en la historia por el progreso. De este modo, la naturaleza de la historia es el progreso. Hay distintos caminos para la consecución de la felicidad. Unos son mejores y otros peores o incluso contraproducentes, pero todos ellos se subordinan a la misma finalidad: la felicidad. Como el progreso es infinito no hay un fin de la historia, que sería la plena obtención de la felicidad. Con el progreso hay un comienzo de la historia pero no un fin.¹³

Por último hay que hablar del término “historicismo”. Tradicionalmente ha sido considerado como una reacción empirista e inmanente, heredada de la filosofía sensitiva del romanticismo, frente al idealismo alemán. El historicismo ha tendido a ser definido gracias a la famosa frase de Leopold von Ranke “Tratamos simplemente de exponer cómo ocurrieron en realidad las cosas”. Las críticas de Benjamin van más a la forma de entender la historia resumida en esa frase que a la corriente historiográfica. El historicismo alemán no es una mera acumulación de acontecimientos o determinaciones

¹² Condorcet., *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Editorial Nacional, 1980. pp. 82-83.

¹³ Strauss, L., *¿Progreso o retorno?...* op. cit. pp. 163-164.

históricas ordenadas “científicamente”, ya que en los hechos históricos se esconde un tipo de “espíritu”.¹⁴

El espíritu historicista se puede definir como una tendencia espiritual que determina un sentido de la historia diferente al progreso. Siguiendo la corriente romántica, fundamentalmente la ligada a Herder, el historicismo no parte de lo general (el ser abstracto hegeliano sería un ejemplo) sino de lo particular, de lo determinado. Ranke critica la filosofía, acusándola de partir de “ideas apriorísticas”, y defiende el conocimiento de lo particular como el objetivo del historiador.¹⁵ Con este punto de partida, el espíritu es en el historicismo la identidad que posee una sociedad concreta o un pueblo, encarnada en una figura política relevante y sobre todo en el estado. Dicha identidad hace que un colectivo se convierta en un individuo plenamente autónomo.

Frente a la idea de progreso, Ranke valora cada etapa histórica por sí misma, al tener una identidad propia y particular. Friedrich Meinecke indica que el problema del progreso es que subvalora cada fase histórica, al ser un “mero estadio preparatorio inferior” de la posterior fase. Para Ranke el valor de cada etapa “no es lo que resulta de ella, sino en su propia existencia, en su propio yo”. La propia existencia se define como “Todo es vida espiritual general e individual”. Para Meinecke el espíritu es el “hecho de que una generación transmita a la siguiente aquellas experiencias que tienen significación más allá del fugitivo presente”. Ese espíritu hace que los intereses concretos de los individuos confluyan en el “estado particular concebido como individuo singular”. Meinecke indica que el estado “alberga un principio espiritual característico que se expresa de un modo positivo en su constitución y su política”. De este modo lo “general e individual” es “la suprema de todas las individualidades históricas perceptibles en el tiempo y que comprenden a todas las demás [...] todas dependen de ella, pero, al mismo tiempo, contribuyen a formarla”.¹⁶

Para Ranke el estado subsume todas las relaciones sociales en una identidad individualizada. El estado es un individuo que manifiesta un modo de ser particular e intransferible, su espíritu. La política internacional permite que los individuos estatales se relacionen entre sí. La misión del historiador es intuir dicho espíritu estudiando la historia de los estados o los dirigentes políticos.

¹⁴ Carreras Ares, J. J. *Seis lecciones sobre historia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2003. pp. 37-38.

¹⁵ *Ibidem* p. 52.

¹⁶ Meinecke, F., *El Historicismo y su génesis*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1983. pp. 503-506.

El historicismo crea una genealogía como búsqueda de los orígenes del presente. Un origen que fundamenta el devenir histórico y determina un único sentido temporal.¹⁷ Así crea una continuidad. El historicismo naturaliza ese origen, los inicios del estado moderno. Para hacer esto, en primer lugar hereda del tiempo cronológico su pretensión de cientificidad. En segundo lugar se dedica a “medir” el cambio que sufre una cosa: el estado. Ese cambio es físico, de modo que se naturaliza, obviando su carácter social y político. Se define como lo único que se ha producido en la historia. El resultado final es legitimar la praxis del estado prusiano, y posteriormente alemán, como si fuera un cambio físico irreversible. Así se naturaliza una práctica de poder y se olvida quiénes son sus víctimas.

La unidad del espíritu historicista se relaciona con la identidad del sujeto histórico concreto, en este caso el estado. Dicho espíritu selecciona el pasado que debe ser recordado. De nuevo se legitima su carácter sacrificial: las víctimas de ese recorrido son olvidadas, al ser consideradas como “accidentes” del sentido histórico. Sólo puede recordarse un tipo de pasado: el de quienes han impuesto la modernidad.

3. BENJAMIN Y EL RECUERDO DE LOS OLVIDADOS DE LA HISTORIA

Benjamin revisa esta tradición de la filosofía de la historia por medio de cuatro vías. La primera es criticar que el sentido de la historia se encuentre en un futuro que nunca se alcanza. Esto supone una revisión del progreso. La segunda es poner en cuestión la concepción cronológica y física del tiempo, entendida como continua. La tercera es criticar que el historicismo convierta la imposición del estado moderno y capitalista en un pasado “neutro”.

La filosofía de la historia progresista carga el sentido del pasado y el presente en un futuro que no se produce. Así se pierde el sentido de la finalidad del progreso, de modo que los medios, el desarrollo económico-técnico, para obtener el fin, la felicidad del sujeto, se convierten en la propia finalidad. El desarrollo económico-técnico se independiza de la voluntad del sujeto y provoca una aceleración del tiempo en el que queda sometido el sujeto. Tal como indica Giacomo Marramao “el proyecto que antes había sido un medio para obtener unos fines determinados, se transforma en un dispositivo técnico de aceleración del cambio y “colonización del futuro” (según la

¹⁷ Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Pre-textos, 1988.

gráfica expresión de Octavio Paz) [...] El tiempo ya no está a “nuestra disposición”, a nuestro alcance; ahora es una dimensión ajena a nuestra capacidad de decisión”.¹⁸

Es en este punto donde la idea del futuro adquiere un carácter de dominación: los objetivos para alcanzar el fin reprimen los obstáculos que encuentran.¹⁹ Como el fin nunca se alcanza, se produce un sentido atemporal del pasado contingente, al estar ligado con un futuro inalcanzable. La aceleración del tiempo impide que el sujeto pueda controlar el progreso y reprime a quienes no se adaptan a él. El resultado final es una continua catástrofe, es el *continuum* manifestado en la metáfora del *Angelus Novus*. El actual sentido atemporal es un progreso definido como un tiempo homogéneo y vacío. Benjamin indica que “la idea de un progreso en el género humano en la historia es inseparable de la idea según la cual la historia procede recorriendo un tiempo vacío y homogéneo”.²⁰

Para afrontar el tiempo vacío y homogéneo, Benjamín modifica la definición de pasado. El pasado no es únicamente el hecho histórico entendido como lo determinado y lo medible por el tiempo, hay que incluir igualmente la posibilidad no determinada.²¹ Se debe tener en cuenta la incidencia de la posibilidad derrotada en el pasado sobre el presente. Tal como indica Reyes Mate al comentar la Tesis VII “El pasado [...] no es sólo lo que fue, sino lo que aún puede llegar a ser [...] El pasado no es sólo el hecho bruto sino lo que no pudo ser y está en potencia de ser. Elaborar el pasado es tener en cuenta esos espectros que se quedaron sin existencia”.²²

Ese pasado puede interrumpir el *continuum*. Benjamin utiliza sus conceptos de ahora, *Jetztzeit*, entendido como tiempo repleto de ahora, recuerdo y rememoración. El ahora de Benjamin está influido por el concepto griego de *kairós*. El *kairós* es el instante de una oportunidad, el momento óptimo para la consecución de una acción. Una oportunidad que se da en un espacio y en unos sujetos concretos. Para Antonio Campillo el *kairós* “no es pues una unidad de tiempo abstracta, independiente de lo que acontece, sino el acontecer como tal es lo que puede llegar a configurarse como *kairós*

¹⁸ Marramao, G., *Kairós: apología del tiempo oportuno*, Barcelona, Gedisa, 2008. pp. 20-21.

¹⁹ Mayorga, J., *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Anthropos, Barcelona, 2003. p. 78.

²⁰ Tesis XIII.

²¹ Aristóteles distingue dos definiciones de lo posible. La primera es lo no imposible, la segunda es lo no necesario o lo contingente. El historicismo eligió la primera opción, mientras que Benjamin prefirió la segunda. Un estudio sobre esta distinción en: Conill, Sancho, J., *El tiempo en la filosofía de Aristóteles...* op. cit. pp. 99-100.

²² Mates, R., *Medianoche en la historia...* op. cit. pp. 134-136.

en un momento y lugar determinados”.²³ Para Marramao el *kairós* es el verdadero tiempo griego, ya que “nos remite a la calidad del acuerdo y de la mezcla oportuna de elementos distintos”.²⁴

El ahora del *kairós* es el instante en que se presenta la oportunidad para la realización de una praxis. A diferencia del previsible ahora cronológico y físico, el instante del *kairós* aparece de improviso. No es predecible, de modo que no puede ser atrapado por las leyes científicas. Al ser imprevisto es difícil de aprovechar la oportunidad que presenta, y si no se sabe aprovechar desaparece igualmente al instante. El *kairós* es lo contrario a la continuidad del tiempo cronológico, ya que es el tiempo de una praxis contingente y particular. La dimensión de lo contingente “como apertura del horizonte de los posibles”, en contra del “progreso garantizado e indistinto” que para Marramao es el tiempo vacío y homogéneo.²⁵

La influencia del *kairós* en la filosofía de Benjamin es que rompe las tendencias científicas del tiempo cronológico, y se centra en una idea de praxis entendida como oportunidad posible. La praxis no es algo que esté determinado científicamente, tal como entendía el marxismo ortodoxo, sino que es una posibilidad condicionada por la existencia de una oportunidad. Benjamin aboga por el tiempo de la acción y de la praxis contingente, relacionada con el *kairós*. Esa praxis es la construcción del recuerdo de los vencidos.²⁶

Esta definición del pasado incide sobre la idea benjaminiana de presente. Reyes Mate indica que “Presente es, por un lado, lo dado, lo que se ha llegado a ser y tenemos delante; por otro lado, lo que quiso ser y se malogró. Si el primer presente es historia real, el segundo es sólo presente como posibilidad. [...] Lo que se frustró no es lógicamente de la historia, pero forma parte de nuestra actualidad, aunque no sea más que porque lo que ha llegado hasta nosotros y nos conforma es la reacción a ese experimento”.²⁷

El *Jetztzeit* de Benjamin es la actualización del pasado desechado por el sentido impuesto por los vencedores de la historia y que interrumpe su *continuum*. Para que se pueda interrumpir la continuidad de los vencedores debe recordarse la derrota de los vencidos. En la tesis VI Benjamin indica que “Articular históricamente el pasado no

²³ Campillo, A., “Aión, Chórnos y Kairós. La concepción del tiempo en la Grecia Clásica”... op. cit. pp. 60-61.

²⁴ Marramao. *Kairós: apología del tiempo oportuno*... op. cit. p. 130.

²⁵ *Ibidem*. p. 25.

²⁶ Tesis XIV.

²⁷ Mates, R., *Medianoche en la historia*... op. cit. p. 72.

significa conocerlo “tal como verdaderamente fue”. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro [...] el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante”. El instante de peligro es el ser derrotado nuevamente. La diferencia entre Ranke y Benjamin es que “si Ranke trata de conocer el pasado tal como fue, Benjamin habla de conocerlo en una actualidad en que peligrá”.²⁸

Benjamin se opone a un tipo de historia determinista y necesaria, ya que el criterio de selección de los hechos históricos es la empatía con quien ha impuesto ese pasado, con el vencedor de la historia. Tal como indica Benjamin en la tesis VII, el historicista empatiza “con el vencedor. Y quienes dominan en cada caso son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez. Por consiguiente, la empatía con el vencedor resulta en cada caso favorable para el dominador del momento”. La empatía es el resultado de naturalizar una praxis, la victoria de los vencedores, al ubicarla en el pasado cronológico y físico. El pasado es para el historicismo el conjunto de hechos históricos que se han dado necesariamente. Para Juan Mayorga “la empatía de éste con el pasado legitima lo sucedido, que es refrendado como necesario”.²⁹ La praxis de los vencedores queda legitimada como la única posibilidad que pudo darse en el pasado.

Frente a la empatía con el vencedor, Benjamin reivindica el recuerdo del pasado no determinado o derrotado, ya que puede interrumpir el *continuum*. Para Juan Mayorga “no se trata de recuperar zonas sumergidas del pasado individual, sino de rescatar extensiones condenadas al olvido bajo la tradición hegemónica”.³⁰ Para hacer esto, Benjamin sugiere una diferencia entre recuerdo, *Erinnerung*, y rememoración, *Eingedenken*. Francisco Naisthat indica que “En Benjamin, en efecto, encontramos un juego de oposiciones entre un presente que es propio de la filosofía de la historia como mera continuidad del tiempo (*Gegenwart*) y un presente que es interrupción del tiempo, que Benjamín llama “tiempo-ahora” (*Jetztzeit*). Este último también depende en cierta forma de un dejar advenir, lo que en Benjamin asume el carácter de una rememoración (*Eingedenken*), que es un encuentro con algo de lo pasado que sin embargo no es ópticamente pasado, como un hecho efectivo, sino una posibilidad no cumplida. El *Eingedenken* no es por ende el recuerdo (*Erinnerung, Andenken*), sino algo perturbador,

²⁸ *Ibidem.* p. 91.

²⁹ Mayorga, J., *Revolución conservadora y conservación revolucionaria...* op. cit. p. 93.

³⁰ *Ibidem.* p. 88.

que nos asalta y viene a interrumpirnos en el curso continuado de nuestra urgencia con el tiempo”.³¹

La incidencia de lo frustrado sobre el presente posibilita la redención. La redención es posible gracias al concepto de débil fuerza mesiánica. Tal como indica Sandra Viviana Palermo “El tiempo del *w hahipuk* [inversión] es el tiempo mesiánico [...] Como recuerda Agamben, el sistema verbal hebraico distingue las formas verbales no tanto según los tiempos –pasado, presente–, sino según los aspectos –cumplido, incumplido– y el *w* de inversión transforma la calidad de la acción indicada por la forma verbal, de suerte que se podría decir que, agregando el *w hahipuk*, la acción cumplida se vuelve incumplida, mientras que la incumplida se presenta como cumplida. Si esto es así, el tiempo del *Eingedenken* es el tiempo mesiánico por excelencia, pues es el tiempo de la inversión de los modos del tiempo, en el cual pasado y presente, así fue y no aún, se entrelazan generando un cortocircuito, en cuyo relampagueo se cela la posibilidad de una redención del dolor y del sufrimiento de las generaciones de vencidos que nos han precedido. El tiempo del *Eingedenken* no es instante extra-temporal, no es un fuera-del-tiempo, sino más bien una contracción cargada de tiempo hasta estallar”.³²

La débil fuerza mesiánica es el derecho que tiene el pasado recordado de ser redimido.³³ La rememoración es la posibilidad frustrada que nos advierte del nuevo instante de peligro que ella ya sufrió, como forma de afrontarlo e interrumpir el *continuum* de los vencedores. Gracias a la rememoración la posibilidad incumplida en el pasado puede redimirse al cumplirse en el presente. Así se puede romper la justificación naturalista de los vencedores de la historia. La derrota es algo que se ha producido en el pasado, pero al ser una acción incumplida no puede legitimar el triunfo de los vencedores, como si fuera un hecho finalizado en la historia y medible dentro del tiempo cronológico. Todo eso es lo que justifica el *continuum* y la empatía del historicismo con el vencedor.

Frente a la empatía del historicista, el historiador materialista que pide Benjamin debe contribuir al recuerdo del pasado de los vencidos. El pasado de una derrota y una

³¹ Naishtat, F., “Walter Benjamin y Carl Schmitt: contrapunto sobre soberanía y teología política. La herejía interpretativa de Benjamin”. Actas del congreso *I Jornadas Internacionales de Hermenéutica: La hermenéutica, ¿Un paradigma agotado? Texto, lenguaje, mundo*, 2009, En: www.proyectohermeneutica.org/pdf/paneles/f_naishtat.pdf.

³² Palermo, S.V., “El hilo sutil de la rememoración. Felicidad y redención histórica en la obra de Walter Benjamin”, en: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid, Instituto de Filosofía del CSIC, nº 45, julio-diciembre 2011. p. 576.

³³ Tesis II.

destrucción. Sólo existen unos fragmentos que el historiador debe construir, para enfrentarse al sentido naturalizado del tiempo vacío y homogéneo, que los vencedores de la historia han impuesto sobre sus víctimas.³⁴ La interrupción del *continuum* sólo es posible por medio del recuerdo de los derrotados, de los olvidados y no por un sentido futuro que nunca se alcanza y que sacrifica el presente.

El recuerdo rememorado es la posibilidad de interrumpir la cadena de derrotas, “redimiendo”, en un sentido laico, la posibilidad derrotada por medio de su cumplimiento revolucionario en el presente. Tal como indica Benjamin en la tesis XV “La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción.” Gracias al recuerdo y a la rememoración puede producirse un pliegue en la historia que anule la continuidad del historicismo. El pliegue es la posibilidad de que el pasado derrotado pueda cumplirse en el presente.³⁵ Sugiere, igualmente como posibilidad, una relación entre dos instantes sin tener que pasar por la continuidad del tiempo cronológico. Sólo así puede interrumpirse el *continuum* de los vencedores. Un instante que, al no ser atrapable, es sólo una posibilidad fugaz de afrontar el “instante de peligro”.

Benjamin defiende la revolución como un *Jetztzeit* que cita el pasado que no encaja en el *continuum*. Con esta idea el filósofo alemán critica la política gradualista socialdemócrata. Una política que convierte la revolución en un fin que se alcanza tras una etapa de progreso. Un fin que nunca se alcanza y que legitima los sacrificios que se exijan.³⁶ Para Benjamin la revolución es un “freno de emergencia” y no un sentido progresista y finalista de la lucha obrera.³⁷

La discontinuidad es el recuerdo y rememoración del fragmento histórico desechado por los vencedores. Es un pliegue que rompe la cadena de relaciones que los vencedores de la historia han impuesto como algo natural.³⁸ Esta interrupción es, en palabras de

³⁴ El historiador ya no es el cronista de los vencedores sino que es un “trapero”, *chiffonnier*, el que retoma el recuerdo de los vencidos como fragmentos desechados por la historia de los vencedores. Tesis IV.

³⁵ Mates, R., *Medianoche en la historia...* op. cit. p. 137.

³⁶ Tesis XI.

³⁷ Tesis XIV.

³⁸ Esta crítica al *continuum* de la historia se relaciona con su definición discontinua del conocimiento. Esta definición se sustenta en su concepción monadológica del término idea, definida no como una unidad universal y total. Benjamin crea una nueva concepción monadológica de idea basada precisamente en todo lo contrario: la discontinuidad. La idea no es un concepto sino que es la relación de los conceptos basada en la discontinuidad. Funciona como una constelación de estrellas en donde lo que importa no son las estrellas, los conceptos, sino el espacio que las separa. La discontinuidad es la relación de los extremos, de modo que el intento de eliminarla en aras de una unidad es una forma de violentar la idea, ya que determina un único vínculo de relación, haciendo que la idea adquiera un carácter unívoco. Benjamin, W., *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990. pp. 27-31.

Reyes Mate al comentar la tesis XVII, “la clave de una nueva universalidad que consiste en poder ver el sentido de una vida analizando el sentido de una obra; y el de una época, analizando el de una vida; y el de una historia, analizando el de una época”.³⁹ Posibilita romper la cadena de los hechos históricos que los vencedores, gracias al historicismo, han naturalizado.

El *Jetztzeit* es el establecimiento de un límite temporal que permita interrumpir la atemporalidad impuesta por los vencedores, materializado en una praxis revolucionaria.⁴⁰ El *continuum* atemporal sólo puede ser detenido por una contingencia temporal: la revolución. La revolución es “la redención de toda la humanidad, pasada y presente. La humanidad emancipada sería aquella que consiguiese derrotar el olvido”.⁴¹

4. EL HOLOCAUSTO EN LOS NUEVOS VENCEDORES DE LA HISTORIA: ENTRE EL RECUERDO Y EL OLVIDO

En 1945-1946 se produjeron los famosos juicios de Nuremberg. En 1947 se realizó el denominado primer juicio de Auschwitz, en donde fueron juzgados y condenados los máximos dirigentes del macrocomplejo de Auschwitz. Un proceso que podría haberse convertido en el inicio de un debate público sobre la violencia del nazismo, y en concreto sobre la cuestión del Holocausto. Pero esto no fue así, hasta los años 60 el tema del Holocausto no fue considerado como un acontecimiento especial dentro de los crímenes del nazismo. El sentido de la historia en 1945 fue la derrota del nazismo y la creación de la política de bloques que desencadenaría la Guerra Fría. En esos años la cuestión del Holocausto quedó relegada al olvido, al no formar parte de la historia de los vencedores. Lo que les interesaba recordar era el triunfo bélico y no la ruptura que la violencia del nazismo supuso respecto al pasado.

Así, en un primer periodo el Holocausto cayó en un relativo olvido por parte de las instituciones públicas internacionales tras los procesos judiciales. Tal como indica Enzo Traverso, sus preocupaciones eran otras, entre ellas la necesidad de reconstruir Europa. Las fuerzas ocupantes necesitaron apoyarse en la antigua administración nacionalsocialista, para controlar el estado alemán. El resultado final fue que la desnazificación sólo se aplicó a la cúpula dirigente y el resto del país salió exculpado.

³⁹ Mates, R., *Medianoche en la historia...* op. cit. p. 263.

⁴⁰ Tesis XVI.

⁴¹ Mayorga J., *Revolución conservadora, conservación revolucionaria...* op. cit. p. 89.

La victoria bélica sólo podía aprovecharse utilizando a los antiguos responsables del nazismo. La nueva Alemania se levantó apoyándose en su pasado nacionalsocialista⁴²

El pasado de los antiguos vencedores nazis persistió en el presente, estableciéndose un nuevo *continuum*. Esa persistencia intentó ser olvidada bajo la apariencia de una ruptura: la desnazificación. Bajo esta situación, no extraña que en esos años las advertencias de Benjamin sobre el peligro que suponía el irrefrenable impulso de los vencedores no encontrasen eco más allá de quienes lo conocieron personalmente. El nuevo sentido de la historia no tuvo en cuenta a las víctimas del nazismo, si no era para sostener el triunfalismo bélico. El recuerdo del Holocausto no podía formar parte de ese ambiente, ya que suponía una interrupción del nuevo sentido histórico.

Si hablamos del bloque de los regímenes liberales, el principal tema de debate público no fue tanto la violencia del nazismo, sino más bien el temor a la extensión de los regímenes comunistas. Un miedo manifestado en el clima político de la Guerra Fría, que exigía la colaboración con las fuerzas políticas anticomunistas de los países derrotados en la 2ª Guerra Mundial, y entre ellas las que apoyaron en el pasado al fascismo alemán. Desde esa perspectiva, la figura del judío quedó subsumida bajo la categoría de comunista, debido a su participación en la lucha antifascista. El famoso juicio realizado contra el matrimonio Rosenberg en los Estados Unidos es un buen ejemplo de esa tendencia. Ambos fueron acusados de espionaje a favor de La Unión Soviética. El matrimonio advirtió en su defensa que el antisemitismo seguía existiendo a pesar del Holocausto. Esa advertencia no tuvo eco ante el clima de la Guerra Fría y los Rosenberg fueron ejecutados.⁴³

El sentido de la historia es producto del olvido de sus víctimas. Este instrumento de poder ha sido estudiado por Nicole Loraux en las *polis* griegas. El olvido se produce tras un conflicto interno de la *polis*, en el que se corre el peligro de que el revanchismo del vencedor destruya la unidad política. La solución es el intento de “olvidar” el conflicto. La finalidad de las amnistías sería mantener la unidad de la *polis*. La autora da un paso más y afirma que “esa evocación de una ciudad idealizada tiene como objetivo un olvido, ya que el relato del episodio edificante permite borrar todo lo que antecede y, sobre todo, los métodos reales de la toma de poder.” Sólo con el olvido se puede crear una comunidad política “ideal”. La unidad política únicamente es posible si se olvida el

⁴² Mazower, M., *La Europa negra*. Barcelona, Ediciones B, 2001. p. 291.

⁴³ Traverso, E., “La memoria de Auschwitz y del comunismo. El “uso público” de la historia”, en *Memoria. Revista Mensual de Política y Cultura*, México D.F., CEMOS, n° 166, diciembre 2002. pp. 5-8.

pasado de su creación y, fundamentalmente, sus relaciones de poder.⁴⁴ El olvido del Holocausto se relaciona con el olvido de la experiencia del fascismo europeo fuera de Alemania y sus relaciones con las triunfantes Fuerzas Aliadas. Sólo así podía iniciarse una nueva línea histórica: el liberalismo contra el comunismo de la Guerra Fría.

Ese olvido no parecía que iba a producirse cuando las Fuerzas Aliadas llegaron a los campos de concentración y exterminio. Su descubrimiento fue difundido masivamente por los medios de comunicación, pero paradójicamente dicha difusión contribuyó involuntariamente al olvido del Holocausto. Para comprender esta situación hay que tener en cuenta que una de las principales críticas realizadas por los estudiosos del Holocausto es confundir los campos de concentración con los de exterminio. Los segundos son los que manifiestan las dos peculiaridades del Holocausto: su especificidad judía y su violencia “científica”, fría, industrial y burocrática. El origen de esta confusión se sitúa en los documentales realizados por las Fuerzas Aliadas sobre los campos de concentración. Fueron los medios de comunicación anglo-estadounidenses los que difundieron y dieron a conocer el sistema concentracionario nazi, pero sólo retratando los campos de concentración y no los de exterminio.⁴⁵

Los campos de concentración y sus víctimas se convirtieron en la máxima representación de la violencia del nazismo, invisibilizando que su principal peculiaridad se produjo en los de exterminio. Las víctimas de los campos de concentración tenían un carácter generalista, desde judíos hasta prisioneros políticos, pero los campos de exterminio se crearon para las víctimas judías. El resultado final fue que la víctima del nazismo adquirió un rango universal, invisibilizando su especificidad judía.

Tres fueron los documentales realizados por las fuerzas anglo-estadounidenses en 1945: *Death Mills*, *Nazi Concentration Camps* y *Memory of the camps*. El principal objetivo de los documentales era ser una prueba jurídica sobre la violencia del nazismo, y convertirse en un instrumento para la desnazificación alemana. Debían testimoniar la violencia del nazismo, manifestada en los cadáveres esqueléticos. El problema fue precisamente su carácter de prueba testimonial que permitiera acusar a la población alemana de su responsabilidad. Los tres documentales se hicieron para que fueran exhibidos en Alemania, y no fueron difundidos fuera del país ocupado. El resto de los países conocieron el Holocausto por fotografías extraídas de *Memory of the camps*.

⁴⁴ Loraux, N., *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Madrid, Katz, 2008. p. 263.

⁴⁵ Sánchez Biosca, V., “Equívocas sombras. La sombra de Auschwitz”, en: *Revista Anthropol. Huellas del conocimiento*, Barcelona, Editorial Antrophos, nº 203, 2004. pp. 111-112.

El principal problema que impidió poder afrontar los campos de exterminio fue la imposibilidad de ser testimoniados. Las fuerzas anglo-estadounidenses utilizaron los documentales para demostrar la violencia ejercida por el nazismo. Para ello necesitaban mostrar el mayor número de víctimas posibles. Esto era posible en los campos de concentración pero no en los de exterminio.⁴⁶ En los campos de exterminio apenas se encontraron supervivientes, debido a su naturaleza exterminadora y a la política del nazismo de dismantelarlos para así poder negar su existencia.

El otro problema fue que los campos de exterminio no fueron liberados por las fuerzas anglo-estadounidenses sino por las soviéticas, debido a que se ubicaron principalmente en Polonia. El latente estado de conflictividad ideológica entre los regímenes liberales y el comunismo soviético, sólo suavizado por su coyuntural alianza bélica, hizo que los primeros recelaran de los informes enviados por el segundo sobre los campos de exterminio. Unos informes que comprendieron mejor, aunque no plenamente, la naturaleza del Holocausto, al indicar el carácter industrial y estandarizado del exterminio, y que sus víctimas fuesen judías. Esto explica que pasasen seis meses hasta que una delegación británica visitase Auschwitz, y que apenas fuese publicitado por los medios de comunicación ingleses.⁴⁷

El primer documental rodado sobre un campo de exterminio sólo podía provenir de Polonia. Es *Majdanek, Cementerio de Europa* (1944), dirigido por Aleksander Ford, sobre el primer campo de exterminio liberado por las tropas soviéticas. Fue el primer documental en mostrar el carácter industrial del campo, difundiendo las imágenes de las cámaras de gas, los hornos crematorios y los posteriormente famosos recipientes de gas *Zyklon-B*. Otro aspecto que remarca el documental es la gran cantidad de zapatos, gafas, cabellos y dientes extraídos a las víctimas.



⁴⁶ *Ibidem*. pp. 112-113.

⁴⁷ "La representación gráfica y la construcción de la memoria colectiva del Holocausto. Diferentes fotografías. Diferentes perspectivas", en: *La fotografía como evidencia*. <http://www.memoriales.net/fotos/liberacion.html>

No obstante, la película más conocida realizada en Polonia no es un documental sino una obra de ficción. Es el caso de *Ostatnic etap -La última etapa-* (1945), dirigida por la directora polaca Wanda Jakubowska. Su principal peculiaridad es que reconstruye ficcionalmente la experiencia de una superviviente de Birkenau: la propia directora apresada por ser militante de izquierdas. *La última etapa* muestra las diversas formas de violencia ejercida, desde las cámaras de gas hasta la violencia arbitraria de los carceleros.⁴⁸

Pese al valor de estas obras, todas ellas tienen un defecto común con los demás documentales sobre el Holocausto: la invisibilización de la especificidad judía. El cine polaco se convirtió en un ejemplo de acentuar el papel de la resistencia antifascista, invisibilizando la existencia del antisemitismo en los países ocupados por el nazismo. *La última etapa* muestra claramente esta tendencia al mostrar pocos prisioneros judíos, a pesar de que la película está ambientada en Birkenau. Hay una ambigüedad en la forma de manifestar la naturaleza del Holocausto: se muestra su carácter industrial y moderno, pero se invisibiliza su especificidad judía de la misma manera que los documentales sobre los campos de concentración.

De este modo, la reflexión sobre la naturaleza del Holocausto no se inició con los documentales anglo-estadounidenses. Su pretensión no era esa sino demostrar la violencia del nazismo, pero de un modo generalizado sin distinguir la peculiaridad de los campos de exterminio. La violencia del nazismo que se difundió fue la concentracionaria, cuya víctima tiene un carácter universal y humanista. Se obviaron los campos de exterminio, al no servir a los intereses de unas fuerzas ocupantes que les interesaban más utilizar las pruebas obtenidas en los campos de concentración. Así se dio la paradoja de que la intención de demostrar la violencia del nazismo provocó la invisibilización tanto de su particular naturaleza, su violencia fría y burocrática, como de sus víctimas. Tampoco los documentales polacos pudieron iniciar, al menos de un modo consciente, una reflexión sobre la naturaleza del Holocausto, al no mostrar el carácter específicamente judío de los campos de exterminio.

Quienes en los años de “olvido” del Holocausto realizaron las primeras reflexiones sobre su peculiaridad provinieron, fundamentalmente, de las propias víctimas directas o

⁴⁸ Luciano Dawidiuk, C., “Las representaciones cinematográficas de los campos de concentración nazi. Décadas de 1940 a 1950”, en: *VII Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata Argentina en el escenario latinoamericano actual: debates desde las ciencias sociales*. La Plata, Universidad nacional de La Plata, 2012. pp. 6-10.

indirectas del nazismo.⁴⁹ Entre ellas destacan los exiliados, siendo los más conocidos Theodor Adorno, Max Horkheimer, Karl Jaspers y Hannah Arendt. A estos autores hay que añadir los primeros testimonios de los supervivientes como Primo Levi, aunque en el caso de Levi la repercusión de su obra fue posterior. Sólo ellos estaban en condiciones de sortear el intento de olvido por parte de quienes no se opusieron o directamente colaboraron con el nazismo. El problema fue su dificultad de romper el espacio de debate intelectual interno, y formar parte de un debate público más amplio. El mejor ejemplo fue la gran dificultad de Primo Levi a la hora de poder publicar sus reflexiones sobre los campos de concentración nazis.⁵⁰

Al ámbito de la filosofía hay que añadir las primeras reflexiones cinematográficas sobre el Holocausto. En esta cuestión sobresale *The strangers* (1945) de Orson Welles.⁵¹ La película se centra en la búsqueda de Franz Kindler, un antiguo oficial nazi responsable de un campo de exterminio, por parte de Wilson, un agente de la comisión de crímenes de guerra. Las pistas llevan a Wilson a la pequeña localidad estadounidense de Harper, donde Kindler ha logrado asentarse sin levantar sospechas. Un primer interés de la película se debe a que fue la primera obra de ficción en mostrar fuera de Europa imágenes de las cámaras de gas. El segundo y principal valor de la película radica en definir a Kindler como una persona “normal”, que ha sido capaz de integrarse plenamente en la comunidad local estadounidense, e incluso que vaya a casarse con la hija del juez local sin que nadie sospeche de su pasado. Su futura mujer se niega a reconocer la realidad al afirmar que su pareja es una persona completamente “normal”.



⁴⁹ Baer, A., *Holocausto. Recuerdo y representación*. Madrid, Losada, 2006. p. 76.

⁵⁰ Un buen estudio sobre los exiliados en: Traverso, E., *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona, Herder, 2000. pp. 31-43.

⁵¹ La película fue traducida en España como *El extraño*. Una mala traducción debida a que el extranjero no es un extraño, sino todo lo contrario: es alguien con quien se puede identificar.

Esta “normalidad” antecede al famoso concepto de banalidad del mal de Arendt, no porque los crímenes del oficial sean banales sino porque puede tener una vida “banal”, cotidiana, que invisibiliza su pasado. Kindler no es un ser demoníaco y ni siquiera la violencia que ejerce en la película puede hacer sospechar de su nazismo, únicamente asesina para que no descubran su secreto. Esta “normalidad” queda ejemplificada en cómo Wilson sospecha que Kindler es el oficial nazi: en una intrascendente conversación Kindler afirma que Karl Marx no es alemán sino judío. Ese momento de la película prueba que la mentalidad nacionalsocialista puede integrarse en una vida “banal”. El nazismo puede convivir como ideología en un mundo “cotidiano”, sin que nadie sospeche lo que supone la afirmación del antiguo nazi. El carácter “cotidiano” del personaje y su capacidad de adaptarse sin problemas al “modelo de vida americano” sugiere que el “mal” puede ser cotidiano y banal.

Otra excepción, aunque relativa, se encuentra en el cine del bloque comunista, por ser el único que hizo algunas incursiones sobre la persistencia del nazismo tras la guerra. Esto fue posible a causa de la diferente manera con que el nazismo trató a la Unión Soviética frente a los regímenes liberales. Su jerarquía racial consideraba que los eslavos estaban en un escalón “subhumano”, solo por encima de judíos y gitanos. Por otro lado, el territorio soviético era considerado por el nazismo como un espacio de expansión territorial, justificando la eliminación de sus habitantes no germanos y repoblarlo con agricultores alemanes. Por último, el nazismo creía que el comunismo soviético estaba “controlado” por los judíos.

Los soviéticos no eran un simple enemigo a abatir, tal como sucedió con británicos y franceses cuyo trato no difirió en exceso respecto a anteriores conflictos bélicos, sino que había que aplicarles una política de erradicación -*Ausrottung*-.⁵² Se decidían qué grupos sociales eran “asimilables” a la raza germánica, convirtiéndose en colaboracionistas, mientras que los “eslavos”, un término que integra a los polacos, debían ser eliminados o esclavizados para permitir la creación de un imperio racial germánico. Para ello se aplicó una guerra de aniquilamiento, extendida a Polonia, que explica las indiscriminadas matanzas aplicadas tanto a los eslavos polacos como a los soviéticos, a pesar de que Polonia no supuso ningún tipo de amenaza militar.⁵³

⁵² Un buen estudio sobre esta política en: Núñez Seixas. X. M. *Imperios de muerte. La guerra germano-soviética*. Madrid, Alianza Editorial, 2007. pp. 19-61.

⁵³ Un buen ejemplo fue el trato recibido por los soldados soviéticos apresados por el ejército alemán. Si

Esa experiencia explica que la Unión Soviética aplicase una política de desnazificación mucho más profunda. Esto se aprecia en la existencia de un ciclo de documentales realizados en los años 50 por la República Democrática Alemana (RDA). Un cine que denunciaba una de las políticas de los regímenes liberales: la reconversión de las élites nacionalsocialistas en aliados de las fuerzas ocupantes. Unas películas que desmentían la política de desnazificación al quedar limitada a la cúpula dirigente del partido, aunque obviando el hecho de que el bloque soviético hizo prácticas análogas. De nuevo, el ambiente de Guerra Fría impidió que estas obras pudieran modificar la política de olvido aplicada en los regímenes liberales.⁵⁴

Estas reflexiones fueron una excepción de una etapa en que predominaba, en palabras de Adorno, un “olvido frío y vacío” para el caso alemán.⁵⁵ Ese olvido no fue exclusivo de la Alemania ocupada y posteriormente dividida, sino que se extendió a otros países. Una buena manifestación del olvido son las escasas obras cinematográficas dedicadas a la violencia del nazismo. De las aproximadamente 165 películas que hasta el año 2008 han abordado el Holocausto, en el periodo 1945-1960 únicamente se hicieron diez documentales sobre los campos de concentración y exterminio, incluyendo los documentales sobre el juicio de Nuremberg. El cine de ficción entre 1945-1956 hizo trece obras, una más si se añade *El gran dictador* (1940) de Charles Chaplin, que directa o indirectamente aborda la violencia del nazismo en sus términos más amplios. Un número significativamente pequeño en proporción al Holocausto. La mayoría de estas películas apenas tuvieron repercusión pública.⁵⁶

Uno de los rasgos que más llaman la atención es que una parte significativa de estas obras fueron realizadas por un número muy concreto de directores. Son los casos de los directores Fred Zinneman, de ascendencia judía aunque no sufriera el nazismo, Edward Dmytryk, uno de los acusados de ser comunista durante la caza de brujas de Hollywood, Georges Stevens, que había trabajado activamente en la propaganda estadounidense antinazi y Billy Wilder, que tuvo que exiliarse por ser judío. Si exceptuamos a Edward Dmytryk, todos estos directores tuvieron una especial sensibilidad por la cuestión del

durante la 1ª Guerra Mundial murió el 5% de los prisioneros, en la invasión nazi fue un 57%. Datos extraídos de: *Ibidem*. pp. 157-158.

⁵⁴ Entre ellas destacan *Tú y muchos camaradas* (1955), *Vacaciones a Sylt* (1957) u *Operación espada teutónica* (1958). Datos extraídos de: Sellés, M., *El documental*, Barcelona, UOC, 2008. pp. 50-52.

⁵⁵ Adorno, T., “¿Qué significa elaborar el pasado?”, en: *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*, Barcelona, Voces Y Cultura, 2003. p. 65.

⁵⁶ Ferro, M., *El cine, una visión de la historia*, Madrid, Akal, 2008. p. 84. y Noguera, J., *Hitler en el cine*, Madrid, T & B Editores, 2014. pp 205-206.

nazismo.⁵⁷ A estos autores hay que añadir las personalidades de Orson Welles y Charles Chaplin, a pesar de que *El gran dictador* se realizara antes de que se produjera el Holocausto. En un apartado distinto hay que incluir *Noche y niebla* (1955) de Alain Resnais, que se comentará posteriormente.

Por otro lado hay una relativamente escasa presencia del cine estadounidense en estas obras, con sólo once obras. Igualmente destaca una significativa presencia de los países del bloque comunista durante la Guerra Fría, con cinco de las trece películas de ficción producidas, a pesar de la destrucción de su industria cinematográfica por la guerra. Estas películas indican que el tema del Holocausto fue producto de la preocupación de unos autores muy concretos. La escasa repercusión de estas obras, más allá del interés de mostrar los campos de concentración, indica la tendencia hacia un olvido público del Holocausto.

5. LOS HIJOS DE LOS VENCEDORES DE LA HISTORIA Y EL CAMBIO DEL RECUERDO DEL HOLOCAUSTO

En los años 50 el único recuerdo verdaderamente público sobre el Holocausto fue el éxito editorial de *El diario de Anna Frank*, como testimonio en primera persona de una de las víctimas del Holocausto.⁵⁸ La adaptación cinematográfica realizada por Georges Stevens en 1959 favoreció la existencia de un recuerdo del Holocausto en el imaginario público, aunque de nuevo tendiendo a sugerir una definición universal de la víctima. La principal particularidad de este éxito literario y cinematográfico es que marca las líneas fundamentales sobre cómo se integra la cuestión del Holocausto como un tema popular. Su difusión fue posible cuando se convirtió en un producto de la industria cultural, mercantilizado por la venta del diario y por su adaptación cinematográfica realizada por la industria de Hollywood. La experiencia de la violencia nazi que sufrió Anna Frank se convirtió en un melodrama.

De este modo, el recuerdo del Holocausto se subordina a una estructura narrativa clásica de Hollywood, en la que prima el papel heroico de la protagonista para superar

⁵⁷ Fred Zinneman realizó *The Seventh Cross* (1944) y *Los ángeles perdidos* (1948). Edward Dmytryc realizó *The Juggler* (1953), Georges Stevens realizó *Nazi Concentration Camps* y *The plan nazi*, ambos en 1945. Por último Billy Wilder hizo la versión alemana de *Death Mills* (1945) y *Los traidores en el infierno* (1953). Posteriormente Billy Wilder en *Un, dos, tres* (1961) sacó a la luz la permanencia del pasado nacionalsocialista en la RFA.

⁵⁸ A pesar de este éxito, el libro no fue publicado en Estados Unidos hasta 1952, cuando la primera edición holandesa es de 1947, y su éxito se debió fundamentalmente por la excelente crítica realizada por el escritor Meyer Levin en el prestigioso suplemento literario de *The New York Times*.

las adversidades que se plantean en la película. De nuevo se olvida la especificidad del Holocausto. No obstante, no conviene minusvalorar el valor de la película, ya que visibilizó el pasado del nazismo en la cultura estadounidense. Por otro lado, Stevens participó en los documentales de la posguerra.

El éxito de *El diario de Anna Frank* supuso el primer síntoma de los cambios que se avecinaban en los años 60. Es la etapa en la que el recuerdo del Holocausto pasó de ser un tema restringido a formar parte de lo que Habermas ha definido como esfera pública. Para Habermas la esfera pública son “aquellas organizaciones que, en contraposición a sociedades cerradas, son accesibles a todos; del mismo modo que hablamos de plazas públicas o de casas públicas”.⁵⁹ En este trabajo no se propone estudiar el carácter discursivo e igualitario que, según el filósofo alemán, tiene la esfera pública. Se propone más bien definirla como un ámbito de difusión de temas que hasta entonces suelen estar reclusos en espacios más restringidos, fundamentalmente académicos o intelectuales, facilitando su visibilización.

En el siglo XX las “organizaciones” que permiten difundir un debate a nivel público son los medios de comunicación. Habermas afirma que los medios de comunicación de masas debilitan la esfera pública, porque introduce en ella los intereses de las grandes empresas capitalistas. Sin embargo, esta creencia no anula la importancia de los medios de comunicación en la difusión de temas dentro de la esfera pública. *El diario de Anna Frank* es un buen ejemplo.

Este cambio fue lento, tardó aproximadamente veinte años hasta que se consolidó y, sobre todo, no fue lineal ya que se plantearon distintas formas de recuerdo público del Holocausto. Los años 60 supusieron el primer punto de inflexión. En esos años apareció una nueva generación ligada a los nuevos movimientos sociales que empezó a preguntarse sobre lo que sucedió durante el nazismo. En el caso de la República Federal Alemana (RFA) por la cuestión de la responsabilidad alemana, en el caso de los otros países de Europa occidental por su colaboracionismo con el nazismo. Una pregunta producto del vacío producido por el “olvido” de ese pasado.⁶⁰

Si hablamos de las antiguas Fuerzas Aliadas, incluyendo la Francia ocupada y excluyendo la Unión Soviética, su principal olvido fueron las relaciones entre el fascismo y las tradicionales corrientes políticas conservadoras anticomunistas antes del

⁵⁹ Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Ediciones Pili, Barcelona 1994. p. 41.

⁶⁰ Traverso, E., *La memoria de Auschwitz...* op. cit. p. 21.

estallido bélico.⁶¹ Había que hacer olvidar el anticomunismo como factor de unión entre ambos sistemas políticos. Igualmente hay que tener en cuenta el clima de colaboracionismo existente en los países ocupados por las fuerzas fascistas, que incidió en las deportaciones de los judíos de esos países. Para olvidar estas cuestiones se impuso un recuerdo público: la responsabilidad moral del Holocausto como exclusivamente alemana.

La responsabilidad alemana del Holocausto se afrontó desde dos vías divergentes. La primera aparece en los círculos intelectuales de los judíos-alemanes exiliados y supervivientes. Un rasgo que tienen en común es creer que el Holocausto supone una ruptura ética. La antigua ética cristiana y el sistema judicial moderno no son capaces de afrontar la naturaleza racional y burocrática del Holocausto que ha creado la propia modernidad. Si no se afronta esta situación se corre el peligro de que pueda volver a producirse algo análogo al Holocausto.⁶²

Otra advertencia sobre el nuevo tipo de violencia que trae la modernidad aparece en la película *Monsieur Verdoux* (1947), dirigida y protagonizada por Charles Chaplin. Verdoux es una variante de Barba azul, mata a sus esposas para apropiarse de su dinero y así sobrevivir en la Francia de la depresión económica. La película es una muestra de la violencia burocrática y “científica”. Verdoux trabajó como administrador en un banco antes de ser despedido, de modo que aplica sus conocimientos de calculabilidad burocrática para asesinar a sus víctimas. Una violencia que no puede ser asumida por la ética cristiana, ya que Verdoux sigue siendo moralmente una buena persona, mata para mantener a su familia. Esta incompreensión se manifiesta en la visita del sacerdote a Verdoux. Tampoco el sistema judicial puede comprender a Verdoux, cuando éste advierte de los peligros que los métodos científicos tienen cuando son utilizados por los estados modernos y la industria armamentística. Igualmente afirma que su violencia es la de un simple aficionado, al no tener la tener una estructura burocrática que la organice. Es el salto cualitativo que sufre la violencia moderna, cuando pasa de ser ejercida de un modo privado para convertirse en una violencia pública, organizada estatalmente y creadora de beneficios para el capitalismo.⁶³

⁶¹ Hobsbawm, E., *Historia del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 120-122.

⁶² Un buen ejemplo de esta tendencia es el concepto de “mal absoluto” de Karl Jaspers.

⁶³ Esto se manifiesta en el alegato final de Verdoux durante su juicio. En él se indica que “¿no es algo que el mundo alienta? ¿No se construyen armas con el único fin de asesinar a miles de personas? ¿No se han despedazado a mujeres inocentes y a niños pequeños con todos los recursos de la ciencia? En comparación, sólo soy un aficionado.” La idea original de Monsieur Verdoux fue de Orson Welles que en aquellos años hizo *El extraño*. No es de extrañar de ese modo que ambos filmes hablen de personajes que

La segunda vía es la que aplicaron las Fuerzas Aliadas para afrontar la desnazificación; no apreciaron que el Holocausto supusiera una ruptura ética. Definieron la responsabilidad con los mismos criterios éticos. La responsabilidad alemana se demostraría y superaría por medio del sistema judicial moderno. Los documentales sobre los campos de concentración son una buena prueba de esta situación. Se pensaba que simplemente haciendo un gran juicio internacional podría definirse y superarse la responsabilidad judicial y moral alemana del Holocausto. Esto explica que tras los juicios de Nuremberg pudiera producirse el olvido alemán.

El problema de esta segunda vía es que predominó en el ámbito público de la posguerra. La primera vía quedó recluida dentro de los ámbitos intelectuales. La segunda vía fue posible al ser considerado el Holocausto como un crimen más del nazismo. Al no definirse la especificidad de esta nueva violencia, su carácter burocrático y la especificidad judía de la víctima, los crímenes del nazismo podían ser superados simplemente por medio del sistema judicial. Así se cerró en falso una cuestión por no ser comprendida dentro de la esfera pública.

Uno de los olvidos de esos años fue el rechazo de la mayor parte de los países de aceptar la llegada de los judíos huidos de Alemania en el periodo prebélico. Las dificultades que los judíos alemanes tuvieron para poder exiliarse hicieron que la comunidad judía estadounidense presionase a su gobierno, para realizar una conferencia internacional que abordase esta situación.⁶⁴ Finalmente Franklin Delano Roosevelt convocó una conferencia internacional en la localidad francesa de Évian-les-Bains en julio de 1938. Los resultados fueron desoladores para los judíos alemanes: ningún país estuvo dispuesto a favorecer su entrada, en algunos casos por motivos antisemitas, para no tener un problema étnico tal como indicó el gobierno australiano. Estados Unidos se negó a suprimir su política de cuotas que desde 1924 restringía la entrada de emigrantes en el país. Los gobiernos temían más al exiliado judío que al antisemitismo nazi. Este resultado fue utilizado por el nazismo para justificar su política antisemita. La noche de los cristales rotos, producida sólo cuatro meses después de la conferencia, no modificó esa actitud.⁶⁵

ocultan su violencia bajo un manto de “normalidad”. La gran peculiaridad del filme de Chaplin es que supera al filme de Welles al retratar un personaje que mantiene una mentalidad bondadosa al mismo tiempo que asesina a mujeres. Un buen estudio sobre la película en: Fernández Valentí, T., “Monsieur Verdoux”, en: *Dirigido... revista de cine*. Madrid, Dirigido por, nº 316, 2002. pp. 70-73.

⁶⁴ Sólo hay que recordar los problemas que sufrió Hannah Arendt para huir de Alemania y asentarse en los Estados Unidos. De esa experiencia surgió su concepto de “apátrida”.

⁶⁵ Un buen ejemplo de esta indiferencia en el caso del gueto judío de Varsovia en: Martínez De Murgía,

La conferencia de Evian pone de manifiesto que la cuestión del antisemitismo nazi no formó parte de los debates públicos por parte de los regímenes liberales, incluso cuando se intentó afrontarla. Fueron los grupos civiles los únicos en plantear protestas y un boicot a la economía alemana, aunque esto último incidió únicamente tras la noche de los cristales rotos.⁶⁶ La conferencia sólo fue posible por presiones de quienes se sentían afectados, los judíos estadounidenses, pero no influyó en la esfera pública. Esta actitud general por parte de los gobiernos no sufrió un cambio sustancial tras el fin de la Guerra. Lo que predominó fue una relativa indiferencia respecto al antisemitismo nazi. Una indiferencia que explica el posterior olvido del Holocausto.

Otro olvido fue la actitud de los países ocupados por el nazismo. En la esfera pública se impuso el recuerdo de la resistencia como el único existente. La resistencia, activa o pasiva, sería la actitud predominante ante la invasión fascista. El colaboracionismo, aunque existente, fue definido como casi marginal. Afirmar la actitud de la población como resistente suponía exculpar cualquier tipo de responsabilidad sobre la violencia ejercida en sus países.

El caso más estudiado ha sido el de Francia. Un país considerado uno de los referentes del liberalismo europeo y cuna de las revoluciones liberales en Europa. Esto fue utilizado para favorecer el olvido de la actitud de la sociedad francesa ante la invasión, fundamentalmente el papel de las tendencias nacionalistas-derechistas francesas y la actitud de sus fuerzas militares y policiales. La resistencia francesa fue durante mucho tiempo el único ámbito de recuerdo público de la Francia ocupada. Los colaboracionistas del régimen de Vichy no serían fascistas, sino que provendrían de la cultura conservadora francesa.

La hipertrofia del recuerdo de la resistencia sirvió para hacer olvidar el colaboracionismo y, fundamentalmente, la existencia de una cultura política fascista en Francia. Otro recuerdo olvidado es la existencia de un vínculo entre el fascismo y los regímenes liberales: el anticomunismo. Esta relación hizo que se extendiera la teoría de que el ejército francés no debía enfrentarse al nazismo, sino aliarse con él para enfrentarse a la Unión Soviética. Bajo este clima se comprenden otras dos cuestiones olvidadas. La primera de ellas es *la drôle de guerre*, la falta de resistencia del ejército francés ante la invasión nazi, y la creencia de muchos de los mandos de que el

B., "Los judíos de Varsovia, 1940-1943", en: *La ortiga: Revista cuatrimestral de arte, literatura y pensamiento*, Santander, Editorial Límite, nº 96-98, 2010. pp. 59-66.

⁶⁶ Hilberg, R., *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid, Akal, 2005. pp. 55-61.

verdadero enemigo no era el nazismo sino el comunismo. La segunda es la cuestión de la deportación de los judíos franceses y el antisemitismo galo.

Si seguimos al historiador Henry Rousso,⁶⁷ el “recuerdo oficial” de la ocupación nazi en Francia ha sufrido cuatro fases: la primera la define como “el duelo y la reconstrucción”, y duró hasta 1954. Se caracteriza por la fuerte violencia ejercida sobre los colaboracionistas: hubo unas 10.000 ejecuciones, pero fundamentalmente por un duelo hacia un tipo de víctima universal, tal como sucedió en el resto de los países.

La segunda etapa dura hasta 1968. En esos años se creó el recuerdo oficial del pasado francés. Éste se basa en dos pilares: la afirmación de que no hubo en Francia una verdadera cultura fascista, y la resistencia como el único recuerdo de la ocupación nazi. El primer pilar fue difundido públicamente por el historiador Robert Aron, estableciendo la teoría de que el régimen de Vichy proviene de tres corrientes políticas únicamente francesas: la derecha contrarrevolucionaria, la conservadora y la bonapartista. Por otro lado, el mito de la resistencia fue impulsado por el estado gaullista, y apoyado por el Partido Comunista Francés (PCF), como la única interpretación posible, dentro de la esfera pública, de la actitud de la población francesa ante la invasión nazi. El gaullismo pretendió imponer una interpretación triunfante del pasado que hiciera olvidar *la drôle de guerre*. La Francia conservadora debía ser completamente antifascista. Una interpretación apoyada por un PCF que podía de ese modo resaltar su papel en la resistencia.⁶⁸

El recuerdo del pasado francés quedó de nuevo restringido a unos círculos sociales e intelectuales concretos. El más importante de ellos fueron las protestas estudiantiles en contra de la Guerra de Argelia. Evocaron el recuerdo del Holocausto para advertir lo que hacía el ejército francés. Unas protestas que manifestaban la crisis de una cultura política francesa casi decimonónica, incapaz de afrontar los fantasmas de su pasado que de nuevo volvían a aparecer en la violencia de la Guerra de Argelia. Ante esta situación no extraña la aparición de una nueva generación de franceses que empezó a poner en cuestión todos los valores de la Francia de la posguerra. Mayo del 68 representó, entre otras cosas, una ruptura generacional con los viejos valores de los que todavía se nutría el gaullismo. Una ruptura manifestada en el caso de la expulsión de Daniel Cohn-Bendit, un participante de Mayo del 68 y cuyos padres eran judíos alemanes. Una

⁶⁷ Rousso, H., “Para una historia de la memoria colectiva: el post-Vichy, en: *Aletheia*, La Plata, Universidad Nacional de la Plata, vol n° 3, n° 5, diciembre 2012. pp. 1-14.

⁶⁸ Robert Aron, R. y Elgey G., *Histoire de Vichy, 1940-1944*, Paris, Artheme Fayard, 1954.

expulsión de Francia ordenada por el propio de Gaulle. Las manifestaciones en contra de la expulsión recordaron el pasado francés que De Gaulle quiso olvidar, al relacionar los orígenes familiares de Cohn-Bedit con la deportación de los judíos franceses, bajo el lema de “todos somos judíos alemanes”.⁶⁹

En ese contexto surgió *Noche y niebla*, dirigida por Alain Resnais. El documental destaca fundamentalmente por su capacidad de recordar el pasado de Auschwitz, filmando lo que ha quedado de él en el presente. Sus ruinas abandonadas son el mejor testimonio de un pasado olvidado pero que permanece. Así, el documental es una de las primeras manifestaciones, aún embrionaria ya que se compagina con imágenes del pasado, del Holocausto como recuerdo. Entre el genocidio de los judíos y *Noche y niebla* hay una etapa de olvido que exige que sea recordada. Esta relación entre pasado y presente se hace evocando la persistencia del pasado en las imágenes de los campos de concentración rodados en el presente.⁷⁰ No obstante, el documental mantiene las herencias de los documentales de posguerra: no se indica el carácter específico de la violencia hacia los judíos y se mantiene la confusión entre campos de concentración y exterminio.



A pesar del reconocimiento del filme de Resnais, la película que verdaderamente introdujo el recuerdo de la Francia ocupada fue el documental *La pena y la piedad* (1969). La película dirigida por Marcel Ophuls, hijo de Max Ophuls, es la reconstrucción de la historia de la pequeña localidad francesa de Clermont-Ferrand durante los años de la ocupación nazi. Para ello el director recurrió a amplias entrevistas

⁶⁹ Traverso, E. “La memoria de Auschwitz... op. cit. p. 7.

⁷⁰ La mejor prueba del recuerdo que emite el filme fue que el documental provocó un incidente diplomático con la RFA, y fue un tema de fuerte debate en el *Bundestag* en 1956. Datos extraídos de: Miras Bonorat, N. S., “Testigos que desaparecen en la noche y se desvanecen en la niebla: Resnais y la memoria del Holocausto”, en: *Sesión no numerada: Revista de letras y ficción audiovisual*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, nº 3, 2013. p. 237.

con sus habitantes, permitiendo sacar a la luz la permanencia de un apoyo al régimen de Vichy y el colaboracionismo de sus habitantes con las fuerzas ocupantes.

El documental, que tardó dos años en poder ser exhibido en las salas de cine francesas, logra dos objetivos. El primero es romper el monopolio de la resistencia como único ámbito de recuerdo de aquellos años. El segundo es recordar que la ocupación alemana dejó un poso ideológico sobre la población francesa que no pudo ser eliminado por las posteriores depuraciones de colaboracionistas. Otro logro de *La pena y la piedad* es recordar el papel del colaboracionismo. De este modo se rompe el ejercicio de proyectar en el ocupante la violencia producida en ese país.

La pena y la piedad contribuyó a que se produjera en Francia desde los años 70 un ejercicio de reflexión sobre la herencia del pasado en su presente. Es la tercera etapa definida por Rousso, caracterizada, entre otras cosas, por la aparición de películas francesas que reflexionan la cuestión del colaboracionismo en un aspecto fundamental: su actitud ante la deportación de los judíos franceses. Películas como *Lacombe Luden* (Louis Malle, 1974), *Les violons du bal* (*Los violines del baile*, Michel Drach, 1974), *Les guichets du Louvre* (*Las taquillas del Louvre*, Michel Mitrani, 1973) o *Monsieur Klein* de Joseph Losey, 1976, indican que “los judíos parisienses temen más las denuncias francesas que las balas alemanas”.⁷¹

La otra forma de recuerdo del pasado francés han sido los estudios históricos realizados en los años 70, que relacionan los orígenes teóricos del fascismo con la intelectualidad conservadora francesa. Autores como Ernst Nolte o Robert Paxton iniciaron esa línea de investigación, pero fue el historiador israelí de origen polaco Zeev Sternhell el que trasladó esas reflexiones al ámbito de la esfera pública. El historiador afirma que los orígenes intelectuales del fascismo son franceses, en concreto la revolución conservadora francesa y la teoría política de Georges Sorel.⁷²

6. ALEMANIA Y EL RECUERDO DEL HOLOCAUSTO

El país donde el olvido adquirió su mayor peso fue en la Alemania dividida. En el caso de la RDA se aplicó una política análoga a la que el PCF hizo en Francia: el

⁷¹ Predal, R., “Perfil del alemán en la pantalla francesa”, en: *CORREO de la UNESCO / Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura UNESCO*, París, UNESCO, Año XLII, Octubre 1989. p. 21.

⁷² Maia, A. Zeev, S. y Sznajder M., *El nacimiento de la ideología fascista*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1994. p. 4.

antifascismo sería la nota predominante de la sociedad que formó posteriormente la RDA. Ese relato hizo olvidar el colaboracionismo alemán. Otro factor de olvido fue paradójicamente la mayor desnazificación aplicada por el régimen soviético, extendida a los demás estados del bloque comunista, que hizo pensar que la cuestión del pasado nazi en la Alemania comunista estaba resuelta.⁷³ Es precisamente el hecho de que en la RFA hubo una menor desnazificación lo que permitió que el debate del pasado nazi llegase finalmente. En un principio se impuso una interpretación historiográfica del nazismo como una excepcionalidad, como un accidente criminal, pero centrando las responsabilidades en la figura de Hitler y sus colaboradores. La tendencia individualizadora del historicismo aún predominante en la Alemania de posguerra facilitó esa interpretación. El papel de la sociedad alemana quedaba de ese modo olvidado.

Para asumir este olvido se impuso una interpretación accidentalista del nazismo en el transcurso de la historia alemana. Hitler fue simplemente un gran error histórico, aislado del pasado alemán. Los historiadores académicos trataron de diferenciar la figura de Hitler de los dirigentes políticos alemanes del siglo XVIII y XIX, teniendo como principales referentes a Federico II de Prusia y a Otto von Bismarck. La clave era crear una “normalidad histórica alemana”.⁷⁴

El accidentalismo nazi fue asumido como política casi oficial de recuerdo por parte de los medios de comunicación de masas. Si hablamos del cine alemán del periodo 1945-1960, tres fueron las principales corrientes. La primera es el denominado cine “de las ruinas”, situado en los años de posguerra (1945-1950). Se caracteriza por tender a exculpar a la sociedad alemana de las consecuencias del nazismo, achacando esa responsabilidad a las élites nazis. La segunda corriente surge desde la mitad de los años 50, una vez ya recuperada la RFA de las secuelas materiales de la guerra. Es un cine protagonizado por el ejército alemán durante la II Guerra Mundial. Su principal rasgo es exculpar a los militares de la responsabilidad de los crímenes del nazismo, por medio de una diferenciación ideológica: ellos no fueron nazis y siempre se opusieron o, como mínimo, no participaron en la violencia genocida del nazismo.

Una de las principales características de este olvido es que fue posible gracias a la colaboración de las fuerzas ocupantes. La cuestión de la responsabilidad alemana se

⁷³ Traverso, E., “La memoria de Auschwitz y el comunismo... op. cit. p. 7.

⁷⁴ Carreras Ares, J. J. y Forcadell Álvarez, C., “Historia y política: los usos”, en: Carreras Ares, J.J., y Forcadell Álvarez, C., *Usos públicos de la Historia*, Madrid, Prensas universitarias de Zaragoza/Marcial Pons, 2003. p. 30.

debió hasta la finalización de los juicios de Nuremberg. Es en ese tiempo cuando las Fuerzas Aliadas difundieron los documentales sobre los campos de concentración a la sociedad alemana. Tras los juicios surgió una política de olvido gratamente aceptada por los alemanes, pero cuya responsabilidad no fue sólo suya sino igualmente de los países ocupantes. Una de las razones de este olvido fue el clima de la Guerra Fría que se agudizó en el caso alemán con su división en dos estados. Lo que preocupaba ya no era el pasado del nazismo, sino la incertidumbre ante el nuevo futuro de la Guerra Fría.

El mejor ejemplo de esta tendencia es que el cine de Hollywood hizo en paralelo al cine alemán una serie de películas bélicas tendentes a la exculpación del ejército alemán en los crímenes del nazismo. El mejor ejemplo es cómo se creó el mito del antinazismo del general Erwin Rommel, gracias a dos películas estadounidenses: *Rommel, el zorro del desierto* (1951), dirigido por Henry Hathaway, y *Las ratas del desierto* (1953), dirigido por Robert Wise. Esta tendencia de separar nazismo y ejército alemán se mantuvo en los años 60, tal como se verá a continuación.⁷⁵

En esos años una de las formas de enfrentarse al olvido alemán es la denominada historia del tiempo presente, *Zeitgeschichte*, cuyos orígenes en Alemania se encuentran en el Instituto para la Historia del Tiempo Presente. Este centro fue creado por un motivo judicial: contribuir por medio del estudio del pasado reciente alemán a una efectiva desnazificación de la sociedad alemana. En 1953 creó su propia revista, dirigida por el antiguo historiador alemán exiliado Hans Rothfels, que anteriormente había creado su propio Seminario de historia de tiempo presente en Tubinga. De nuevo es una antigua víctima del nazismo, un exiliado, el que trata de recordar el pasado olvidado.⁷⁶

El recuerdo del Holocausto empezó tímidamente a introducirse en la esfera pública durante los años 60. Los principales responsables de este cambio fueron los hijos de quienes vivieron el nazismo. Un pasado que empezó a recordarse debido a que desde los años 60 se planteó el problema sobre el modelo de estado-nación. Esto exigía que Alemania tuviera una identidad nacional. Algo difícil de hacer ante un país dividido e incapaz de afrontar su pasado más reciente. Una problemática que quedó ocultada por la

⁷⁵ Monterde, J.E., “Ante la Historia y el presente: no reconciliados”, en: Losilla, C. y Monterde, J. E. (eds), *Paisajes y figuras: perplejos. El Nuevo Cine Alemán [1962-1982]*, Valencia, Ediciones de la Filmoteca/Filmoteca española, 2007. pp.53-54.

⁷⁶ Bernecker. W. L., “La investigación histórica del “tiempo presente” en Alemania”, en: *Cuadernos de Historia Contemporánea*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, nº 26, 1998. pp. 83-98.

necesidad de reconstruir el país, y que salió a la luz en los años del “milagro económico alemán”.

Otro factor importante fue la reaparición de juicios contra antiguos criminales nazis. En 1961 se realizó el juicio a Adolf Eichmann en Jerusalén. Su principal peculiaridad fue que se integró dentro de la esfera pública, al ser difundido por los medios de comunicación. Por otro lado, Arendt creó un agrio debate por acuñar el término de banalidad de mal para explicar la actitud de Eichmann ante el juicio.⁷⁷ Con ese término la filósofa alemana recordó la actitud de la sociedad alemana ante un pasado que intentaba ser olvidado por todos. Arendt puso en evidencia la interpretación accidentalista, al indicar que el Holocausto no fue realizado por villanos demoníacos, que podían diferenciarse del resto de los alemanes, sino por ciudadanos comunes que obedecían las ordenes, sin darse cuenta de las consecuencias de sus actos.

El juicio a Eichmann empezó a poner en cuestión públicamente el olvido alemán del nazismo. Esta tendencia prosiguió con el segundo juicio de Auschwitz en 1963-65. El primer juicio se hizo en la propia ciudad de Cracovia, sin que apenas fuese difundida su existencia en los medios de comunicación. El segundo juicio se realizó en Frankfurt, fue público y además vino acompañado de una investigación histórica sobre los responsables de Auschwitz. Los resultados finales fueron difundidos por la revista del Instituto de Historia del Tiempo Presente, bajo el título de *Anatomía del estado SS*, y adquirieron una gran difusión en la RFA. Esto permitió la introducción de Auschwitz en la esfera pública alemana, y que su nombre se convirtiera en el símbolo del Holocausto.⁷⁸

El segundo juicio de Auschwitz visibilizó la cuestión de la persistencia del pasado nazi en el presente de la sociedad alemana. Una realidad que se convirtió en un tema de interés por parte de una nueva generación de estudiantes que sentían ese pasado en su vida cotidiana. Una persistencia que era negada por sus padres. Bajo estas circunstancias no extraña que empezasen a preguntar el porqué de esa negación. Una

⁷⁷ Arendt utiliza este término para criticar las interpretaciones demoníacas del nazismo. Para la filósofa “Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente [...] comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad.” Datos extraídos de: Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2003. p. 165.

⁷⁸ Bernecker. W. L., “La historiografía del “tiempo presente” en Alemania: ¿una ciencia histórica republicana?”, en: Quirosa-Cheyrouze y Muñoz, R., *Historia del transición en España. Los inicios del proceso democratizador en España*, Madrid, Biblioteca nueva, 2007. p. 82.

situación que se agravó cuando estos jóvenes ingresaron en una Universidad que apenas se había modificado desde el nazismo, y al mismo tiempo se subordinaba a los intereses del capitalismo alemán. Por último debían enfrentarse a un estado que manifestaba su pasado en la represión de las protestas. Tal como sucedió en Francia con el caso de Daniel Cohn-Bendit, los estudiantes reaccionaron recordando un pasado que amenazaban con salir de nuevo en el presente. Esta relación se materializó cuando en 1966 Kurt Georg Kiesinger, un antiguo afiliado del partido nazi, fue nombrado Canciller de la RFA. Una de sus decisiones fue impulsar la creación de una ley de emergencia que reprimiera la protesta social. La reacción de los movimientos estudiantiles fue hacer recordar el pasado de Kiesinger, al comparar su ley de emergencia con la Ley habilitante que en 1933 otorgó de plenos poderes a Hitler.⁷⁹

En este ambiente apareció una nueva generación de directores de cine, que agrupados bajo el término de Nuevo Cine Alemán (NCA) propusieron romper con el anterior cine realizado desde 1945. Sus primeros pasos fueron cortometrajes hechos durante la primera mitad de los años 60; los primeros largometrajes se realizaron en el segundo lustro, pero no fue hasta los años 70 cuando esta corriente eclosionó. Unos autores que manifestaban las carencias de su generación: una falta de “padres cinematográficos” motivada por la emigración de los grandes autores del cine alemán anterior al nazismo. Un cine comercial que olvidaba el nazismo exculpando a la sociedad alemana de su pasado.

El principal antecedente del NCA fue una generación de escritores alemanes definidos como Grupo 47. Ellos nacieron en los años 20, de modo que vivieron el nazismo durante su adolescencia. Unos autores que trataron de recordar los años de la II Guerra Mundial y la inmediata posguerra en la etapa de olvido de los años 1945-1960. A diferencia del Grupo 47, los autores del NCA nacieron entre 1932 y la mitad de los años 40, estableciendo una diferencia fundamental con los literarios. Los miembros de la NCA no pudieron recordar la experiencia del nazismo al ser demasiado jóvenes. Los nuevos directores alemanes no intentan reconstruir un pasado recordándolo, sino construirlo en relación con su presente. Les interesa más bien cómo el nazismo persiste en la sociedad contemporánea alemana, ya que no entienden las razones de la incidencia de un pasado negado en el presente. De nuevo, el presente exige el recuerdo

⁷⁹ Corrochano Martínez, D., “Política y democracia en América Latina y la Unión Europea”, en: *Documentos de trabajo IELAT*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, nº 65, 2014. pp. 16-17.

del pasado no superado. Esto explica que una de las principales influencias del NCA sea precisamente Benjamin, en un intento de crear un cine que no sea atrapado por el sentido de la historia de la Guerra Fría. No es simplemente una influencia filosófica, sino más bien la necesidad de afrontar el olvido de los padres.⁸⁰

De este modo, no extraña que uno de los temas recurrentes del NCA sea el casi obsesivo recuerdo del nazismo, indicando la persistencia de sus prácticas violentas en el presente y no reconstruyéndolo como un cine histórico. No es hasta la etapa final del NCA, las postrimerías de los años 70, cuando empezó a recordar el nazismo en su etapa histórica, siendo el mejor ejemplo la adaptación cinematográfica de *El tambor de hojalata*. Así se pone en cuestión el discurso de la desnazificación como prueba de la superación del pasado nazi.⁸¹

En los años 60 destaca *Una muchacha sin historia* (1966), dirigida por Alexander Kluge. La película cuenta el deambular por el Berlín Occidental de una mujer joven de origen judío, y cuyos padres fueron deportados durante el nazismo. Una mujer sin identidad y que vive entre el ámbito del proletariado y el del lumpenproletariado. Frente a ella una sociedad y un sistema judicial que la castiga. Otra forma de recuerdo aparece en *Der junge Törless* (1966), dirigida por Volker Schlöndorff, en donde se retrata la violencia dentro de un internado perteneciente a un escuela de cadetes, y en concreto cómo dos de los cadetes humillan y someten a un tercero, de origen judío, bajo la mirada impassible del protagonista.⁸²



⁸⁰ Benavente, F. y Fillol, S., “La dispersión y la distancia: formas políticas del Nuevo Cine Alemán. Straub, Kluge, Fassbinder, Fleischmann, Schlöndorff”, en: Losilla, C. y Monterde, J. E. (eds), *Paisajes y figuras: perplejos...* op. cit. pp. 81-90.

⁸¹ Monterde, J.E., “Ante la Historia y el presente: no reconciliados”, en: *Ibíd.* pp. 51-76.

⁸² Rosses, M., *Nuevo Cine Alemán*, Madrid, Ediciones JC, 1991. pp.19-20. y J.E., “Ante la Historia y el presente: no reconciliados”... op. cit. pp. 63-64.

Los años 60 coinciden con la crisis de la interpretación accidentalista del nazismo. Desde ese momento se desarrolló en la RFA el debate historiográfico sobre cómo pudo surgir el nazismo dentro de la sociedad alemana. El primero en dar ese paso fue el historiador Fritz Fisher, al ser el primero en cuestionar la interpretación accidentalista del nazismo. Fisher relacionó la figura de Bismarck con la de Hitler. El historiador inició la teoría *Sonderweg* -camino peculiar- de la modernización alemana, como una manera de romper la interpretación accidentalista del nazismo. Una teoría que realiza una interpretación teleológica de la historia alemana, pero cuyo final no es un triunfo sino la catástrofe del nazismo, siguiendo en cierta manera la metáfora del Ángel de la historia de Benjamin. Ese “camino” explicaría que finalmente Alemania provocase el Holocausto.⁸³

La teoría *Sonderweg* se convirtió en el tema de trasfondo de la emergente historia social alemana, que en los años 70 ocupó en buena medida el espacio del historicismo. Una corriente que se desarrolló en la recién fundada Universidad de Bielefeld, fue creada en 1971. La historia social alemana o escuela de Bielefeld tuvo igualmente un carácter generacional, al no contar con la herencia del sistema universitario alemán. La escuela de Bielefeld afrontó la cuestión del nazismo, estudiando sus orígenes en un proceso de modernización de la sociedad alemana definida como incompleta, ya que ésta fue sólo económica y no política. La disfunción entre ambos niveles creó el camino peculiar alemán, entendido como una tensión social entre el ascendente movimiento obrero de masas y un poder político y militar anclado en el pasado.

Casi paralelamente al desarrollo de la escuela de Bielefeld, surgió desde finales de los años 60 el primer gran debate historiográfico sobre las razones que hicieron posible el Holocausto. La discusión entre los que defendían el denominado “camino recto a Auschwitz” o intencionalistas, y los defensores del “camino torcido a Auschwitz” o funcionalistas. Ambas teorías son una derivación del *Sonderweg* alemán, de ahí que una parte significativa de los historiadores fueran de la RFA. Los primeros afirmaron que el Holocausto ya estuvo previamente planificado por la ideología racista del nazismo. Los segundos indicaron que el Holocausto fue producto de la propia dinámica bélica, resultado de un régimen que, debido a sus rivalidades internas, no podía realizar un plan sistemático *a priori*. Sólo pudieron aplicar la solución final por el contexto bélico y el

⁸³ Un resumen sobre la escuela de Bielefeld en: Fontana, J., *La historia de los hombres*, Barcelona, Crítica, 2001. pp. 275-278.

excesivo número de prisioneros.⁸⁴ A pesar de que este dualismo ha sido superado por la posterior historiografía, por primera vez se realizó un debate académico sobre la violencia nazi en la RFA. Así se produjo una primera e imprescindible visibilización sobre el Holocausto.

Estos estudios no supusieron una modificación sustancial del uso público de la historia alemana, al quedarse reclusos, tal como les sucedió a los filósofos alemanes exiliados, en los ámbitos personales y académicos. Hasta 1978 los debates sobre la cuestión del nazismo en Alemania no tuvieron un carácter público. No fue hasta 1978 cuando se produjo un verdadero cambio en el uso público del nazismo, ya no únicamente en Alemania sino en el antiguo bloque capitalista de la Guerra Fría. Un cambio no producido ni en los ámbitos intelectuales ni en los académicos o los estudiantiles, sino que provino de la industria de Hollywood. El cambio se produjo con el estreno de la serie de ficción estadounidense *Holocausto*.

7. EL HOLOCAUSTO EN LA ESFERA PÚBLICA COMO USO PÚBLICO DE LA HISTORIA

Para entender la incidencia de esta serie, previamente hay que comentar cómo el cine de Hollywood empezó a recordar el nazismo. Sus inicios se encuentran en los años 60, cuando surgió un cine bélico ambientado en la 2ª Guerra Mundial, protagonizado por el ejército estadounidense enfrentándose al ejército alemán. Este tipo de cine se caracteriza por ser una americanización de la derrota nazi, marginando la fundamental aportación del ejército soviético en la misma. De nuevo no se visibiliza la violencia del nazismo, ya que ésta sólo la sufren los prisioneros estadounidenses que la aceptan como una muestra de su virilidad. La cuestión del Holocausto no aparece en las tramas argumentales de estas obras, y se mantiene el “apoliticismo” del ejército alemán supuestamente alejado de la ideología nazi.⁸⁵

⁸⁴ Los términos de funcionalistas/intencionalistas fueron acuñados por el historiador británico Timoty Mason en 1981. Los primeros estudios funcionalistas son *El Estado Hitler* de Martin Broszat, publicado en 1969 y *El camino torcido a Auschwitz* de Karl A. Schleunes y en 1970. Los orígenes teóricos de la tesis funcionalista se encuentra en los juicios de Nuremberg. Es la historiadora Lucy Dawidowicz con *La guerra contra los judíos*, editado en 1976, quien más contribuyó a ubicar la teoría intencionalista en la historiografía.

⁸⁵ Esto se aprecia claramente en *La gran evasión* (1963). Un buen estudio sobre este tipo de cine en: Azcona Pastor, J. M., “La II Guerra Mundial y el cine bélico”, en: Capellán de Miguel, G. y Pérez Serrano, J., *Sociedad de masas, medios de comunicación y opinión pública*, Vol. 1, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2008. pp. 291-294.

La gran excepción en Estados Unidos a este modelo se encuentra en *Vencedores o vencidos*, *Los juicios de Nuremberg* (1961), producida por Stanley Kramer. La película supone una reflexión sobre la naturaleza de la violencia del nazismo, al ficcionalizar los juicios que los estadounidenses hicieron a los jueces alemanes que legalizaron las decisiones del nazismo. Por otro lado se plantea la cuestión de la responsabilidad alemana sobre el nazismo, en relación a las reflexiones que quince años antes había realizado Karl Jaspers. Una responsabilidad ya no únicamente penal sino igualmente moral, motivada por la pasiva actitud de la sociedad alemana ante su pasado, y el intento de justificarla desde el presente bajo el argumento de no saber lo que sucedía.⁸⁶

La otra particularidad de la película es su reflexión sobre la connivencia que hubo entre el régimen nacionalsocialista y las democracias liberales antes de la 2ª Guerra Mundial. Ese recuerdo aparece en una de las estrategias del abogado defensor, consistente en remarcar las buenas relaciones que el nazismo tuvo con el gobierno francés, británico y estadounidense antes del estallido bélico. Una estrategia que pretende “normalizar” el nazismo y así justificar la actitud de los jueces alemanes. Lo interesante de esta cuestión es que rompe la línea de separación entre nazismo y las triunfantes Fuerzas Aliadas. Con ese recuerdo la película puso en cuestión cómo los nuevos vencedores se legitimaron por afirmar que no tenían ningún tipo de relación con el nazismo.

Vencedores o vencidos contribuyó a que la cuestión del Holocausto empezase a salir de los estrechos ámbitos académicos y de reflexión filosófica, y comenzara a formar parte de un debate público. El juicio a Eichmann y el segundo juicio de Auschwitz contribuyeron igualmente a esta situación. No obstante, la verdadera ruptura no se produjo hasta 1978 con la serie *Holocausto*, una miniserie de cuatro capítulos basada en la novela homónima de Gerald Green. Su peculiaridad es que fue la primera obra perteneciente a la cultura de masas que abordaba la cuestión del genocidio judío, al representar ficcionalmente el exterminio de una familia austriaca-judía. La serie popularizó el Holocausto, haciendo que saltara de los restringidos espacios intelectuales, políticos y estudiantiles para situarlo definitivamente en la esfera pública.⁸⁷

⁸⁶ Un buen estudio del filme en: Muños Conde, F. y Muñoz Aunión, M., *¿Vencedores o vencidos?: comentarios jurídicos y cinematográficos a la película de Stanley Kramer "El juicio de Nuremberg"* (1961). Valencia, Tirant lo Blanch, 2003.

⁸⁷ Hasta 1978 el genocidio judío se definía, fuera de Israel, bajo los términos de Solución final o Auschwitz. Fue la miniserie la que hizo que se utilizase el término Holocausto. Baer, A., *Holocausto*.

El hecho de que fuese una obra comercial estadounidense provocó una fuerte polémica. Los responsables de la serie fueron acusados de utilizar una narrativa sensacionalista y heroica, característica del cine de Hollywood, que supone una banalización del propio Holocausto. La importancia de la serie radica en que visibilizó, fuera de los ambientes intelectuales, la especificidad judía del Holocausto. Esto se hizo a costa de un precio: la industria de Hollywood crea el monopolio de la interpretación del Holocausto dentro de la cultura de masas, marginando los anteriores debates.

En este contexto no extraña la aparición de un documental como *Shoah* (1985), dirigido por Claude Lanzmann. *Shoah* y *Holocausto* son dos ejemplos de diferentes formas de evocar el recuerdo del pasado. La serie estadounidense sigue la línea establecida por los documentales anglo-estadounidenses sobre los campos de concentración liberados: la representación como testimonio y prueba documental. *Holocausto* ficcionaliza la representación, pero al mismo tiempo intenta mantener su valor de testimonio. Frente al carácter representacional del cine de Hollywood, el director de *Shoah* sigue una línea filosófico-literaria: el lenguaje del silencio. No se puede representar la violencia del Holocausto, ya que eso supondría una nueva victimización de los represaliados. Sólo se puede recordar el pasado evocándolo desde el presente, utilizando los testigos del pasado en el presente y el rodaje contemporáneo de los campos de exterminio. La segunda diferencia es que *Shoah* define los campos de exterminio como espacio específico del Holocausto, frente a los campos de concentración predominantes hasta entonces en el cine.⁸⁸



Recuerdo y representación... op. cit. pp. 114-125.

⁸⁸ Un buen estudio del filme en: Sánchez Biosca, V., "Imágenes marcadas a fuego. Representación y memoria de la Shoah", en: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 21, no 42, 2001. pp. 291-301.

Este proceso tiene un apoyo fundamental en la transformación del concepto de totalitarismo. El origen de este término se encuentra en los años 20, y sirvió para definir las peculiaridades del fascismo italiano. En los años 30 el totalitarismo se utilizó para crear unos nexos en común entre el nazismo alemán y el estalinismo. Durante buena parte de la Guerra Fría, el uso predominante en la esfera pública del totalitarismo tuvo un carácter apologetico para criticar el bloque soviético. Otro de los sentidos del totalitarismo fue el que aplicó Hannah Arendt, entendiéndolo como la tendencia a crear un sujeto homogéneo, en base a unas categorías políticas que destruyen su alteridad. Por otro lado, y siguiendo la línea planteada en los años 30, la autora integra el nazismo y el estalinismo dentro del totalitarismo.⁸⁹

Un punto de inflexión de este término dentro de la esfera pública se produjo cuando fue utilizado por Ernst Nolte en 1986, iniciando una discusión teórica definida como la disputa de los historiadores. El autor defiende la existencia de un vínculo entre la violencia estalinista y la nacionalsocialista. En cierta medida, Nolte trata de dar una solución a una cuestión que el totalitarismo de Arendt no pudo responder: cómo integrar a dos regímenes bajo una categoría que permitiera comprender el Holocausto, cuando sólo el nazismo fue el responsable del mismo. En los años 30 la relación entre nazismo y estalinismo era verosímil, ya que el nazismo aún no había cometido el Holocausto. La violencia nazi de los años 30 afectó fundamentalmente a los disidentes políticos. Los primeros campos de concentración nazis fueron ocupados por prisioneros políticos, personas incapacitadas y homosexuales.

Todo esto cambió en los años 40, desde la Conferencia de Wannsee en 1942, cuando se aplicó un tipo de violencia diferente a la del estalinismo, manifestada en la novedad de los campos de exterminio. En el estalinismo la violencia era un medio para obtener unos fines: la sumisión política a Stalin y la utilización de mano obrera esclava para la industrialización soviética. En los campos de exterminio la violencia era el propio fin y seguía unos criterios exclusivamente raciales: el exterminio inmediato de los judíos.

La respuesta de Nolte ante esta diferencia, tal como indica Traverso planteada ya por Arendt,⁹⁰ es sugerir la existencia de un paralelismo entre ambos regímenes, no tanto por

⁸⁹ Traverso, E., "El Totalitarismo. Uso y abuso de un concepto", en: Forcadell Álvarez, C. y Sabio Alcutén, A., *Las escalas del pasado: IV Congreso de Historia Local de Aragón (Barbastro, 3-5 de julio de 2003)*, Barbastro, UNED Barbastro/Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2005. pp. 99-103.

⁹⁰ Traverso, E., *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001. op. cit. p. 99.

los crímenes realizados sino por su naturaleza totalitaria: la eliminación de aquellos grupos sociales incompatibles con su definición política de sujeto. Para Nolte esa naturaleza fue común, ya que ambos regímenes intentaron eliminar completamente aquella porción de la población incompatible con sus proyectos políticos, la de clase para el estalinismo y la del judaísmo para el nazismo.⁹¹

El problema de la interpretación de Nolte, y que la diferencia de la realizada por Arendt, es que rompe el carácter único del Holocausto judío y lo pone a la altura de los demás genocidios. Por otro lado, esta interpretación supone eludir las responsabilidades de la sociedad alemana, ya que de ese modo lo que hicieron los nazis fue simplemente seguir la lógica impuesta por el estalinismo. Éste fue el núcleo de las críticas realizadas por Habermas en su famoso artículo aparecido en *Die Zeit* el 11 de julio de 1986. Un artículo que en el fondo planteaba la cuestión de la responsabilidad de la sociedad alemana, sin caer en una responsabilidad general.

Pero lo más interesante es que Habermas introdujo el concepto de “uso público de la historia”. Un término derivado de la esfera pública o más bien de su degradación cuando empieza a ser controlada por intereses políticos o económicos. Un concepto definido por Nicola Gallerano como un uso de la historia por parte de “instituciones reguladas o no (asociaciones culturales, partidos, grupos religiosos, étnicos y culturales, etc.), que con objetivos más o menos declaradamente partidistas se comprometen a promover una lectura polémica del pasado en relación con el sentido común histórico historiográfico, a partir de la memoria de dicho grupo.” Tal como indica la autora, esta definición es muy amplia de modo que para esta investigación se limitará a su uso ceremonial.⁹²

Los debates y las disputas adquieren un carácter público gracias a los modernos medios de comunicación de masas. En el caso del debate entre Habermas y Nolte al ubicarse en las publicaciones *Die Zeit* y en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Esto obliga a que las discusiones se hagan siguiendo unos ciertos criterios éticos. Uno de ellos es la defensa de la democracia alemana y la no instrumentalización de su pasado nacionalsocialista. El uso público de la historia es para Habermas el momento en que se

⁹¹ Nolte, E., “Un pasado que no quiere pasar. Una conferencia que, ya escrita, no pudo ser pronunciada”, en *Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo*, Valencia, Universidad de Valencia, nº 24, 2007. p. 74. Traducción del original en alemán publicado en el diario *Frankfurter Allgemeine Zeitung* el 6 de junio de 1986.

⁹² Hay una traducción al español en el mismo número de la revista que tradujo el texto de Nolte titulada: “Del uso público de la historia. La quiebra de la visión oficial de la República Federal de Alemania”, en: *Ibidem*. pp. 77-84.

rebasa cierto compromiso moral, en aras de defender unos intereses político-ideológicos concretos. Es la instrumentalización y manipulación del pasado para defender una ideología del presente. De ese modo, el uso público de la historia no es un término filosófico, sino una forma de denuncia y de tener un compromiso moral.

Habermas critica que Nolte tienda a eliminar la responsabilidad alemana de la violencia del nazismo. No obstante, dentro del ámbito público se produce ya desde los años 80 más bien lo contrario: definir la responsabilidad general alemana como el eje vertebrador del uso público del recuerdo del Holocausto. Esta tendencia surgió para afrontar una peculiaridad sobre el nacionalismo alemán. La derrota del nazismo y la división del país en dos estados hicieron que la nueva RFA cayera en una situación de fuerte ambigüedad. Por un lado se le exigía que fuera un estado-nación más, pero por otro lado no tenía una cultura nacionalista que no recordara el nazismo. Ese “vacío” es tal vez el principal “recuerdo” que la sociedad alemana tuvo del nazismo. El vacío provocó una acuciante necesidad de crear una nueva identidad nacional, y la pretensión de hacer olvidar ese pasado no hizo más que acentuar dicha necesidad.

Se hizo necesario elaborar un vínculo que uniera a todos los habitantes alemanes, tanto de la RFA como de la RDA. Para ello se utilizó precisamente la cuestión de la responsabilidad alemana para aglutinar a ésta bajo un nexo en común: su relación con el Holocausto. Tal como se ha comentado anteriormente, esto sólo pudo producirse desde los años 80, coincidiendo con el debate de los historiadores, y tuvo como punto de inflexión la visita del presidente estadounidense Ronald Reagan y el canciller de la RFA Helmut Kohl al campo de concentración de Bergen-Belsen en 1985. Es lo que Rousso para el caso francés define como la cuarta etapa. Una fase caracterizada por la creación de la “religión civil” del Holocausto, en palabras de Traverso, y por tener un rasgo mítico. El Holocausto se convierte en un acontecimiento situado fuera del contexto histórico en que vivió.⁹³ Esto permite definir una responsabilidad igualmente única de la sociedad alemana. En el ceremonial del Holocausto todos los alemanes, sin excepción, se definen como los únicos responsables del mismo.

El ceremonial del Holocausto sirve para aglutinar a la sociedad alemana en su entorno, y dotarle de una identidad nacional fundamentada en su responsabilidad por el Holocausto. Por otro lado, el ceremonial otorga una intensidad dramática, proveniente de su mitificación, que favorece un mayor sentimiento de responsabilidad común. Así

⁹³ Traverso, E., *La memoria de Auschwitz...* op. cit. p. 18.

se dio una inversión sobre el tratamiento del recuerdo del Holocausto en Alemania, de ser invisibilizado a ser definido como la marca de la identidad alemana. Una identidad única ya que el Holocausto es igualmente único.

Bajo este contexto se puede explicar el concepto de “patriotismo constitucional”, creado por el politólogo Dolf Sternberger y utilizado por Habermas como fundamento de una cultura democrática-nacional alemana. Dicha cultura sólo es posible rompiendo con su pasado, y eso únicamente se puede hacer reconociendo y recordando la violencia del nazismo. Dicha ruptura quedaría manifestada en la Constitución de la RFA de 1949, definida como el inicio de una cultura democrática alemana.⁹⁴ Eso presupone que la democracia alemana sólo ha sido posible gracias a la derrota del nazismo. Así se produce la paradoja de que sin el nazismo no hubiese habido la posterior democracia de 1949. Por otro lado, supone olvidar la experiencia democrática de la República de Weimar que, a pesar de sus deficiencias, demuestra que la cultura democrática en el estado alemán fue anterior a la ocupación militar.

El problema de la interpretación de Habermas sobre el patriotismo constitucional es que presupone una completa separación entre los regímenes liberales que ocuparon la RFA e impulsaron la constitución alemana. Eso contribuye a olvidar las relaciones que antes de la 2ª Guerra Mundial tuvieron los regímenes liberales con el nazismo. Igualmente omite el hecho de que si el olvido alemán fue posible se debió a que las fuerzas ocupantes lo permitieron tras los juicios de Nuremberg. Pero el principal olvido fue la inacción de las Fuerzas Aliadas ante la violencia del Holocausto, a pesar de conocer su existencia y de tener las condiciones materiales para haberlo evitado, bombardeando las líneas férreas que conectaban con los campos de concentración y exterminio, o incluso con la propia destrucción de los centros. Fueron razones de cálculo racional las que provocaron esa inacción, ya que el Holocausto supuso un derroche de fuerzas para el nacionalsocialismo que no fue a parar a la actividad bélica.⁹⁵

La teoría del totalitarismo de Nolte tiende a eliminar la cuestión de la responsabilidad alemana, y favorece una victimización alemana por la destrucción del país durante la 2ª Guerra Mundial. Esta corriente fue atacada por un diverso grupo de historiadores, cuyas investigaciones se integraron dentro de la esfera pública. Bajo este contexto no extraña que en los años 90 el tema de la responsabilidad de la gente común

⁹⁴ Bernecker, W. L., “El uso público de la historia en Alemania: los debates de fin del siglo XX”, en: Carreras Ares, J. J., y Forcadell Álvarez, C., *Usos públicos de la historia...* op. cit. pp. 76-79.

⁹⁵ Datos extraídos de: Mazower, M., *La Europa negra*, Barcelona, Ediciones B. pp. 197-198.

se haya convertido en una de los principales temas sobre el Holocausto.

Una de las primeras corrientes historiográficas que afrontó la cuestión de la responsabilidad alemana, ya en los años 80, fue la *Alltagsgeschichte* -Historia de la vida o experiencia cotidiana-. Una de sus características es estudiar, en la línea de Benjamin, a los vencidos de la historia alemana, y en concreto a los perseguidos por razones políticas y religiosas. Un interés motivado por la preocupación de estudiar las víctimas del nazismo. De este modo no extraña que los grupos más estudiados hayan sido los perseguidos por el nazismo. En un primer momento se dedicaron casi exclusivamente a los disidentes políticos que realizaron una mayor resistencia frente al nazismo. Posteriormente estudiaron las víctimas judías y gitanas. Su punto de partida es afirmar que el nazismo necesitó de un amplio apoyo social para su sostenimiento y para ejercer su violencia sobre las víctimas. La visibilización de ese pasado olvidado sólo es posible si se estudia la responsabilidad concreta de la sociedad alemana.⁹⁶

El segundo debate fue la disputa entre el historiador Christopher Browning y el sociólogo Daniel Goldhagen, sobre quién fue el ciudadano común responsable del Holocausto. El primero indica el ciudadano común, pero el segundo indica el alemán común. Bajo esta diferenciación se encuentra la cuestión de si la responsabilidad es alemana o si, por el contrario, tiene un trasfondo internacional. Esta diferenciación se fundamenta en que para Goldhagen el Holocausto es producto de un tipo de antisemitismo que sólo se dio en Alemania. Esta interpretación sigue la línea *Sonderweg*: la historia de Alemania es la historia del desarrollo de su antisemitismo, que culminó con el Holocausto.

Browning niega el carácter específicamente alemán del Holocausto. La violencia fue ejercida por ciudadanos comunes y no por alemanes comunes. El historiador afirma que la cultura de los ejecutores no era exclusivamente antisemita y seguía manteniendo, a pesar de la ideologización nazi, vínculos con la tradición de la cultura política europea.⁹⁷ Afirma que las claves se encuentran más en el carácter burocrático-industrial

⁹⁶ Lüdtke, A., “De los héroes de la resistencia a los coautores. *Alltagsgeschichte* en Alemania”, en: Catells, L., *La historia de la vida cotidiana*, revista *Ayer*, Madrid, Marcial Pons, nº 19, 1995. p. 59.

⁹⁷ Browning lo resume afirmando que “el problema fundamental no reside en explicar por qué los alemanes corrientes, como miembros de un pueblo completamente distinto a nosotros y formado por una cultura que no les permitía pensar y actuar de otra manera que no fuera queriendo ser asesinos de masas, mataron a judíos con entusiasmo cuando se les presentó la oportunidad. El problema fundamental es explicar por qué unos hombres corrientes –formados por una cultura que tenía sus particularidades pero que sin embargo estaba dentro de las establecidas tradiciones occidentales, cristianas y de Ilustración-, bajo circunstancias concretas, llevaron a cabo por voluntad propia el mayor genocidio de la historia de la humanidad”. Browning, Ch., *Aquellos hombres grises: el batallón 101 y la solución final en Polonia*, Barcelona, Hedías, 2002. pp. 394-395.

del Holocausto, y sobre todo en la existencia de lo que el historiador define como una “obligación colectiva”. Este término indica que si alguien se negaba a obedecer una orden, entonces otra persona tendría que cumplirla. Eso provocaría el ostracismo de quienes desobedecieran ante sus compañeros en un ambiente de hostilidad bélica. De ese modo, la responsabilidad del ciudadano común ante el Holocausto no proviene del antisemitismo alemán, sino de preferir el asesinato a sufrir el rechazo de quienes sí asesinaban sin escrúpulos. Así se eliminaron los límites morales a la hora de ejercer la violencia. No obstante, lo más interesante de esta discusión es que Goldhagen manifiesta el uso público del Holocausto como una identidad alemana, frente a Browning que rechaza un uso nacionalista del genocidio judío.⁹⁸

El siguiente debate se produjo en los últimos años del siglo XX, e incidió sobre una cuestión hasta entonces poco estudiada: la implicación de los grupos industriales y financieros alemanes en el Holocausto. Dos han sido las principales líneas de investigación. La primera es la utilización de los prisioneros de los campos de concentración como mano de obra esclava para empresas como I. G. Farben, de la que surgió la famosa empresa Bayer, o la empresa de automóviles Volkswagen. Una segunda línea es la participación de los bancos alemanes, sobre todo el Deutsche Bank, en el expolio económico de los judíos, conocido como “el oro de los judíos”, y en la propia construcción del macrocomplejo de Auschwitz.

Este debate se integró rápidamente en la esfera pública, ya no únicamente por el efecto negativo que daba a la imagen pública de estas empresas, sino igualmente por la demanda de los antiguos prisioneros esclavizados. La reacción de las empresas fue contratar a historiadores que trataran de exculpar sus pasadas responsabilidades. Esta estrategia en vez de silenciar el debate lo agravó aún más, al denunciarse que las empresas financiaban a los historiadores.⁹⁹

Otro debate fue la crítica a uno de los reductos que seguía teniendo la interpretación accidentalista del nazismo: la afirmación de que el estado alemán mantuvo su independencia respecto al partido nazi. La principal manifestación de esa independencia es la creencia de que el ejército alemán no participó en el Holocausto. Los únicos

⁹⁸ Un estudio en: Moreno Luzón, J., “El debate Goldhagen: los historiadores, el Holocausto y la identidad nacional alemana”, en: *Historia y política*, nº 1, abril 1999. pp. 135-158.

⁹⁹ Este debate quedó manifestado cuando el historiador Michael Pinto-Duschinsky acusó a Hans Mommsen, definido como el “decano de los historiadores alemanes”, de ocultar información sobre la violencia ejercida a las mujeres esclavas que trabajaron para la Volkswagen. En concreto de no tener en cuenta las evidencias de la violencia ejercida sobre los hijos pequeños de las mujeres. Mommsen sólo tuvo en cuenta los testimonios de los victimarios. Datos extraídos de: Fontana, J., *La historia de los hombres...* op. cit. pp. 279-282.

responsables fueron unidades creadas por el nazismo, fundamentalmente las *Waffen SS* y los *Einsatzgruppen* o grupos especiales dedicados al exterminio en las zonas ocupadas. Esta creencia fue puesta en duda públicamente a raíz de una exposición fotográfica titulada “Crímenes de la Wehrmacht: dimensiones de la guerra de exterminio 1941-1944”. La exposición fue visitada por setecientas mil personas. Las fotografías, seleccionadas por Jean Philip Reemtsa, exponen el protagonismo de las fuerzas regulares del ejército alemán en la violencia exterminadora del Holocausto.

La exposición trató de contrarrestar una tendencia existente en Alemania desde la posguerra: una victimización generalizada por parte de la sociedad alemana al haber sufrido la derrota bélica. Esta victimización sólo podía sostenerse con la interpretación accidentalista del nazismo. La exposición y el debate Browning-Goldhagen situaron en la esfera pública la cuestión de la responsabilidad del ciudadano común, ya manifestada por Jaspers. La victimización alemana adquirió una nueva fuerza en el año 2003, a raíz de la publicación de un falso diario en el que se relataba el sufrimiento de la población civil por la emigración forzosa, los bombardeos de las Fuerzas Aliadas y en especial por la violencia del ejército soviético, manifestada en las violaciones que sufrieron las mujeres.¹⁰⁰

8. EL RECUERDO DEL HOLOCAUSTO ANTE OTRO FIN DE LA HISTORIA

La victimización generalizada de la sociedad alemana logra relativizar la violencia del nazismo, ya no únicamente hacia los judíos sino igualmente a los eslavos. Es una teoría alimentada por la interpretación del totalitarismo de Nolte. La principal particularidad de esta teoría es que sirve para hacer olvidar un tipo peculiar de violencia ejercida por el nazismo: la guerra de aniquilamiento sobre el enemigo eslavo. Los eslavos polacos y soviéticos fueron sus principales víctimas. El problema de este olvido es que no es una exclusividad alemana, sino que ha sido asumido por los regímenes liberales capitalistas. La teoría del totalitarismo tiende a identificar la violencia del nazismo con la del estalinismo, sin tener en cuenta la peculiaridad de la violencia del nazismo: su carácter racial.¹⁰¹

¹⁰⁰ Datos extraídos de: Peiró, I., “La era de la memoria: reflexiones sobre la historia, la opinión pública y los historiadores, en: *Memoria y Civilización*, Navarra, Universidad de Navarra, nº 7, 2004. pp. 244-245.

¹⁰¹ Traverso, E., *La historia desgarrada...* op. cit. 101.

Esta particularidad fue olvidada en las democracias liberales a raíz de la Guerra Fría, e incluso negada al ser acusada de propaganda. El colapso de la Unión Soviética permitió que ese olvido se consolidara con la generalización de la teoría del totalitarismo. Una teoría sólo posible si se iguala el tipo de violencia de los dos regímenes, sin tener en cuenta la especificidad racial del nazismo.¹⁰²

El olvido explica que el único ámbito de recuerdo de la guerra de aniquilamiento se encuentre en la antigua Unión Soviética. El mejor ejemplo es la película de Elem Klimov *Masacre, ven y mira* (1985), producida en los mismos años que el debate de los historiadores. La película relata, entre otras cosas, el completo exterminio de los habitantes de una pequeña localidad de Bielorrusia por parte de las *Waffen SS*, los grupos especiales y el propio ejército, y su justificación bajo una idea de progreso: la creación de un imperio racial. El filme tiene el interés de mostrar la responsabilidad del ejército en la violencia del nazismo, como años después hizo la exposición fotográfica de Hamburgo. De nuevo el ambiente de la Guerra Fría impidió que sus reflexiones salieran fuera del ámbito soviético.¹⁰³



El olvido de la guerra de aniquilamiento es fundamental para que la teoría del totalitarismo pueda afirmar que el liberalismo, y en la actualidad el neoliberalismo, es el

¹⁰² Todorov, T., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*. Barcelona, Península, 2002. pp. 106-108.

¹⁰³ Un estudio de la película en: Martín Gutiérrez, G., “Visiones del infierno: *Masacre (ven y mira)*”, en: *Secuencias: revista de historia del cine*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, nº 30, 2009. pp. 118-132.

único que puede “exorcizar” el peligro del propio totalitarismo. La amenaza del totalitarismo legitima al actual neoliberalismo. Así, la teoría del totalitarismo tiende a exculpar la violencia realizada por los regímenes liberales del siglo XX desde una perspectiva teleológica.

El mejor ejemplo de esta definición aparece en la obra del historiador François Furet. El autor sugiere una intrínseca relación entre liberalismo y democracia, al afirmar que sólo del liberalismo surgió la democracia. Las luchas sociales del siglo XIX críticas con el liberalismo son definidas como revolucionarias. Éstas utilizarían supuestamente la violencia como única forma de llegar al poder, y en consecuencia se convertirían en un “germen” totalitario. Frente a este modelo el sistema liberal no es violento, ya que supuestamente se basaría únicamente en la participación del individuo libre en la vida política, y la democracia sería su única forma de praxis política. A diferencia de Arendt, Furet tiende a definir todas las corrientes del socialismo como violentas, sin distinguirlas del estalinismo.

Desde esta perspectiva, Furet propone una definición “accidental” del totalitarismo, cuyos orígenes se encuentran en la Revolución francesa, al bifurcarse en dos caminos diferentes: el liberalismo de los girondinos y el “totalitarismo” de los jacobinos.¹⁰⁴ Furet identifica la violencia de la revolución con el jacobinismo y el carácter “pacífico” del liberalismo con los girondinos. Ambas tendencias provienen del mismo tronco común del liberalismo, pero el segundo sería una derivación negativa y, sobre todo, un “accidente innecesario” del primero. Una etapa que no sería necesaria para la implantación del liberalismo. Una fase que se convertiría en el primer antecedente del totalitarismo. Con esta interpretación se llega a la conclusión de que los totalitarismos fueron “accidentes” del liberalismo, ya que al definir a los jacobinos como un “accidente”, su continuación “totalitaria” en el siglo XX lo sería igual.¹⁰⁵

La tesis de Furet tiene la gran ventaja de separar el totalitarismo del liberalismo, ya que la teoría política liberal se legitima por el respeto a la individualidad del sujeto. Para ello se identifica la alteridad del sujeto, reprimido por el totalitarismo, con el individualismo liberal. Así, frente al sujeto “colectivo” impuesto por los totalitarismos,

¹⁰⁴ Este dualismo revolucionario ha sido criticado por la historiografía, al indicar que tanto girondinos como jacobinos apenas se diferenciaron ideológicamente. La radicalización de la revolución se debió más al ambiente de guerra que sufrió Francia, tanto interna con el movimiento la Vendée como de invasión exterior, que a un proyecto político jacobino “totalitario”. Una guerra exterior e interior que obligó a profundizar las reformas aplicadas por la revolución para afrontar esa situación.

¹⁰⁵ Furet, F. y Richet, D., *La Revolución francesa*, Madrid, Rialp. 1988. pp. 148-153 y 186-191.

el sujeto del liberalismo se convertiría en su antítesis, gracias a su individualismo, y en consecuencia se opondría siempre a cualquier política totalitaria.¹⁰⁶

Otro resultado de la teoría de Furet es que permite hacer olvidar la violencia ejercida en el pasado por los regímenes liberales. Traverso pone el ejemplo de que en Estados Unidos no haya museos ni sobre el exterminio de la población nativa estadounidense ni sobre la esclavitud sureña, con la relativa excepción del Museo de la Tolerancia de Los Ángeles, pero sí sobre el Holocausto. El uso público del Holocausto sirve para que otros recuerdos sean olvidados, en el sentido aplicado por Loraux.

Este esquema sólo es posible si se olvidan las relaciones entre los regímenes liberales y los totalitarios, básicamente con el nazismo. Para ello se hace un juego de proyección, situando en la sociedad alemana la completa responsabilidad sobre el nazismo. En palabras de Enzo Traverso se hace una “peligrosa represión (en el sentido psicoanalítico) de las raíces occidentales del nacional-socialismo”.¹⁰⁷ De este modo se crea una responsabilidad general alemana, que en la práctica exime de responsabilidades concretas.

Este memorial se consolidó con la caída de la Unión Soviética y la reunificación alemana. El resultado final fue la aparición de una nueva teleología histórica: el triunfo inevitable del liberalismo, manifestado en el famoso libro de Francis Fukuyama *El fin de la historia*. Un triunfo legitimado por su carácter “ético” y “antitotalitario”, en la línea de Furet.¹⁰⁸ Pero para imponer ese triunfalismo había que considerar que su alternativa socialista fue un “error” dentro del camino triunfante del liberalismo, de nuevo en la línea de Furet, y relacionarlo con el fascismo para afirmar que ambos experimentos políticos son un fracaso. Por otro lado había que eliminar cualquier tipo de relación entre los regímenes liberales y el fascismo, muy bien manifestado en el apoyo tácito al intervencionismo fascista en la Guerra Civil española, por medio de su política de no intervención. Para este fin se utilizó la teoría del totalitarismo de Nolte.

Es en esos años cuando surgieron los primeros museos dedicados parcial o completamente al Holocausto fuera de Israel. De nuevo la especificación judía del Holocausto fue un proceso lento. El mejor ejemplo es el Museo de la Tolerancia de Los Ángeles, en donde se mezcla la historia del racismo estadounidense junto con la del

¹⁰⁶ Estas son teorías ya defendidas previamente por autores como Karl Popper o Richard Rorty con su concepto del *ironista liberal*, que define al individualismo del liberalismo como la “vacuna” que pueda impedir reprimir al sujeto en aras del totalitarismo. Popper, C., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1982 y Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 2009.

¹⁰⁷ Traverso, E., *La memoria de Auschwitz...* op. cit. p. 15.

¹⁰⁸ Fukuyama, F., *Sobre el fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

Holocausto. Un museo que no se creó hasta 1987. No es hasta 1993 cuando se consolida el uso público del Holocausto, con la inauguración en ese año del United States Holocaust Memorial Museum en Washington, aunque su planificación data ya de 1977. Su principal peculiaridad es que relaciona el Holocausto con el papel del ejército estadounidense en la derrota del nazismo. Así se indica que fueron los Estados Unidos los que detuvieron el Holocausto.¹⁰⁹

En los años 90 el carácter conmemorativo del Holocausto en la esfera pública está protagonizado por los grandes medios de comunicación estadounidense. Son ellos los que monopolizan, dentro de la esfera pública, el recuerdo del genocidio judío. Esto es posible gracias al proceso de globalización de los medios de comunicación, bajo la hegemonía de las empresas estadounidenses.¹¹⁰ El resultado final es lo que Alejandro Baer define como la “americanización del Holocausto”. Su origen se sitúan en la serie *Holocausto* y se asienta definitivamente, en paralelo con el desarrollo de la globalización, con *La lista de Shindler* (1993), dirigida por Steven Spielberg.¹¹¹ Una película cuya importancia ya no radica en que popularizase el tema del Holocausto, o lo banalizase según sus críticos, más bien supone que son los medios de comunicación estadounidenses los únicos que “recuerdan” el Holocausto dentro de la esfera pública. El Holocausto se americaniza para intentar demostrar la completa separación entre el régimen político estadounidense y el nacionalsocialista.

El uso público del Holocausto monopolizado por la cultura estadounidense y el colapso del bloque soviético son los dos pilares que sostienen el fin de la historia acuñado por Fukuyama. Dos pilares unidos por la teoría del totalitarismo. La primera rama totalitaria fue vencida por el liberalismo al desaparecer la URSS. La americanización del Holocausto afirma que fue el liberalismo norteamericano el que derrotó la rama nacionalsocialista del totalitarismo, detuvo el Holocausto y mantiene en la actualidad el recuerdo de ese pasado.

Esto permite olvidar que no fue el ejército estadounidense el que liberó los campos de exterminio. Igualmente olvida la escasa sensibilidad de los regímenes liberales ante la cuestión del antisemitismo nazi. Un último olvido es la relación del liberalismo estadounidense con otros regímenes que han sido definidos como totalitarios. Los dos ejemplos más importantes son la dictadura comunista de Nicolae Ceaucescu en

¹⁰⁹ *Ibidem*. pp. 222-225.

¹¹⁰ Traverso, E., *La memoria de Auschwitz...* op. cit. p. 66.

¹¹¹ Un estudio sobre el impacto de *La lista de Shindler* en: Baer, A., *El Holocausto...* op. cit. pp. 125-136.

Rumanía y la Camboya de los jemereros rojos. Ambos regímenes fueron, sobre todo en el caso de Ceaucescu, aliados de los Estados Unidos. El primero al querer separarse de la influencia soviética, y el segundo, tras una etapa de enfrentamiento con los Estados Unidos, a raíz de que los jemereros rojos pasaron de ser aliados de la Vietnam comunista a ser sus enemigos, por rivalidades geoestratégicas y territoriales.¹¹²

Otro olvido son las corrientes socialista antiestalinistas que hubo en los países del bloque soviético, al poner en cuestión el carácter totalitario del comunismo. El mejor ejemplo es el denominado “socialismo con rostro humano”, impulsado durante la Primavera de Praga, como una alternativa marxista al modelo de la Unión Soviética, y que fue aplastado por la intervención soviética en dicho país. Así se manifiesta un doble olvido de los vencidos: el primero al ser derrotado por la Unión Soviética, y el segundo al no encajar con el camino triunfante del liberalismo.¹¹³

El principal objetivo del uso público de la historia del Holocausto es afirmar que el contingente sistema liberal capitalista es el único recorrido histórico posible. Una afirmación legitimada por el fin de la historia de Fukuyama. Este fin de la historia se define como una “tradición liberal”, que adquiere un carácter atemporal. El recuerdo del pasado sirve para legitimar el presente y las decisiones en el futuro.

Así se produce una aparente utilización del recuerdo de Benjamin para crear, por medio del uso público de la historia, otro *continuum* de los vencedores: el del triunfal liberalismo. Un triunfo que se basa en eliminar la lucha antifascista realizada por los partidos socialistas y comunistas, acusados de ser totalitarios. De este modo se aplica una nueva variante del olvido definido por Loraux, basada, a diferencia de Grecia, en la conmemoración de un tipo de violencia.

Desde esta perspectiva no extraña que una de las críticas a este modelo político sea poner en cuestión su carácter teleológico. En esto destaca el desarrollo en los últimos años de una corriente historiográfica que recuerda el carácter contingente del “triunfo” del liberalismo. Una línea fundamentada en la afirmación de que el liberalismo sufrió

¹¹² Hobsbawm, E., *Historia del siglo XX...* op. cit. pp. 398 y 449.

¹¹³ Este programa fue impulsado por el Partido Comunista checoslovaco y personalizado en la figura de su líder Alexander Dubček. Proponía que fuese el sujeto común el que pudiera controlar los mecanismos del estado y no al revés, tal como sucedía en el sistema soviético. Para ello proponía un mayor grado de participación de la sociedad civil dentro del estado, libertad de prensa y cultura y sobre todo un menor intervencionismo del estado en los temas económicos. Todo ello siguiendo la cultura marxista, sin que supusiera transformarse en un régimen liberal. Datos extraídos de: Traverso, E., “La memoria de Auschwitz...” op. cit. p. 17.

una profunda crisis en el periodo de entreguerras que podría haber acabado con él, sólo superada por la contingencia histórica.¹¹⁴

Otra forma de poder romper esta teleología, tal como indica Traverso, es por medio del recuerdo de la lucha antifascista. Un buen ejemplo es el caso de los prisioneros comunistas españoles atrapados por el nazismo y enviados a Mauthausen.¹¹⁵ Fueron convertidos en apátridas, ya que por medio de un acuerdo con el franquismo perdieron su nacionalidad. Cuando fueron enviados a Mauthausen sufrieron una violencia cuya finalidad era su eliminación física, fundamentalmente por sobreexplotación en el trabajo y por falta de manutención. A pesar de esto, los prisioneros españoles fueron capaces, a pesar de las condiciones en que vivieron, de realizar una resistencia cotidiana, boicoteando, en la medida de lo posible, el sistema del campo de concentración. Finalmente incluso crearon su propio sistema de organización que les ayudó en su supervivencia.¹¹⁶

El principal valor del recuerdo de los comunistas españoles es que posibilita la interrupción una nueva versión de los vencedores de la historia, el fin de la historia tras la caída del bloque soviético. De este modo se puede combatir el uso público del Holocausto, como prueba de la completa separación entre los regímenes liberales del siglo XX y los “totalitarismos”, y legitimación ética del triunfo teleológico del neoliberalismo.

Este testimonio indica lo que el liberalismo trata de hacer olvidar: las connivencias ideológicas entre los países “liberales” y el nazismo. El mejor ejemplo fue la pasiva actitud en Francia ante la invasión nazi, que quedó encarnada en la *drôle de guerre*. El ejército francés no sólo no se resistió al ejército alemán, sino que muchos militares creyeron que debían colaborar con el nazismo, ya que su verdadero enemigo era el comunismo. Esto explica mejor las simpatías ideológicas francesas respecto al nazismo, anteriores a la invasión alemana, y que en Francia temieran más a los comunistas españoles que al ejército invasor.¹¹⁷

El recuerdo de los prisioneros españoles permite romper el vínculo de las relaciones entre nazismo y estalinismo, cuya finalidad es negar la posibilidad de una violencia

¹¹⁴ Hobsbawm, E., *Historia del siglo XX...* op. cit. pp. 15-18.

¹¹⁵ Un buen estudio sobre esta cuestión en: Torán, R., “Los republicanos españoles en los campos de concentración nazis. Del exilio a los campos nazis: capturas y existencias”, en: *La ortiga: Revista cuatrimestral de arte, literatura y pensamiento*, Santander, Editorial Límite, nº 96-98, 2010. pp. 177-189.

¹¹⁶ Los testimonios de los supervivientes españoles de Mauthausen están en: Constante Campo, M. (y otros), *Triángulo azul: los republicanos españoles en Mauthausen*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, Departamento de Educación, Cultura y Deporte: Amical de Mauthausen, 2008. En especial pp. 59-115.

¹¹⁷ *Ibidem*. p 26.

“totalitaria” por parte del neoliberalismo actual. Este recuerdo incide en la idea de que el nazismo no fue para los regímenes liberales el principal enemigo ideológico, sino más bien todas las corrientes del socialismo europeo integradas bajo un único término de comunismo. La relación histórica entre fascismo y liberalismo no fue simplemente producto de una política de apaciguamiento para evitar un conflicto bélico. El problema no fue una “cobardía” frente al nazismo, sino que hubo un nexo común: el anticomunismo.

Este ambiente de connivencia con el fascismo es lo que la teoría del totalitarismo ha intentado hacer olvidar, al crear una filosofía de la historia en la que el fascismo fue un accidente del inevitable triunfo del liberalismo. Eso supone olvidar que el liberalismo parecía que iba a desaparecer en Europa, debido a los primeros éxitos militares del ejército alemán.

9. CONCLUSIONES

El recuerdo del Holocausto debe hacerse tal como propuso Benjamin: no como una reconstrucción histórica, sino como un recuerdo del pasado que salta al presente para advertir de un nuevo instante del peligro, como las guerras coloniales o la violencia política del estado. Un recuerdo en el que participaron ya no únicamente los supervivientes del Holocausto, sino igualmente las generaciones posteriores a ese acontecimiento.

El recuerdo de Benjamin sigue esa misma línea. Las advertencias de un vencido de la historia, que acabó suicidándose para que no fuera capturado por el nazismo, saltaron a un presente sometido a un sentido de la historia impuesto por los nuevos vencedores. La Guerra Fría se convirtió en otro *continuum*. Un conflicto que bajo su nombre justificaban nuevas violencias.

Hasta 1978 la cuestión del Holocausto no formó parte de la esfera pública. Dos grupos fueron los que mantuvieron dicho recuerdo. El primero es el conjunto de víctimas directas o indirectas del nazismo, de ahí que la mayoría de ellas fuesen judíos, desde filósofos como Arendt o Jaspers hasta historiadores como Sternhell. El segundo grupo está formado por los hijos de quienes vivieron durante los años del fascismo europeo. Ambos grupos tienen como nexo en común su compartido temor de que la violencia del pasado retorne en el presente. De ese modo, el recuerdo del pasado servía para advertir la existencia de un nuevo instante de peligro.

Esta situación se agravó en el caso alemán. Se le exigía el mantenimiento del modelo de estado-nación, pero teniendo que olvidar los viejos referentes nacionales al haber sido apropiados por el nazismo. Esta exigencia provocó una falta de identidad nacional, agravada por la existencia de dos estados alemanes. Había que definir una “tradicción nacional” que superase esta situación. El problema era qué tradición había que construir que uniese a las dos Alemanias. La solución provino, paradójicamente, del recuerdo del nazismo: convertir el Holocausto en un uso público de la historia, que uniera a todos los alemanes bajo su responsabilidad en el pasado.

El uso público de la historia del Holocausto es fundamental para crear un nuevo *continuum*: el inevitable triunfo del liberalismo. Esto se complementa con la teoría del totalitarismo, entendida como una “superioridad ética” del liberalismo frente a cualquier crítica que se le haga. Afirma que aplicar cualquier alternativa al liberalismo supondría no respetar la libertad e individualidad del sujeto, y en consecuencia derivaría inevitablemente en otro totalitarismo que provocaría un nuevo genocidio. Así se aplica un modelo teleológico y finalista, que niega la posibilidad de cualquier tipo de alternativa al actual neoliberalismo.

Para que ese *continuum* sea posible, deben producirse dos olvidos aplicados por el uso público del Holocausto. El primero es la pasiva actitud de los países vencedores de la 2ª Guerra Mundial ante la violencia del Holocausto, que conocieron pero que no hicieron nada para detenerla. El segundo es el papel de la resistencia antifascista frente al nazismo, en contra de la pasividad de los regímenes liberales durante el ascenso y consolidación del nazismo en Alemania. El tercero es que el sentido de la historia en los años de la Guerra Fría no fue el Holocausto, sino el enfrentamiento entre el liberalismo capitalista y el comunismo. En los debates públicos el nazismo era considerado algo exclusivamente alemán y superado tras la derrota bélica. En los países capitalistas se impuso una interpretación accidentalista del nazismo frente a un liberalismo triunfante. Así, el nazismo quedaba recluido en el territorio alemán, evitando el tener que reflexionar la complicidad de otros regímenes en la formación histórica del fascismo europeo.

Por otro lado se sigue la lógica de la teleología histórica criticada por Benjamín: se impone una historia de los vencedores, el liberalismo, por medio del olvido de sus víctimas. La novedad, respecto a la teoría de Benjamín, del uso público del Holocausto es que precisamente el liberalismo ha recuperado la voz de los vencidos, pero no para

interrumpir el *continuum*, sino paradójicamente para convertirlos en una voz de los nuevos vencedores y así consolidar su triunfalismo.

Con el uso público del Holocausto se pretende demostrar el inevitable triunfo del liberalismo frente al totalitarismo, por medio de la americanización del Holocausto. La contingencia histórica del liberalismo se convierte en una determinación supuestamente demostrada por su triunfo final, de modo que dicha contingencia no es tal sino una atemporalidad. El uso público del Holocausto no recuerda, más bien olvida la actitud de los regímenes liberales frente al Holocausto cuando éste se produjo. Para que esto sea posible se ha intentado separar estrictamente el liberalismo de la violencia del Holocausto, como forma de legitimar al primero. Se realiza un ejercicio de doble proyección de la responsabilidad ética del Holocausto, tanto a un nivel “nacional”, ésta es exclusiva de la sociedad alemana, como “internacional” al ser definida como un producto exclusivo del totalitarismo.

El carácter único del Holocausto se convierte en una forma de hacer olvidar otras formas de violencia ejercidas tanto por el nazismo como por los regímenes liberales, fundamentalmente las de tipo anticomunista. Ese olvido es posible por la tendencia de la teoría del totalitarismo de relacionar la violencia del nazismo y el estalinismo, y relacionar todos los movimientos comunistas con el estalinismo para de ese modo ser acusados de totalitarismo.

Había que evitar el recuerdo de la lucha socialista antifascista, por medio de su subvaloración al considerarla parte de un proyecto “totalitario”, frente a un liberalismo definido a sí mismo como el único posible para una democracia. Unas interpretaciones legitimadas por el fin de la historia tras la caída del bloque soviético. Sólo por medio de la superación de la teoría del totalitarismo se puede evitar el peligro de relativizar, tal como hizo Nolte, la violencia del actual neoliberalismo y del pasado nacionalsocialista. Esto se debe a que la teoría del totalitarismo tiene un componente relativista: su tendencia a relacionar la violencia estalinista con la nazi.

Para evitar ese peligro es necesario recordar dos formas de violencia. La primera es la violencia racial del nazismo: la guerra de aniquilamiento contra el enemigo eslavo. La segunda es la resistencia antifascista de quienes se convirtieron en los perdedores del fin de la historia, acusados de favorecer, aunque fuera inconscientemente, el totalitarismo. El recuerdo de los prisioneros comunistas españoles sirve de ejemplo. Desde la perspectiva de Benjamin, el recuerdo de la lucha socialista antifascista permite evitar que el Holocausto pueda convertirse en un uso público y atemporal de la historia.

10. BIBLIOGRAFÍA

Adorno, T., *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*, Barcelona, Voces Y Cultura, 2003.

Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2003.

--- “Totalitarismo”, en: *Los orígenes del totalitarismo, Vol 3*, Madrid, Alianza, 2002.

Aristóteles., *Física*, Madrid, Gredos, 1995.

Azcona Pastor, J. M., “La II Guerra Mundial y el cine bélico”, en: Capellán de Miguel, G. y Pérez Serrano, J., *Sociedad de masas, medios de comunicación y opinión pública*, Vol. 1, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2008. pp. 267-308.

Benavente, F. y Fillol, S., “La dispersión y la distancia: formas políticas del Nuevo Cine Alemán. Straub, Kluge, Fassbinder, Fleischmann, Schlöndorff”, en: Losilla, C. y Monterde, J. E. (eds), *Paisajes y figuras: perplejos. El Nuevo Cine Alemán [1962-1982]*, Valencia, Ediciones de la Filmoteca/Filmoteca española, 2007. pp. 77-98.

Benjamin, W., *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990.

--- *Por una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 2001.

Bernecker, W. L., “El uso público de la historia en Alemania: los debates de fin del siglo XX”, en: Carreras Ares, J. J., y Forcadell Álvarez, C., *Usos públicos de la Historia*, Madrid, Prensas universitarias de Zaragoza/Marcial Pons, 2003. pp. 69-87.

--- “La historiografía del “tiempo presente” en Alemania: ¿una ciencia histórica republicana?”, en: Quirosa-Cheyrouze y Muñoz, R., *Historia del transición en España. Los inicios del proceso democratizador en España*, Madrid, Biblioteca nueva, 2007. pp.

77-85.

--- “La investigación histórica del “tiempo presente” en Alemania”, en: *Cuadernos de Historia Contemporánea*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, nº 26, 1998. pp. 83-98.

Browning, Ch., *Aquellos hombres grises: el batallón 101 y la solución final en Polonia*, Barcelona, Hedías, 2002.

Campillo, A., “Aión, Chrónos y Kairós. La concepción del tiempo en la Grecia Clásica”, en: *La(s) otra(s) historia(s) (una reflexión sobre los métodos de investigación histórica)*, Bergara, UNED País Vasco, nº 3, 1991. pp. 33-70.

Capellán de Miguel, G. y Pérez Serrano, J., *Sociedad de masas, medios de comunicación y opinión pública*, Vol. 1, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2008.

Carreras Ares, J. J. *Seis lecciones sobre historia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2003.

Carreras Ares, J. J. y Forcadell Álvarez, C., “Historia y política: los usos”, en: *Usos públicos de la Historia*, Madrid, Prensas universitarias de Zaragoza/Marcial Pons, 2003. pp. 11-45.

Condorcet., *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Editorial Nacional, 1980.

Conill Sancho, J., *El tiempo en la filosofía de Aristóteles. Un estudio dedicado especialmente al análisis del Tratado del tiempo*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1981.

Constante Campo, M. (y otros), *Triángulo azul: los republicanos españoles en Mauthausen* Zaragoza, Gobierno de Aragón, Departamento de Educación, Cultura y Deporte: Amical de Mauthausen, 2008.

Corrochano Martínez, D., “Política y democracia en América Latina y la Unión Europea”, en: *Documentos de trabajo IELAT*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, nº 65, 2014, pp. 4-31.

Fernández Valentí, T., “Monsieur Verdoux”, en: *Dirigido por... revista de cine*. Madrid, Dirigido por, nº 316, 2002, pp. 70-73.

Ferrater Mora, J., *Cuatro visiones de la historia universal*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

Ferro, M., *El cine, una visión de la historia*, Madrid, Akal, 2008.

Fontana, J., *La historia de los hombres*, Barcelona, Crítica, 2001.

Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 1988.

Fukuyama, F., *Sobre el fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

Furet, F. y Richet, D., *La Revolución francesa*, Madrid, Rialp. 1988.

Goldhagen, D., *Los verdugos voluntarios de Hitler: los alemanes corrientes y el holocausto*, Madrid, Taurus, 2003.

Habermas, J., “Del uso público de la historia. La quiebra de la visión oficial de la República Federal de Alemania”, en: *Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo*, Valencia, Universidad de Valencia, nº 24, 2007. pp. 77-84.

--- *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Ediciones Pili, Barcelona 1994.

Hilberg, R., *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid, Akal, 2005.

Hobsbawm, E., *Historia del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 1994.

Loraux, N., *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Madrid, Katz, 2008.

Luciano Dawidiuk, C., “Las representaciones cinematográficas de los campos de concentración nazi. Décadas de 1940 a 1950”, en: *VII Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata Argentina en el escenario latinoamericano actual: debates desde las ciencias sociales*. La Plata, Universidad nacional de La Plata, 2012. pp. 1-20.

Lüdtke, A., “De los héroes de la resistencia a los coautores. *Alltagsgeschichte* en Alemania”, en: Catells, L., *La historia de la vida cotidiana*, revista *Ayer*, Madrid, Marcial Pons, nº 19, 1995. pp. 49-69.

Maia, A. Zeev, S. y Sznajder M., *El nacimiento de la ideología fascista*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1994.

Mates, R., *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de la historia”*, Madrid Trotta, 2006.

Marramao, G., *Kairós: apología del tiempo oportuno*. Barcelona. Gedisa, 2008.

Martín Gutiérrez, G., “Visiones del infierno: *Masacre* (ven y mira)”, en: *Secuencias: revista de historia del cine*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, nº 30, 2009. pp. 118-132.

Martínez De Murgía, B., “Los judíos de Varsovia, 1940-1943”, en: *La ortiga: Revista cuatrimestral de arte, literatura y pensamiento*, Santander, Editorial Límite, nº 96-98, 2010. pp. 59-66.

Mayorga, J., *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamín*, Anthropos, Barcelona, 2003.

Mazower, M., *La Europa negra. Desde la Gran Guerra hasta la caída del comunismo*. Barcelona. Ediciones B, 2001.

Meinecke, F., *El Historicismo y su génesis*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1983.

Miras Bonorat, N. S., “Testigos que desaparecen en la noche y se desvanecen en la niebla: Resnais y la memoria del Holocausto”, *Sesión no numerada: Revista de letras y ficción audiovisual*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, nº 3, 2013. pp. 226-246.

Monterde, J.E., “Ante la Historia y el presente: no reconciliados”, en: Losilla, C. y Monterde, J. E. (eds), *Paisajes y figuras: perplejos. El Nuevo Cine Alemán [1962-1982]*, Valencia, Ediciones de la Filmoteca/Filmoteca española, 2007. pp. 51-76.

Muños Conde, F. y Muñoz Aunión, M., *¿Vencedores o vencidos?: comentarios jurídicos y cinematográficos a la película de Stanley Kramer "El juicio de Nuremberg" (1961)*. Valencia, Tirant lo Blanch, 2003.

Naishtat, F., “Walter Benjamin y Carl Schmitt: contrapunto sobre soberanía y teología política. La herejía interpretativa de Benjamin”. Actas del congreso *I Jornadas Internacionales de Hermenéutica: La hermenéutica, ¿Un paradigma agotado? Texto, lenguaje, mundo*, 2009. En www.proyectohermeneutica.org/pdf/paneles/f_naishtat.pdf.

Noguera, J., *Hitler en el cine*, Madrid, T & B Editores, 2014.

Nolte, E., “Un pasado que no quiere pasar. Una conferencia que, ya escrita, no pudo ser pronunciada”, en: *Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo*, Valencia, Universidad de Valencia, nº 24, 2007. pp. 71-75.

Núñez Seixas. X. M. *Imperios de muerte. La guerra germano-soviética*. Madrid, Alianza Editorial, 2007.

Palermo, S.V., “El hilo sutil de la rememoración. Felicidad y redención histórica en la obra de Walter Benjamin”, en: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid, Instituto de Filosofía del CSIC, nº 45, julio-diciembre 2011. pp. 575-594.

Peiró, I., “La era de la memoria: reflexiones sobre la historia, la opinión pública y los historiadores”, en: *Memoria y Civilización*, Navarra, Universidad de Navarra, nº 7, 2004. pp. 243-294.

Popper, C., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1982.

Predal, R., “Perfil del alemán en la pantalla francesa”, en: *CORREO de la UNESCO / Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura UNESCO*, París, UNESCO, año XLII, Octubre 1989. pp. 18-23.

Robert Aron, R.y Elgey G., *Histoire de Vichy, 1940-1944*, Paris, Artheme Fayard, 1954.

Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 2009.

Rosses, M., *Nuevo Cine Alemán*, Madrid, Ediciones JC, 1991.

Sánchez Biosca, V., “Equívocas sombras. La obstinada actualidad de Auswitch”, en: *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, Barcelona, Editorial Anthropos, nº 203, 2004. pp. 110-124.

Sellés, M., *El documental*, Barcelona, UOC, 2008.

Strauss, L., *¿Progreso o retorno?* Paidós, Barcelona, 2004.

Todorov, T., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*. Barcelona, Península, 2002.

Torán, R., “Los republicanos españoles en los campos de concentración nazis. Del exilio a los campos nazis: capturas y existencias”, en: *La ortiga: Revista cuatrimestral de arte, literatura y pensamiento*, Santander, Editorial Límite, nº 96-98, 2010. pp. 177-189.

Traverso, E., “El Totalitarismo. Uso y abuso de un concepto”, en: Forcadell Álvarez, C. y Sabio Alcutén, A., *Las escalas del pasado: IV Congreso de Historia Local de Aragón (Barbastro, 3-5 de julio de 2003)*, Barbastro, UNED Barbastro/Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2005. pp. 99-103.

--- *La historia desgarrada*, Barcelona, Herder, 2001.

---“La memoria de Auschwitz y del comunismo. El “uso público” de la historia”, en: *Memoria. Revista Mensual de Política y Cultura*, México D.F., CEMOS, nº 166, diciembre 2002. pp. 1-12.

Zubiri, X. *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid, Alianza, 1996.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....pp. 2-3.
2. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA ANTES DE WALTER BENJAMIN.....pp. 3-7.
3. BENJAMIN Y EL RECUERDO DE LOS OLVIDADOS DE LA HISTORIA..... pp. 7-13.
4. EL HOLOCAUSTO EN LOS NUEVOS VENCEDORES DE LA HISTORIA: ENTRE EL RECUERDO Y EL OLVIDOpp.13-21.
5. LOS HIJOS DE LOS VENCEDORES DE LA HISTORIA Y EL CAMBIO DEL RECUERDO DEL HOLOCAUSTO..... pp. 21-28.
6. ALEMANIA Y EL RECUERDO DEL HOLOCAUSTO.....pp. 28-35.
7. LA VISIBILIZACIÓN DEL HOLOCAUSTO EN LA ESFERA PÚBLICA,pp.35-44.
8. EL RECUERDO DEL HOLOCAUSTO ANTE OTRO FIN DE LA HISTORIA.....pp. 44-51.
9. CONCLUSIONES.....pp. 51-53.
10. BIBLIOGRAFÍA.....pp. 54-60.