

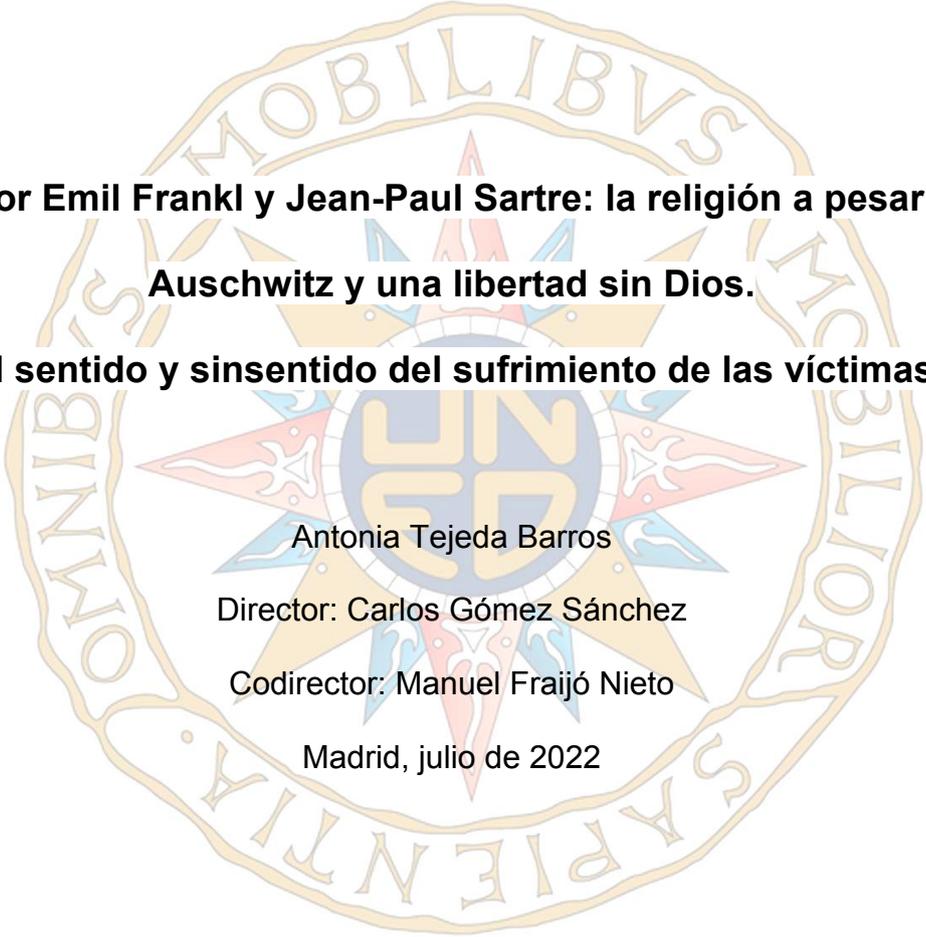


UNED

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Doctorado en Filosofía Teórica y Práctica



**Viktor Emil Frankl y Jean-Paul Sartre: la religión a pesar de
Auschwitz y una libertad sin Dios.**

El sentido y sinsentido del sufrimiento de las víctimas

Antonia Tejada Barros

Director: Carlos Gómez Sánchez

Codirector: Manuel Fraijó Nieto

Madrid, julio de 2022

RESUMEN: La libertad absoluta postulada por Viktor Emil Frankl y Jean-Paul Sartre, la Shoah y la creencia en un dios omnipotente, bueno y justo parecen contradecirse. La pregunta por el sentido del sufrimiento de las víctimas del Holocausto (la verdadera catástrofe, el mayor crimen contra la humanidad), simbolizado por Auschwitz, y como punto de inflexión en la historia, es terriblemente dolorosa y parece no tener una respuesta filosófica ni teológica.

A mi juicio, es importantísimo distinguir entre las víctimas inocentes de la Shoah que perecieron y las víctimas inocentes que sufrieron un verdadero infierno y perdieron a sus seres queridos, pero que lograron sobrevivir. Ambas son víctimas, por supuesto, pero así como encontrarle un posible sentido al sufrimiento de las víctimas masacradas y gaseadas podría suponer un insulto a su sufrimiento y agonía –en especial, al horror que sufrieron los niños–, el horrible sufrimiento de los supervivientes pudo dar, tal vez, de alguna manera, un sentido a sus vidas después de la liberación de los campos de concentración y exterminio, ya fuera como voz, como protesta o como simple supervivencia. Frankl apuesta por un sentido último (que abraza el sentido del sufrimiento de las víctimas), y Sartre, aunque parezca no apostar por sentido alguno, volcó su vida al compromiso político después de la Segunda Guerra Mundial, y ello parece vislumbrar una minúscula pizca de sentido después de la barbarie.

La filosofía de Frankl es un sí a la vida incluso en las situaciones más extremas, un grito casi nietzscheano que exalta el valor de la vida más allá de cualquier sufrimiento. Frankl, padre de la logoterapia y superviviente del

Holocausto, abre una puerta a Dios al hablar de un dios inconsciente, una dimensión suprahumana y una fe incondicional, y define la religión como espiritualidad y como la búsqueda del hombre por el sentido último. Según Frankl, la libertad no se contradice con Dios, y la religión existe no a raíz de la barbarie, sino a pesar de la barbarie.

El existencialismo sartreano es una filosofía de la libertad radical y de la responsabilidad. El hombre está condenado a ser libre. El ser humano es un ser en el que la existencia precede a la esencia. Somos totalmente responsables de lo que somos. Sartre afirma que la libertad humana es incompatible con Dios. En un mundo sin Dios, la moral la construyen los hombres, con sus propias decisiones y sus acciones, y la existencia y el sufrimiento de las víctimas no tienen sentido alguno.

Sartre define al hombre como libertad, responsabilidad, angustia y contingencia. Frankl define al hombre como libertad, responsabilidad, espiritualidad y búsqueda de sentido.

Con esta tesis me propongo adentrarme en la resbaladiza dimensión del dolor, la desesperación, el sentido y sinsentido del sufrimiento de las víctimas (teniendo presente los horrores de Auschwitz, que en teología y filosofía ha simbolizado desde la liberación de los campos la muerte de Dios y la muerte de la moral). Es verdad que no solo los hombres, mujeres y niños judíos fueron víctimas de la barbarie alemana, pero, como reza el mensaje de Elie Wiesel en la exposición permanente del *Block 27* del Auschwitz-Birkeanu

State Museum: "*Not all victims were Jewish in this place, but all Jews were victims*". La Shoah no es un episodio *dentro* de la Segunda Guerra Mundial, sino un *punto de inflexión* en la historia de la humanidad, y es una catástrofe que nos concierne a todos, hombres y mujeres judíos y no judíos, religiosos e irreligiosos, creyentes e increyentes, como seres libres, responsables y morales que somos –o que deberíamos ser.

Muchas de las víctimas del Holocausto, en medio de la desesperación, entraron en las cámaras de gas orando, aferrándose a la esperanza de que ese final espeluznante no era un punto final. Con esta tesis no me propongo de ninguna manera responder a la eterna pregunta de si Dios existe o no, sino que propongo interpretar ese grito hacia Dios como un desesperado anhelo de esperanza. También me propongo encontrar una coherencia en las posturas de estos dos grandes pensadores para quienes la libertad y la responsabilidad definen al hombre: Frankl (quien apuesta por una dimensión suprahumana donde existe un sentido último en el que el sufrimiento de las víctimas *tiene que tener* algún sentido, aunque ese sentido sea completamente incomprensible en la dimensión humana) y Sartre (el existencialista ateo por excelencia, para quien el mundo, la existencia y el sufrimiento son absolutamente contingentes).

En el primer capítulo expongo la logoterapia y el existencialismo sartreano: describo las tres dimensiones del hombre y las tres búsquedas de sentido propuestas por Frankl, y expongo las cinco consecuencias de "*l'existence précède l'essence*", centrándome en la libertad y la

responsabilidad, y hablo del suicidio. El segundo capítulo está dedicado al dios inconsciente frankleano, la dimensión suprahumana, la búsqueda por el sentido último y la fe incondicional. En el tercer capítulo ilustro la libertad sin Dios sartreana, la ontología sartreana, el ateísmo sartreano y el humanismo sartreano, y hablo sobre la responsabilidad, la *mauvaise foi*, la contingencia, la *situation* y la angustia. El cuarto capítulo es necesariamente histórico (sin dejar de ser filosófico): me pregunto por la muerte de Dios después de Auschwitz, argumento y defiendo la unicidad del Holocausto (la Shoah es un punto de inflexión en la Historia de la humanidad), describo las masacres antes de los campos de exterminio (*Einsatzgruppen*, *Ordnungspolizei* y *Wehrmacht*), el gigantesco complejo de Auschwitz (*Stammlager*, *Auschwitz-Birkenau* y *Monowitz-Buna*), reflexiono sobre Dios y el mal (centrándome en los niños de Auschwitz), describo los días de Frankl en Auschwitz, hablo de Dios como esperanza, de la inmortalidad y la escatología, de la crueldad de Dios, de la relación entre el cristianismo y el antisemitismo, del islam y el antisemitismo, critico el silencio de Dios, hablo de la muerte de Dios y del juicio contra Dios. En el quinto capítulo expongo la moral frankleana (una moral que atañe al hombre y no a Dios), basándome en su teoría del amor y en su única obra de teatro (*Synchronisation in Binkerwald*), y la moral sartreana (una moral que atañe a una humanidad sin Dios), recordando a Dostoyevsky, analizando la famosa cita de Garcin en *Huis clos* "*L'enfer, c'est les Autres*", criticando el marxismo de Sartre y cuestionando (con la mirada de Frankl y Sartre) el verso de Brecht "*Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral*"; al final del capítulo incluyo una reflexión propia y las críticas frankleana y sartreana sobre la impunidad de los verdugos y colaboradores

después del Holocausto (con el permiso de Dios).

Después de la Conclusión, añadido un Apéndice sobre las vidas de Frankl y Sartre, para poder entender mejor su obra.

PALABRAS CLAVE: logoterapia, existencialismo sartreano, búsqueda de sentido, libertad, responsabilidad, moral, angustia, sufrimiento, supervivientes, víctimas, contingencia, espiritualidad, religión, Dios, esperanza, antisemitismo, culpa, Auschwitz, Holocausto, Shoah.

ABSTRACT: The absolute freedom defended by Viktor Emil Frankl and Jean-Paul Sartre, the Shoah and the belief in an omnipotent, benevolent and just God seem to contradict each other. The question of the meaning of the victims' suffering of the Holocaust (the true catastrophe, the biggest crime against humanity), symbolised by Auschwitz and as a turning point in History, is terribly painful and doesn't seem to have an answer.

In my opinion, it's crucial to distinguish between the innocent victims of the Shoah who perished and the innocent victims who suffered a real hell and lost their loved ones, but managed to survive. Both are victims, of course, but just as finding a possible meaning to the suffering of the massacred and gassed victims could result in an insult to their suffering and agony – especially to the horror that the children suffered – the gigantic suffering of the survivors could, maybe, somehow, give a meaning to their lives after the liberation of the concentration and extermination camps, either as a voice, as

a protest, or as a simple survival. Frankl believes in an ultimate meaning (that embraces the meaning of the victims' suffering), and Sartre, even if it appears not to embrace any meaning, turned his life to political *engagement* after War World II, and that attitude seems to give a tiny glimpse of meaning after the barbarity.

Frankl's philosophy says yes to life even in the most extreme situations, and it's a Nietzschean-like scream that exalts the value of life beyond any monstrous suffering. Frankl, the father of logotherapy and a Holocaust survivor, opens a door to God when he talks about an unconscious God, a supra-human dimension and an unconditional faith; he defines religion as spirituality and as man's search for ultimate meaning. According to Frankl, freedom is not contradictory with God, and religion exists not because of the barbarity but in spite of the barbarity.

Sartrean existentialism is a philosophy of radical freedom and responsibility. Men are condemned to be free. We are beings where the existence precedes the essence. We are completely responsible of what we are. Sartre argues that human freedom is incompatible with God. In a godless world, morality is constructed by people, with their own choices and actions, and human existence and the suffering of the victims don't have any meaning.

Sartre defines man as freedom, responsibility, Angst and contingency. Frankl defines man as freedom, responsibility, spirituality and search for meaning.

With this dissertation I attempt to enter in the slippery dimension of the pain, despair, meaning and meaninglessness of the victims' suffering (having in mind the horrors of Auschwitz, that in theology and in philosophy have symbolised, since the liberation of the camps, the death of God and the death of morality). It's true that not only Jewish men, women and children were victims of the German barbarity, but, as Elie Wiesel's message from the permanent exhibition from *Block 27* of the Auschwitz-Birkenau State Museum reads: "*Not all victims were Jewish in this place, but all Jews were victims*". The Shoah is not an episode inside War World II, but a *turning point* in the history of humankind, and a catastrophe that embraces us all, Jewish and not not Jewish men and women, religious and not religious, believers and not believers, as the free, responsible and moral beings that we all are –or that we should be.

A lot of the victims, in the midst of their desperation, entered into the gas chambers praying, holding to the hope that their horrifying end was not the ultimate end. With this dissertation I do not attempt to answer the eternal question of the existence of God, rather, I will try to interpret that scream to God as a longing for hope. I also intend to find a coherence between the thought of these two great thinkers for whom freedom and responsibility define man: Frankl (who argues that there is a suprahuman dimension where an ultimate meaning exists and where the victims' suffering *has to have a* meaning, even if this meaning is completely incomprehensible in the human dimension) and Sartre (the atheist existentialist par excellence, for whom the

world, human existence and suffering are absolutely contingent).

In the first chapter I expose logotherapy and Sartrean existentialism: I describe the three dimensions of man, the three searches for meaning, the five consequences of "*l'existence précède l'essence*" and I speak about suicide. The second chapter delves into the unconscious God, the supra-human dimension, the ultimate meaning and the unconditional faith. In the third chapter I expose the freedom without God defended by Sartre, Sartre's ontology, Sartre's atheism, Sartre's humanism, and his ideas about responsibility, *mauvaise foi*, contingency, *situation*, and Angst. The fourth chapter is necessarily historical (while being philosophical too): I wonder about the death of God after Auschwitz, I argue and defend the uniqueness of the Holocaust (the Shoah is a turning point in the history of humankind), I describe the massacres before the extermination camps (*Einsatzgruppen*, *Ordnungspolizei y Wehrmacht*), the gigantic Auschwitz camp complex (*Stammlager*, *Auschwitz-Birkenau y Monowitz-Buna*), I reflect on God and evil (focusing on the children of Auschwitz), I describe Frankl's days in Auschwitz, I talk about God as hope, about immortality and eschatology, I discuss God's cruelty, the relationship between Christianity and antisemitism and Islam and antisemitism, I question the silence of God, and I talk about the death of God and about the trial against God. In the fifth chapter I talk about the Franklean morality (a morality that concerns man and not God), on the basis of his love theory and his only work of theater (*Synchronisation in Binkerwald*), and the Sartrean morality (a morality that concerns a humanity without God), remembering Dostoyevsky, analysing Garcin's famous quote in *Huis clos*

"*L'enfer, c'est les Autres*", criticizing Sartre's marxism and questioning (with Frankl's and Sartre's eyes) Brecht's verse "*Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral*"; at the end of the chapter I include my own reflection (and Frankl and Sartre's critique) about the impunity of the executioners and collaborators after the Holocaust (with God's permission). After the Conclusion, I add an Appendix about the lives of Frankl and Sartre, which helps understanding better their work.

KEYWORDS: logotherapy, existentialism, search for meaning, freedom, responsibility, morality, Angst, suffering, survivors, victims, contingency, spirituality, religion, God, hope, antisemitism, guilt, Auschwitz, Holocaust, Shoah.

ÍNDICE

ACLARACIONES Y AGRADECIMIENTOS 14

I. LOGOTERAPIA Y EXISTENCIALISMO SARTREANO 20

1. Logoterapia. La búsqueda por el sentido	20
2. Las tres dimensiones del hombre	28
3. Las tres búsquedas de sentido	31
3.1. La primera búsqueda de sentido	32
3.2. La segunda búsqueda de sentido	37
3.3. La tercera búsqueda de sentido	39
4. Libertad, responsabilidad y autotrascendencia	42
5. <i>Ärztlichen Seelsorge</i>	50
6. Existencialismo sartreano: la libertad radical	55
7. "<i>L'existence précède l'essence</i>"	59
8. Las cinco consecuencias de "<i>l'existence précède l'essence</i>"	65
8.1. Primera consecuencia: el existencialismo es una filosofía de la libertad radical	65
8.2. Segunda consecuencia: la historia no determina al ser humano	68
8.3. Tercera consecuencia: no hay naturaleza humana	68
8.4. Cuarta consecuencia: antirracismo y anti-antisemitismo	71
8.4.1. El racismo	71
8.4.2. El antisemitismo	75
8.5. Quinta consecuencia: crítica al psicoanálisis	87
9. El suicidio	90

II. FRANKL. EL DIOS INCONSCIENTE. LA DIMENSIÓN SUPRAHUMANA.

LA BÚSQUEDA POR EL SENTIDO ÚLTIMO. LA FE INCONDICIONAL 100

10. El dios inconsciente. Religiosidad y espiritualidad	100
11. La dimensión suprahumana	107
12. La búsqueda por el sentido último	114
13. La religión no es una neurosis	120
14. La fe incondicional	125

III. SARTRE. UNA LIBERTAD SIN DIOS 143

15. La libertad sartreana y Dios: dos conceptos incompatibles	143
16. La ontología sartreana	150
16.1. El <i>être en-soi</i> y el <i>être pour-soi</i>	152
16.2. <i>Le néant</i>	155
17. Libertad y responsabilidad	160
17.1. La libertad <i>en situation</i>	162
17.2. La condición humana	168
17.3. La <i>mauvaise foi</i>	170
17.4. La angustia	174
18. La contingencia y el sinsentido	179
19. "Dieu n'existe pas"	189
IV. LA RELIGIÓN A PESAR DE LA BARBARIE Y LA MUERTE DE DIOS	
DESPUÉS DE AUSCHWITZ	197
20. "God is not dead ... not even 'after Auschwitz'"	197
21. El Holocausto como punto de inflexión en la historia, la filosofía, la moral y la teología	210
22. Las masacres antes de los campos de exterminio: <i>Einsatzgruppen</i>, <i>Ordnungspolizei</i> y <i>Wehrmacht</i>	216
23. Auschwitz	236
23.1. Auschwitz I: <i>Stammlager</i>	243
23.2. Auschwitz II: Auschwitz-Birkenau	244
23.3. Auschwitz III: Monowitz-Buna	266
23.4. Frankl en Auschwitz	268
23.5. Los niños de Auschwitz	273
24. Teodicea y antropodicea	292
25. Dios como esperanza	305
26. Inmortalidad del alma, escatología y resurrección	314
27. ¿Una pregunta mal formulada?	332
27.1. La crueldad de Dios	335
27.2. Instituciones religiosas y violencia	341
27.3. Cristianismo y antisemitismo	345
27.4. Islam y antisemitismo	352
28. El silencio de Dios	360
32. Inventar la moral	385
33. "L'enfer, c'est les Autres"	392
34. <i>Synchronisation in Birkenwald</i>: moral, barbarie y fe	395
35. La teoría frankleana del amor: una teoría moral	404
36. "Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral"?	409
38. ¿Ojo por ojo, justicia o impunidad?	425
VI. CONCLUSIÓN	446

VII. APÉNDICE. FRANKL Y SARTRE: DOS EXISTENCIALISTAS NACIDOS

EN 1905	470
39. Infancia y juventud	472
40. Los años 20	478
41. Los años 30	483
42. <i>Anschluss</i> y <i>Kristallnacht</i>	485
43. <i>La drôle de guerre</i> , ocupación alemana, Rothschild-Spital	489
44. Stalag XII-D, <i>Judenstern</i> , Tilly	493
45. Septiembre 1942: Theresienstadt. 1943: <i>Les mouches</i> y <i>L'être et le néant</i>	498
46. 1944: Auschwitz, Kufering III, Türkheim	502
47. Después de la liberación	506
48. Los años 50	519
49. Los años 60	521
50. Los años 70	523
51. Los años 80 y 90	524
REFERENCIAS	526
Bibliografía	526
Filmografía	568
Videos, entrevistas y testimonios	570
FIGURAS	574
ÍNDICE DE NOMBRES	583

ACLARACIONES Y AGRADECIMIENTOS

En "Pinchas Lapide. Leben und Werk", Ruth Lapide sostiene que cada lengua posee una arquitectura de pensamiento y expresión que no puede imitarse en otra lengua. Las traducciones, pues, suelen llevar modificaciones y distorsiones. Kundera ya criticó la figura del traductor en *Les testaments trahis*. El caso más claro donde la traducción traiciona y destroza la obra de arte es el cine. ¿No sería acaso ridículo oír a Chus Lampreave en una película de Almodóvar doblada al inglés, alemán o japonés? A Almodóvar hay que verlo en español; a Woody Allen, en inglés; a Bergman, en sueco; y a Truffaut, en francés. Y lo mismo ocurre con la literatura. Si leemos a Lorca en alemán, a Sartre en inglés o a Nietzsche en español no estamos leyendo ni a Lorca ni a Sartre ni a Nietzsche. Cada idioma tiene su propio color y su propia música. Schopenhauer sostuvo que era mejor comprar libros de segunda mano que contenidos de segunda mano y afirmó que los traductores suelen corregir al autor, cosa que le parecía muy impertinente¹. De 1998 al 2002 estudié Música Antigua en el Koninklijk Conservatorium (Real Conservatorio de La Haya), y allí aprendí la importancia y la necesidad de leer toda la música renacentista y barroca en *facsimile*. Las ediciones modernas traicionan los originales, añadiendo o sacando notas, ligaduras y matices, y dificultan una genuina interpretación de la obra. Por respeto a los compositores y a las obras leo siempre en *facsimile*; por respeto al arte del cine, al guionista y a los actores, siempre veo las películas en versión

¹ "Man lese also wo möglich die eigentlichen Urheber, Begründer und Erfinder" (Schopenhauer § 273, 593).

original; y por respeto a los filósofos y escritores, siempre que me es posible leo en el idioma original. Es por ello que en esta tesis todas las citas en inglés, francés, alemán, italiano y holandés están en su original sin traducir. Frankl escribió en alemán e inglés; por ello en algunas ocasiones está citado también en inglés.

Tanto las citas como las Referencias siguen el estilo MLA (*Modern Language Association*), puesto que siempre he considerado que el estilo MLA es el más adecuado para las Humanidades en general y para la Filosofía en particular, ya que es claro, preciso y no se presta a confusiones. "La claridad es la cortesía del filósofo", dijo Ortega en su curso *¿Qué es filosofía?* (OC, VIII, 238). Además, considero crucial que, al leer una cita, el lector tenga la oportunidad de saber de inmediato en qué obra se halla esa cita; es por ello que a lo largo de la tesis suelo nombrar en el texto los títulos de las obras, para que no haya lagunas ni saltos continuos a las Referencias.

Quisiera agradecer a Franz Vesely (yerno de Frankl) y a Alexander Batthyány (director del Viktor Frankl Institut en Viena) por sus aclaraciones sobre la biografía de Frankl y la logoterapia, a Alexander Vesely (nieto de Frankl) por haberme enviado gratuitamente su magnífico documental sobre su abuelo *Viktor & I*, a Wojciech Płosa (director de los archivos del Auschwitz-Birkenau State Museum) por haber tenido la amabilidad de enviarme en alta resolución algunas fotos de Auschwitz, a Elisabeth Klamper (Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes) por haberme enviado una foto de Frankl en el Rothschild-Spital, a Gerald Piffel (archivo

histórico del Austria Presse Agentur y de Imagno) por haberme dado permiso para usar tres fotografías de Frankl (una de sus padres, otra de Frankl de pequeño junto a sus hermanos y la bonita foto junto a Tilly el día de su boda), a Mark Benson y Beatrice Okoro (Picture Library, National Maritime Museum) por haberme dejado incluir un dibujo del siglo XIX de hombres, mujeres y niños esclavos, a Elizabeth Williams-Clymer (Kenyon College) por haberme enviado un ejemplar escaneado de *Kwiaty Oświęcimia [Flowers of Auschwitz]* de Zinowij Tołkaczew, a Anat Bratman-Elhalel (directora de los archivos del Ghetto Fighters' House Museum) por haberme permitido incluir la escultura de David Olère (artista y *Sonderkommando* polaco judío superviviente) de la madre con sus hijos agonizando en la cámara de gas, y a Marc Oler (nieto de David Olère) por haberme dejado incluir unos desgarradores dibujos y óleos de su abuelo que son un gran testimonio de los horrores de Auschwitz.

A mi querido y admirable profesor y director de mi tesis, Manuel Fraijó Nieto, le agradezco de todo corazón su apoyo, su cariño y sus conversaciones. A mi codirector, Carlos Gómez Sánchez, le agradezco el estupendo y maravilloso curso de verano de Filosofía en Ávila, tan motivador y tan refrescante. A mi querida profesora Dorothea Winter, a quien echo mucho de menos, le agradezco todo el arte y la música que me enseñó y todo el cariño que me dio. A Woody Allen, mi gran héroe, le agradezco la maravillosa dosis existencialista que se halla en sus magníficas películas (verdaderas obras de arte que hacen que la vida valga aún más la pena de ser vivida). A mi marido Eyal Streett le agradezco el haber escrito los pasajes en hebreo citados y, por encima de todo, su amor y cariño durante estos 23

años y, espero, los próximos 50 (a pesar de las crisis personales y de las dificultades que nos va imponiendo la vida –circunstancia orteguiana o *situation* sartreana). A mi madre Beatriz Barros Vicuña y a mi padre Guillermo Tejeda Marshall (quienes me trajeron al mundo y me dieron amor, amor y amor), a mi hermano Ivo Tejeda Millet, a mi sobrinito Samuel Tejeda Valdivieso y a mi querido tío Octavio Barros Vicuña (el mejor tío del mundo) les doy las gracias por quererme incondicionalmente. A mi tía Pilar Ruiz Alcántara le agradezco mucho la lectura de mi tesis y el descubrimiento de varias erratas que he tenido la oportunidad de corregir. A mis extraordinarias abuelas Marina Marshall Silva y Juanita Vicuña Grez (que tanto me quisieron), a mi tío abuelo Álvaro Barros Valenzuela y a Tova Streett quisiera decirles que los llevo conmigo. A mi primo José Manuel Barros Álvarez y a su mujer Catalina Darraidou García Huidobro quisiera agradecerles su cariño y sus meriendas en familia donde charlamos sobre filosofía, religión, el amor y la vida. A mis amigas del alma Susanna Biosca Baylina, Meritxell Peralba Teixidó, Rinske Bijl y Dimitra Makrygiannaki (quienes siempre me acompañan aunque vivan lejos), a mi gran amigo David Cerdá García (quien me hace reír y con quien comparto la pasión por la filosofía –leyó minuciosamente mi tesis y me indicó algunas erratas y algunos puntos filosóficos muy acertados) y a mis queridas amigas Nora Vicent Mulet, Ada Ventura Paniagua, Dolores Sánchez Godoy, Cristina Oñoro Otero y Corinna Danieletto les doy las gracias por escucharme y compartir, y por quererme con todas mis virtudes y todos mis defectos.

Viktor Emil Frankl y Jean-Paul Sartre: la religión a pesar de Auschwitz y una libertad sin Dios.
El sentido y sinsentido del sufrimiento de las víctimas

Quisiera dedicar esta tesis a mis maravillosos hijos Yael, Itay y Dalit (quienes dan, junto a la música, el cine, el arte y la filosofía, sentido a mi existencia –ese sentido del que tanto habla Frankl y del que Sartre reniega), agradecerles por todo lo que me enseñan cada día y disculparme por todo el tiempo que les he robado.

Antonia Tejada Barros, Madrid, julio de 2022



Mis hijos Itay, Dalit y Yael leyendo a Frankl y Sartre © Antonia Tejada Barros, Madrid 2020



Mis hijos Itay, Dalit y Yael leyendo a Frankl y Sartre © Antonia Tejada Barros, Madrid 2020



Mis hijos Itay, Dalit y Yael leyendo a Frankl y Sartre © Antonia Tejada Barros, Madrid 2020

I. LOGOTERAPIA Y EXISTENCIALISMO SARTREANO

"*Man is revealed as a being in search for meaning*" (Frankl, *The Unheard Cry for Meaning* 17).

"*Nous sommes condamnés à être libres*" (Sartre, *Cahiers pour une morale* 447).

1. Logoterapia. La búsqueda por el sentido

Viktor Emil Frankl, psiquiatra, neurólogo y filósofo que sobrevivió a los horrores de Theresienstadt, Auschwitz, Kaufering III y Türkheim (dos subcampos de Dachau), escribió justo después de la guerra un librito titulado *Ein Psychologe erlebt das KZ*. La primera edición es de 1946 y no lleva el nombre de Frankl en la tapa (Frankl quería publicarlo anónimamente, pero sus amigos le animaron a firmarlo). Luego el libro fue retitulado *...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. En 1959 fue traducido al inglés primeramente bajo el título *From Death-Camp to Existentialism* y luego bajo el título por el cual se conoce hoy: *Man's Search for Meaning* (la traducción española usó este título: *El hombre en busca de sentido*). El librito de Frankl fue un verdadero *bestseller*. La Library of Congress en Washington lo declaró como uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.

La tesis de Frankl es un sí a la vida con mayúsculas. Su mensaje: una fe incondicional en el sentido de la existencia: "*meaning is available under*

any conditions, even the worst conceivable ones" (*The Unheard Cry for Meaning* 41). La vida tiene sentido hasta el último suspiro y es al hombre a quien le corresponde darle este sentido. La vida no pierde jamás su sentido, sean cuales sean las condiciones bajo las que se viva.

El hombre es un ser en busca de sentido: "*Man is basically concerned with finding and fulfilling a meaning in life*" ("*Youth in Search of Meaning*"). La desesperación existencial acontece cuando se produce un vacío existencial: "*Dieses Sinnlosigkeitsgefühl geht nun mit einem Leeregefühl einher –mit dem „existentiellen Vakuum“*" (*Das Existentielle Vakuum* 76). "*On ne peut vivre sans raison*", sostiene Cherea en la obra de Camus (*Caligula* 51).

Frankl defiende un trágico optimismo: un optimismo a pesar de la *tríada trágica* de la vida: el dolor, la culpa y la muerte. Lo más importante, afirma Frankl, es hacer de cada situación la mejor situación posible. La tríada trágica nos da diferentes oportunidades: el dolor nos da la oportunidad de transformar el sufrimiento en un logro o éxito; la culpa nos da la oportunidad de cambiar para mejor; y la muerte y la transitoriedad de nuestra vida nos dan la oportunidad de tomar responsabilidad en nuestras acciones.

Incluso en las situaciones más horribles y desesperantes, el hombre puede darle un sentido a su vida dándole a su sufrimiento un sentido último, aunque ese sentido último sea *tan solo* conservar su dignidad hasta el final. Desgraciadamente, Frankl pudo comprobar en carne propia sus tesis en Theresienstadt, Auschwitz, Kaufering III y Türkheim: "*It was in this situation of*

sadism and brutality that Frankl was to test in actuality the theoretical formulations of suffering, life, existentialism, and especially the individual's search for a unique meaning of life" (Grollman 23).

En una entrevista de 1972 Frankl afirma que el éxito de *Man's Search for Meaning* se debe al vacío existencial que experimentan millones de personas². La neurosis de masas no es ya la religión, como afirmaba Freud, sino el vacío existencial: "*Jede Zeit hat ihre Neurose –und jede Zeit braucht ihre Psychotherapie*" (*Das Existentielle Vakuum* 76). La tríada neurótica de masas es hoy la depresión, la agresión y la adicción, y la búsqueda por un sentido combate el vacío existencial y la tríada neurótica de masas. En "La filosofía en la vida y la vida de la filosofía", Aranguren sostiene que "nuestro sentido de la vida, por trascendente o intrascendente que sea, requiere ser fundamentado. Y esta es la tarea de la filosofía" (22).

Frankl es el fundador de la logoterapia. "Logos" suele traducirse por "palabra", pero Frankl traduce "logos" por "sentido"³. La logoterapia es una terapia a través de la búsqueda por el sentido. Frankl apunta que también significa curación a través del sentido (*healing through meaning*), aunque apunta que "*healing*" tiene un eco religioso que no tiene por qué estar necesariamente presente en la logoterapia. Fabry afirma en *The Pursuit of Meaning* que la logoterapia es más que una terapia: es una "logofilosofía", y

² "If so many hundred thousand of people are reaching out for a book who's very title promises to deal with the problem whether or not life has a meaning, then this is an indication for the fact that the very search of meaning has been frustrated" (Frankl, US TV Interview, 1972).

³ "Logos is a Greek word which denotes 'meaning'" (Frankl, "Logotherapy in a Nutshell" 9).

es tanto la base de una autoterapia como una psicoterapia guiada; también apunta que la logoterapia es curativa y preventiva, primaria y suplementaria.

La logoterapia es llamada la Tercera Escuela Vienesa de Psicoterapia (después del psicoanálisis de Freud y de la psicología individual de Adler). El psicoanálisis se basa en la voluntad de placer (*der Wille zur Lust, the will to pleasure*), la psicología individual se basa en la voluntad de poder (*der Wille zur Macht, the will to power*) y la logoterapia se basa en la voluntad de sentido (*der Wille zum Sinn, the will to meaning*): "*This will-to-meaning is the most important phenomenon of all, since an animal certainly never worries about the meaning of its existence*" ("Introduction", *The Doctor and the Soul* xvi).

La logoterapia declara que el psicoanálisis y la psicología individual no se contradicen sino que se complementan, aunque a ambos les falta algo: tanto el psicoanálisis como la psicología individual han olvidado la dimensión espiritual del ser humano: "*Der Mensch hat Triebe –aber die Triebe haben nicht ihn*" (Frankl, *Der unbedingte Mensch* 141). El hombre no se deja llevar ni por la voluntad de placer ni por la voluntad de poder, sino por la voluntad de sentido.

El hombre necesita una psicoterapia que vaya más allá del complejo de Edipo y del complejo de inferioridad, y esa psicoterapia es la logoterapia. En el psicoanálisis, el hombre deviene consciente de su inconsciente; en la logoterapia, el hombre deviene consciente de su existencia, su espiritualidad

y su responsabilidad: "*Here it is not the ego that becomes conscious of the id but rather the self that becomes conscious of itself*" (*Man's Search for Ultimate Meaning* 29). La logoterapia considera al hombre en sus máximas posibilidades. Frankl roba de Goethe lo que él considera el lema de toda psicoterapia: Goethe dijo que si tomamos al hombre tal y como es lo hacemos peor de lo que es, pero si lo tratamos como lo que puede llegar a ser le ayudamos a llegar a ser lo que es capaz de ser.

Una vez un doctor le preguntó a Frankl cuál era la diferencia entre el psicoanálisis y la logoterapia. Frankl le pidió al doctor que definiera el psicoanálisis, y este lo definió como una terapia donde el paciente se acuesta en el diván y cuenta cosas que a veces son desagradables de contar; Frankl le respondió que en la logoterapia el paciente está sentado y oye cosas que a veces son desagradables de oír. El psiquiatra hace hoy la labor que antes hacía el cura o el rabino.

Frankl sostiene que el hombre no pregunta por el sentido de la vida, sino que es la vida la que le pregunta al hombre; y el hombre responde actuando. Cada situación que vivimos es una pregunta. Y esta pregunta solo puede responderse mediante nuestro comportamiento, mediante nuestras acciones; y cuando ya no podemos contestar actuando, podemos contestar creciendo interiormente⁴.

⁴ "*If the situation necessitates ... just to hold it, because we cannot do anything about it ... what we can change is ourselves ... raising above the situation, growing beyond ourselves*" ("Jerry Long: «I broke my neck, but it did not break me»).

La libertad de decisión es la libertad de voluntad. La persona que niega la libertad de voluntad es filosóficamente determinista o sufre una esquizofrenia paranoica. Frankl, como psiquiatra y neurólogo, conocía perfectamente las limitaciones biológicas, psicológicas y sociológicas que sufre el ser humano; pero, aun allí donde las condiciones parezcan condicionar al ser humano, nunca lo condicionan del todo. En la dimensión humana siempre queda libertad, incluso en los casos más extremos, como en la psicosis o en las situaciones inevitables. El determinismo lleva al fatalismo. Nuestra actitud es más importante que nuestra condición: "*What counts is not our fears and anxieties as such, but the attitude we adopt towards them*" (*The Unheard Cry for Meaning* 49).

Frankl denuncia que los reduccionistas ven al hombre como un animal y se olvidan del hombre. El psicoanálisis no consigue una imagen correcta del hombre, sino una caricatura del hombre⁵.

La logoterapia se centra en las neurosis existenciales, llamadas por Frankl neurosis noogénicas (*noogene Neurose* en alemán, *noögenic neuroses* en inglés), que alcanzan el 20% de todas las neurosis. La neurosis noogénica es el resultado del vacío existencial⁶. La frustración existencial se refleja en la neurosis noogénica. Frankl aclara que preguntarse por el sentido de la vida no es una neurosis sino algo muy humano y esencial. El animal no se pregunta por el sentido de su existencia; el hombre, sí.

⁵ "*If we derive the ego from the id and the super-ego from the id plus the ego, what we achieve is not a correct picture of man, but a caricature of man*" (Frankl, "Introduction", *The Doctor and the Soul* xxvii).

⁶ "*despair over the meaning of life may be called an existential neurosis as apposed to clinical neurosis*" (Frankl, "Introduction", *The Doctor and the Soul* xvii).

Un problema con el que se enfrenta la logoterapia es que resulta demasiado científica para ser popular, y demasiado revolucionaria para ser aceptada por los científicos. La logoterapia es un sistema abierto que acepta otros métodos y escuelas como complemento a la terapia, puesto que tiene como fin el bien del paciente, no la gloria de la logoterapia. Frankl invita a aportar nuevas ideas, nuevos acercamientos y nuevas soluciones a la logoterapia, a la vez que reconoce humildemente: *"Not even as a psychotherapy is it a cure-all, nor is it as a theory of man an „answer-all"*" ("Dialogue on Religion: Comments of Dr. Frankl –Logotherapy and the Talmud" 211).

Para Frankl era importantísimo que su obra pudiera ser entendida tanto por los psiquiatras, los psicoterapeutas, los estudiantes, los jóvenes y los mayores. En *Viktor & I*, Ascher sostiene: *"His writings in the United States are accessible to ... professionals and the public. And that's a problem. Because academics are a snobbish group (...) he made things too understandable, made things accessible to everybody, and you don't do that in academics"* (Vesely).

La logoterapia se dirige a la esfera espiritual del hombre. Esta dimensión espiritual se caracteriza por la búsqueda de un sentido, por la libertad, la responsabilidad y la dignidad.

Que el sufrimiento de las víctimas que perecieron masacradas y gaseadas en el Holocausto haya podido tener algún sentido es una pregunta difícil y dolorosa. Frankl apuesta por un sentido último; así pues, la muerte de millones de inocentes *tiene que tener* por fuerza algún sentido en la dimensión suprahumana (dimensión sobre la que hablaré a continuación). Por el contrario, la pregunta por el sufrimiento de las víctimas supervivientes, aunque muy dolorosa también, parece poder tener alguna respuesta aun sin una dimensión suprahumana. Los supervivientes no fueron "*the lucky ones*", como apunta el dueño del hotel de la película *La petite prairie aux bouleaux* (dirigida por la superviviente de Auschwitz, Bergen-Belsen y Theresienstadt judía francesa –de padres polacos– Marcelline Loridan Ivens), donde la superviviente Myriam (Anouk Aimée) confiesa: "*les anciens déportés ... sont malades de souffrance, comme moi*" y donde su grito al final de la película deviene un grito de afirmación y de sentido: "*Je suis vivant! Je suis vivant! Je suis vivant!*". Esa voz (colmada también de diferentes y únicos sentidos) es la voz de muchos supervivientes, incluido Frankl.

2. Las tres dimensiones del hombre

Frankl afirma que el hombre vive en tres dimensiones: la dimensión somática (física), la dimensión mental (psíquica) y la dimensión espiritual (noética). Frankl reemplaza la jerarquía vertical freudiana de inconsciente, preconsciente y consciente por una jerarquía de estratos concéntricos (siguiendo a Scheler) con las tres dimensiones del hombre. El hombre es el conjunto de sus aspectos somáticos, psíquicos y espirituales. Si el hombre se redujera a la dimensión puramente física, la eutanasia estaría justificada. La dimensión espiritual se centra en la voluntad de sentido, y es la que hace al hombre humano y digno y la que le separa de los animales: "*This will-to-meaning is the most human phenomenon of all, since an animal certainly never worries about the meaning of its existence*" (Introduction. *The Doctor and the Soul* xvi).

La logoterapia es una psicoterapia que no solamente reconoce el espíritu del hombre, sino que empieza por su espíritu. Si el psicoanalista se llama en inglés "*shrink*", el logoterapeuta debería llamarse "*stretch*", puesto que en la logoterapia el hombre se expande hasta la dimensión espiritual. Hay que tener siempre en cuenta que cada ser humano es único en el universo.

Frankl aclara que *espiritual* no significa *religioso*. Todos los hombres poseen un espíritu (*Geist*). La dimensión espiritual es la que nos separa de los animales. El espíritu, lejos de definir una realidad puramente religiosa, es

la realidad que define al hombre como hombre. Kierkegaard ya había escrito en *Begrebet Angest* que el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, y que ambos extremos (alma y cuerpo) se unían en un tercer extremo que vendría a ser el espíritu.

Frankl añade a las tres dimensiones del hombre una cuarta dimensión, que es la dimensión suprahumana. La dimensión suprahumana se encuentra más allá del hombre y está en estrecha relación con la búsqueda por el sentido último. La teología está en conexión con la dimensión suprahumana, pero esta teología de la que habla Frankl es una teología entendida como la búsqueda por el sentido último, punto un tanto ambiguo y no muy convincente, como se verá más adelante. Aunque Frankl siempre intentó dejar a Dios en un segundo plano como psiquiatra y como psicoterapeuta, la fe y la religión parecen ser cruciales para entender el concepto de sentido último: "*Philosophically seen, God plays a key role in Frankl's anthropology (...) the super-meaning refers to a transcendental unitarian principle, a personal image of God*" (Reitinger 351).

En la jerarquía de estratos concéntricos de las tres dimensiones del hombre, la biología se sitúa en la primera dimensión humana; la psicología, en la segunda dimensión humana; la espiritualidad, en la tercera dimensión humana; y la teología, en una dimensión suprahumana: "*biology is overarched by psychology, psychology by noölogy, and noölogy by theology*" (*Man's Search for Ultimate Meaning* 16). Estas dimensiones no son

excluyentes, sino incluyentes: las dimensiones superiores van incluyendo a las inferiores.

La logoterapia, pues, es una terapia que se dirige a la dimensión humana del hombre, y que se centra en el sentido de la existencia humana y en la búsqueda por el sentido de la existencia. La primera fuerza que mueve al hombre es la búsqueda por el sentido de la vida. El análisis existencial es la investigación antropológica que fundamenta filosóficamente la logoterapia.

La logoterapia y el análisis existencial se basan en:

- 1) la libertad de voluntad (*Freiheit des Willens, freedom to will*): libertad, responsabilidad y conciencia;
- 2) la voluntad de sentido (*Wille zum Sinn, will to meaning*);
- 3) el sentido en la vida (*Sinn im Leben, meaning in life*).

3. Las tres búsquedas de sentido

La logoterapia es la educación hacia la propia responsabilidad y hacia el sentido concreto de la existencia de cada uno: "*The meaning must be specific and personal, a meaning which can be realized by this one person alone. For we must never forget that every man is unique in the universe*" ("Introduction", *The Doctor and the Soul* xvi). En *Saber morir*, Sádaba apunta que el "significado de lo que existe ... no está en nuestras manos. Darle, no obstante, *algún sentido* sí nos pertenece" (67).

Como bien apunta Estrada en *El sentido y el sinsentido de la vida*, "la pregunta por el sentido de la vida es constitutiva del hombre" (11), y la pregunta esencial que se hace el hombre "es cómo vivir la vida con sentido" (11). En "Ética hermenéutica y religión. Experiencia religiosa y sentido de la vida", Conill señala que la pregunta por el sentido de la vida es propia de la "tradición filosófica española, desde Unamuno y Ortega hasta Zubiri, Marías, Aranguren [y] Muguerza" (133); y, por supuesto, Fraijó, como bien apuntan San Martín y Sánchez Bernal: "La producción de Fraijó ha estado desde sus inicios espoleada por el aguijón de la pregunta por el sentido de la existencia individual, confrontada a la finitud y a la muerte, y por el sentido de la historia, cargada con el peso de la esperanza quebrada de las víctimas" ("Presentación". *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó* 11–12).

Frankl sostiene que las tres búsquedas de sentido con las que el hombre se enfrenta son:

1) la búsqueda por el sentido del aquí y del ahora;

- 2) la búsqueda por el sentido de la vida;
- 3) la búsqueda por el sentido último.

3.1. La primera búsqueda de sentido

La primera búsqueda de sentido es la búsqueda por el sentido del aquí y del ahora. Esta es la búsqueda más importante para la logoterapia⁷. Cada hombre debe encontrar un sentido a cada situación única, cada día de su vida. El sentido del aquí y ahora cambia a cada momento.

Frankl apunta que la vida nunca deja de ofrecernos sentidos. Hay tres caminos para encontrar sentido:

- a) haciendo algo o creando algo;
- b) a través del amor o de la contemplación (disfrutando de la naturaleza o de una obra de arte);
- c) confrontando una situación que no podemos cambiar y haciendo de una situación terrible lo mejor de nosotros mismos, alzándonos y creciendo más allá de nosotros mismos.

Cada camino da lugar a un tipo de valor: creando llevamos a cabo valores creativos, amando y viviendo experiencias con sentido llevamos a cabo valores de experiencia, y sufriendo y enfrentándonos a una suerte

⁷ "Vom logotherapeutischen Standpunkt ist mit 'Sinn' jedoch vorderhand dieser partikuläre Sinn, dieser Sinn im Hier und Jetzt gemeint (Frankl, *Gottsuche und Sinnfrage* 119).

inevitable sin perder la dignidad llevamos a cabo valores actitudinales⁸. Los *schöpferische Werte* se llevan a cabo en la acción; los *Erlebniswerte* se llevan a cabo en el amor hacia otro ser humano y en el vivir una experiencia con sentido (disfrutar de la naturaleza, del arte, de la belleza, de la verdad, de la bondad); y los *Einstellungswerte* se llevan a cabo cuando el hombre vive una situación límite que no puede cambiar.

La vida es una cadena de situaciones únicas, y en cada situación tenemos la oportunidad de encontrar un sentido; como hay tres caminos para encontrarle sentido a la vida, cuando un camino se cierra no hay que olvidar que aún existen los otros.

Aquel que encuentra una tarea que realizar en su vida o una misión hace de su vida una vida única, necesaria e irremplazable. Aquel que tiene una razón para vivir, aquel que ha encontrado un sentido a su vida, puede, por lo general, soportar cualquier desgracia. Frankl reitera que en los campos de exterminio y concentración alemanes aquellos que, a pesar de la barbarie, se aferraron a la vida y le encontraron un sentido al sufrimiento fueron los que no sucumbieron al suicidio y a la desesperación y tuvieron más posibilidad de desafiar a la muerte. Hilberg, uno de los historiadores pioneros del Holocausto, en *Perpetrators, Victims, Bystanders*, sostiene que el perfil físico de la mayoría de los supervivientes (guetos, bosques, campos y marchas de la muerte) fue el del adolescente y treintañero de buena salud, y que un perfil psicológico concreto (realismo -no fiarse de nadie-, saber tomar decisiones

⁸ "im Schaffen verwirklicht der Mensch schöpferische Werte, im Erleben Erlebniswerte und im Erleiden Einstellungswerte" (Frankl, *Ärztliche Seelsorge* 158).

rápidamente y aferrarse a la vida) era decisivo para poder sobrevivir⁹. De estas tres características, solamente la última, el aferrarse a la vida en todo momento, el continuar deseando vivir a pesar del horror, coincide con la filosofía de Frankl.

El hombre no puede cambiar lo que vive pero sí cómo lo vive. La vida humana tiene sentido siempre, incluso en el sufrimiento, siempre y cuando este sufrimiento sea inevitable. Esta es una tesis importantísima de Frankl: sufrir innecesariamente es una patología (algunos creyentes parecen creer que el sufrimiento innecesario les acerca a Dios). En *Don't Drink the Water*, Walter Hollander (Woody Allen), un cocinero norteamericano que es sospechoso de espionaje y perseguido por la policía de un país comunista durante la Guerra Fría, busca refugio junto con su familia en la Embajada de EEUU. Allí se halla bajo asilo político el padre Drobney (Dom DeLuise) desde hace seis años. Marion Hollander (Julie Kavner), la mujer de Walter, le dice asustada a Walter que lo mismo puede pasarle a ellos, a lo que Walter responde que ellos son solo turistas y no curas, y, entre los curas, el que más sufre es el que se lleva la promoción¹⁰. Frankl critica profundamente este amor por el sufrimiento. Sufrir innecesariamente no tiene nada que ver con la búsqueda de un sentido, y no es en absoluto heroico, sino puramente masoquista. El sufrimiento que tiene sentido es siempre un sufrimiento

⁹ "Most critical, however, was the psychological profile of the survivors. In this respect, they differed completely from the great mass of their fellow victims. The contrast may be glimpsed in three important traits: realism, rapid decision making, and tenacious holding on to life (...) an absolute determination to live" (Hilberg, *Perpetrators, Victims, Bystanders* 188, 189).

¹⁰ "Why do you compare? We're innocent tourists. He's a priest ... I'm sure he could get out of here if he made some effort, but you know how it is with those guys: the one who suffers most gets the promotion" (Allen, *Don't Drink the Water*).

inevitable; el sufrimiento evitable hay que evitarlo a toda costa, por el bien de nuestra salud mental y nuestra salud espiritual. El *Homo patiens* es un hombre que se atreve a sufrir, "*who suffers meaningfully, who fills his suffering with meaning*" ("Religion and Existential Psychiatry" 134).

Uno de los sufrimientos más dolorosos es el duelo, afirma Lukas en *In der Trauer lebt die Liebe weiter*: el terrible dolor por la pérdida de un ser querido nos hace comprender que en nuestra vida ha existido algo valioso. La verdadera riqueza es una vida realizada en la entrega y en el duelo se refleja nuestra riqueza. El duelo se halla en lo más profundo del corazón, en la dimensión espiritual del hombre, y es un sufrimiento inevitable. Frankl afirma que el duelo hace que la persona querida que hemos perdido siga, de algún modo, existiendo, y ese es precisamente su sentido.

Frankl llama a encontrarle un sentido al sufrimiento incluso cuando este sufrimiento conlleva la muerte segura. Cuando al hombre se le ha quitado todo (como les ocurrió a millones de seres humanos en el Holocausto), le queda, en su terrible sufrimiento, la posibilidad de abrazar este sufrimiento sin perder la dignidad. Sea cual sea nuestra situación, siempre nos quedará la libertad de escoger cómo afrontamos nuestro sufrimiento. El enfermo terminal o la víctima que se dirige a la cámara de gas no puede escoger no morir, pero puede escoger morir con dignidad, aprender algo en su último momento y encontrarle un sentido último a su vida: "*even the helpless victim of a hopeless situation, facing a fate he cannot change, may rise above himself, may grow beyond himself, and by so doing change*

himself. He may turn a personal tragedy into a triumph" ("The Case for a Tragic Optimism" 146). La realidad de la tragedia no puede cambiarse, pero sí que es posible cambiar la actitud con la que se vive esa situación trágica. Esta es una de las tesis más importantes de Frankl.

Frankl advierte que hay que tener cuidado con no rendirse antes de tiempo. Los valores actitudinales entran en juego solo cuando ya no es posible llevar a cabo los otros dos valores. Frankl usa la expresión *llevar la propia cruz*. Solamente cuando no sea posible actuar hay que *llevar la propia cruz*, aceptar la muerte inevitable, crecer en el último momento de la vida y morir con dignidad. No existe la lucha en vano, ni por causas perdidas, pues toda lucha tiene sentido. El hombre que muere con dignidad y con sentido no muere sin luchar, puesto que lucha contra la desesperación y el vacío: "*Das Wesen eines Einstellungswertes liegt darin, wie ein Mensch sich in das Unabänderliche fügt*" (*Ärztliche Seelsorge* 162).

Frankl concibe la vida como una tarea. El hombre religioso vive su existencia no solo como una tarea, sino como una misión, y no solo conoce su misión sino que también es consciente del que le ha otorgado esta misión, de la *fuentes* de su misión; esta *fuentes* lleva llamándose por milenios *Dios*. Así pues, el hombre siempre tiene una tarea o una misión. Y si aún no sabe cuál es el sentido de su vida, su tarea o misión es puramente esta: encontrar cuál es su tarea o su misión. Ortega ya había dicho en 1932 (*Pidiendo un Goethe desde dentro –Carta a un alemán*) que "vivir consiste inexorablemente en un hacer, en un hacerse la vida de cada cual a sí misma" (OC, V, 120); la vida

es "absoluta y problemática *tarea*" (OC, V, 127). Para Frankl, tanto el hombre religioso como el hombre irreligioso viven la vida como una tarea y buscan el sentido del aquí y del ahora, puesto que todos los hombres poseen una dimensión espiritual que se caracteriza por la búsqueda de sentido.

3.2. La segunda búsqueda de sentido

La segunda búsqueda de sentido con la que el hombre se enfrenta es la búsqueda por el sentido de la vida. La vida tiene sentido hasta el último suspiro. El sentido de la vida se nos descubre solamente (si es que se nos descubre) al final de la vida. Y esto solo ocurre cuando hemos encontrado el sentido de cada momento vivido.

Sádaba sostiene que la pregunta por el sentido de la vida es en muchas ocasiones una pregunta por la muerte: "En esa escurridiza frase se concentra lo que muchas veces ... se entiende por muerte" (*Saber morir* 38). Cuando la muerte "trata de teorizarse, se convierte en la pregunta por el sentido de la vida" (38).

Frankl asevera que no existe un sentido de la vida único y universal. Al igual que en el ajedrez no existe una jugada que valga siempre, en la vida tampoco hay jugadas universales: cada situación y cada persona requieren una jugada concreta; lo más importante es hacer la mejor jugada en todo momento. Jamás hay que olvidar que cada persona es única, y que cada situación que vivimos es también única.

La vida nos cuestiona a cada momento; y nosotros debemos responderle a la vida encontrando un sentido *a nuestra propia* vida. O la vida tiene sentido y tiene sentido siempre, declara Frankl, sea corta o larga, con desgracias o sin desgracias, con hijos o sin hijos, con cámaras de gas o sin cámaras de gas, o no tiene sentido nunca, por lo que entonces poco importa cómo sea la vida. La antorcha, aunque al final se apague, ha tenido un sentido. La vida trasciende no por su duración, sino por los valores que se han llevado a cabo.

Un hombre que ha encontrado un sentido a su vida puede incluso dar la vida por ese sentido, y un hombre que es incapaz de encontrarle un sentido a su vida puede fácilmente suicidarse. Hasta la hora de la muerte siempre hay algo importante que resolver en este mundo, siempre hay un sentido que llevar a cabo.

Frankl asevera que todos podemos encontrarle un sentido a la vida, ya seamos religiosos o irreligiosos, creyente o increyentes, agnósticos o ateos: "*there are people who are atheists, and it is not up to logotherapy to decide whether God exists, is dead, or has never existed*" ("Dialogue on Religion: Comments of Dr. Frankl –Logotherapy and the Talmud" 209). La logoterapia es una psicoterapia que, aunque apunte a un sentido último, está abierta a todos, de lo contrario no sería una psicoterapia con una base psiquiátrica y filosófica, sino una religión o, peor aún, una secta, que no le haría ningún servicio a la religión. Frankl le aclara al rabino Bulka: "*You blame me for*

logotherapy remaining a secular system. That is precisely why there is a need for religion" (214).

La búsqueda por el sentido de la vida nos lleva a la búsqueda por el sentido último. El sentido de la vida puede mezclarse y fundirse con el sentido último.

3.3. La tercera búsqueda de sentido

La tercera búsqueda de sentido es la búsqueda por el sentido último: la búsqueda por el sentido de la totalidad del mundo. En el Capítulo II de la presente tesis desarrollo extensamente esta tercera búsqueda de sentido. La logoterapia se preocupa solo ocasionalmente por la búsqueda del sentido global de la vida y del sentido último. El sentido último es incomprensible y no puede entenderse racionalmente, sino solo existencialmente, asevera Frankl, y posiblemente no en la dimensión humana, sino solamente en la dimensión suprahumana. Frankl sostiene que el ser finito no puede comprender el sentido infinito: "*Infinite meaning is necessarily beyond the comprehension of a finite being*" (*The Unheard Cry for Meaning* 59). El sentido del sufrimiento de las víctimas de Auschwitz (los miles de supervivientes y los millones que devinieron ceniza) *tiene que poder comprenderse* en el sentido último (el sentido del todo) y *tiene que tener* algún sentido en la dimensión suprahumana, aunque Frankl confiesa con dolor: "*I think that [the ultimate meaning of suffering] cannot be fully explicated even in the next higher*

dimension" ("Dialogue on Religion: Comments of Dr. Frankl –Logotherapy and the Talmud" 213).

En "Different Paths, Common Thrust. The Shoology of Berkovits and Frankl", Bulka apunta: "*There is more than a hint, in Frankl's writings, of an ultimate cosmological meaning, a macro-meaning, onto which all the micro-meanings of this world need to be latched for the micro-meanings themselves to have ultimate significance*" (331). Los mortales no pueden juzgar a Dios. El sentido del sufrimiento solo puede ser entendido en una dimensión suprahumana: "*The ultimate meaning of human suffering resides in the same super world as does the ultimate cosmological meaning*" (331).

Frankl aclara que el concepto de sentido último no es necesariamente religioso. Los ateos y los agnósticos también pueden optar por la búsqueda de un sentido último. La logoterapia deja una puerta abierta a la religión, pero no la cruza: "*I can reach the atheistic patient, the agnostic patient as well, possibly finally opening up a door to the other dimension*" ("Dialogue on Religion: Comments of Dr. Frankl –Logotherapy and the Talmud" 209). La logoterapia debe ser universal: "*I insist that logotherapy be available to everyone*" (215).

Frankl-el-hombre es judío religioso; Frankl-el-psiquiatra-y-psicoterapeuta no tiene por qué serlo: "*Here I begin to pray, to put on in the morning my Tefilin (...) God understands that man is finite and bound to a background of education, bound to a language of his own*" (211). El dios de

Frankl es un dios personal: es aquel al cual él se dirige en su más absoluta intimidad: "*religion has to be personalized*" (215). Bulka sostiene que la logoterapia se acerca mucho a la religión ("*I do not make logotherapy a religion, I just indicate that it points in that direction*", afirma Bulka en "Dialogue on Religion: Comments of Dr. Frankl –Logotherapy and the Talmud" 217), declaración de la que Frankl intenta "defenderse". Yo estoy de acuerdo con Bulka. Por más que Frankl intente describir la logoterapia como una psicoterapia universal, es evidente que el sentido último (donde se halla el sentido del sufrimiento de las víctimas) está estrechamente (yo diría: casi exclusivamente) ligado a la dimensión suprahumana, por lo que es muy difícil (por no decir imposible) concebir un sentido último (y, por ende, un sentido al sufrimiento de las víctimas del Holocausto) sin Dios ni la religión.

4. Libertad, responsabilidad y autotrascendencia

"*L'homme n'est pas mais se fait*", afirma Sartre ("A propos de l'existentialisme" 656). El hombre no es bueno ni malo, sino que se hace a sí mismo bueno o malo. Frankl cuenta que en los campos de concentración y exterminio alemanes los prisioneros eran tratados como *Untermenschen*, y esto producía un terrible complejo de inferioridad. Los *kapos* eran prisioneros (por lo general criminales) a los que se les había dado la terrible tarea de *vigilar* y maltratar a los otros prisioneros. ¿Esta horrible situación dejaba libertad al individuo? Frankl responde que sí: hubo muchos gestos humanos heroicos que muestran que, incluso en la barbarie, el hombre es libre de escoger cómo vive una situación espantosa: con pesimismo y desesperación o con optimismo y esperanza.

El hombre no *tiene* libertad, sino que es libertad. El hombre no puede jamás perder su libertad, ya que la libertad no es algo que el hombre *posea*, sino algo que el hombre *es*, asevera Frankl: "*Die Freiheit 'hat' man nicht –wie irgend etwas, das man auch verlieren kann–, sonder die Freiheit 'bin ich'*" (*Ärztliche Seelsorge* 285 nota 39). Sartre afirma en *L'existentialisme est un humanisme*: "*l'homme est libre, l'homme est liberté*" (39). Tanto Frankl como Sartre sostienen que el hombre es siempre libre de moldear su existencia, incluso cuando vive una situación extremadamente horrible.

Jaspers sostiene que existen situaciones que son permanentes en su esencia, como la muerte, la incertidumbre, la culpa y la desconfianza que nos

suscita el mundo: estas situaciones son las situaciones límite (*Grenzsituationen*). El hombre suele evitar pensar en las situaciones límite y se centra solo en las situaciones que puede cambiar; y cuando intenta reaccionar ante las situaciones límite cae en la desesperación pero llega al fondo de su ser¹¹.

Janusz Korczak, sufriendo las penurias del gueto de Varsovia, escribió en su diario que nacer y aprender a vivir era lo más difícil del mundo. En su diario confiesa que deseaba poder decirles a sus huérfanos que, a pesar de lo que estaban viviendo, seguían siendo libres. Pero, ¿cómo podía Korczak decirle a los niños hambrientos y débiles, encerrados en el gueto, que seguían siendo libres? En agosto de 1942 Korczak y sus 192 huérfanos fueron deportados a Treblinka. Pero a pesar del horror Korczak fue dueño de su libertad hasta el último momento. Se cuenta que cuando marchaba junto a sus huérfanos hacia la estación de tren un alemán le ofreció escaparse. Korczak decidió no abandonar a sus huérfanos y les acompañó hasta la cámara de gas; esa fue su heroica elección. Frankl recuerda a Korczak en *...trotzdem Ja zum Leben sagen*.

El neurótico y el psicótico poseen, aparte de sus síntomas físicos y psíquicos, un factor existencial, asegura Frankl. Los prisioneros de los campos de concentración y exterminio alemanes, aparte de sus síntomas físicos (hambre extrema, inanición, frío, cansancio, enfermedad) y psíquicos

¹¹ "Im bloßen Dasein weichen wir oft vor ihnen aus, indem wir die Augen schließen und leben, als ob sie nicht wären. Wir vergessen, daß wir sterben müssen, vergessen unser Schuldigsein und unser Preisgebensein an den Zufall" (Jaspers, *Einführung in die Philosophie* 18).

(complejo de inferioridad, desesperación, angustia, miedo, terror), también seguían poseyendo un factor existencial: este factor existencial es la libertad que les quedaba para decidir si rendirse o luchar frente a sus síntomas y su situación. La situación del prisionero de los campos de concentración y exterminio era sumamente horrible y difícil: era una situación indefinida, sin final feliz, parecida a una sentencia de por vida o una pena de muerte. Frankl cuenta cómo el *otro* mundo, el mundo más allá de la alambrada, se percibía como un mundo fantasmal, irreal, inalcanzable. Y el hombre apenas puede existir si no ve un futuro. El hombre en situación normal tiende a dirigir su vida hacia el futuro. En el KZ (*Konzentrationslager*) este futuro no existía, y este ir hacia ninguna parte generaba un sentimiento horrible de vacío y sinsentido: "*Ohne fixen Punkt in der Zukunft jedoch vermag der Mensch nicht eigentlich zu existieren*" (*Ärztliche Seelsorge* 152). Anne Frank, escondida en el anexo secreto de Prinsengracht 263 en Amsterdam, escribe con pesar el 8 de noviembre de 1943 que no puede imaginar que el mundo vaya a volver a ser normal para ellos; el futuro se le presenta como algo imposible, como castillos en el aire: "*Ik spreek wel over 'na de oorlog', maat dan is dat alsof ik over een luchtkasteeltje spreek, iets wat nooit werkelijkheid kan worden*" (132).

La máxima de la logoterapia y el análisis existencial es: vive como si estuvieras viviendo por segunda vez y hubieras actuado tan erróneamente la primera vez como estás actuando ahora. Con esta máxima el hombre se da cuenta de su gran responsabilidad. Frankl concibe la vida como una película sin editor: no hay escenas eliminadas; todo queda y todo se almacena de por

vida (por ello tenemos que ser sumamente conscientes de lo que decidimos, escogemos y hacemos). En *Silver Linings Playbook*, Pat (Bradley Cooper), después de apalear al amante de su mujer, le dice al Dr. Patel (Anupam Kher) que no le juzgue tan severamente porque *solamente* ha tenido *un* incidente, a lo que el Dr. Patel le responde que un solo incidente puede destrozar tu vida¹². Una acción destructiva puede destruirnos de inmediato; por ello debemos pensar siempre antes de actuar, y ser conscientes y responsables de lo que escogemos y hacemos. En *Huis clos*, Garcin le confiesa a Inès que a él, en vida, no le importaba ni el dinero ni el amor; lo único que le importaba era ser un hombre. Había sido llamado cobarde porque había desertado (era pacifista) y había sido fusilado. Garcin le pregunta a Inès si acaso es posible juzgar una vida entera a partir solamente de un acto: el hombre que es valiente toda la vida pero comete un acto cobarde ¿es cobarde para siempre?¹³.

Frankl afirma que ser libre de poco sirve si no se es responsable. Tanto Sartre como Frankl sostienen que de lo único que no podemos ser libres es de no ser libres. Sartre describe la libertad como una condena y Frankl afirma que el lado negativo de la existencia humana es la libertad. ¿Por qué? Porque la libertad no depende de nosotros. Somos libertad, así que no podemos optar por no ser libres. Por otro lado, Frankl afirma que el lado positivo de la existencia humana es la responsabilidad: escoger responsablemente sí que depende de nosotros (nosotros decidimos si nos

¹² "One incident can change a lifetime" (Russell, *Silver Linings Playbook*).

¹³ "Est-ce que c'est possible qu'on soit un lâche quand on a choisi les chemins les plus dangereux? Peut-on juger une vie sur un seul acte?" (Sartre, *Huis clos* 89).

hacemos hombres decentes o no, dependiendo de las acciones que escojamos). La libertad puede degenerar en arbitrariedad a no ser que decidamos vivir responsablemente. En *The Unheard Cry for Meaning*, Frankl propone que se construya en la costa este de los Estados Unidos una estatua de la responsabilidad para complementar así la estatua de la libertad: "*Freedom is part of the story and half of the truth. Being free is but the negative aspect of the whole phenomenon whose positive aspect is being responsible*" (60).

Frankl sostiene que la felicidad humana no consiste en *poseer* la felicidad, sino en la *búsqueda de una razón* para ser feliz. La felicidad no es algo que se persiga sino algo que llega como el resultado de esa búsqueda: "*[Happiness] cannot be 'pursued' but rather ensued*" ("Psychotherapy on its Way to Rehumanization" 297). Frankl va aún más lejos y afirma que la felicidad no es solamente el resultado de realizar y cumplir un sentido sino que es, además, el efecto secundario inesperado de la autotranscendencia.

Frankl, aunque era religioso, no habla nunca de inmortalidad, sino de un sentido último. La muerte no le roba a la vida su sentido, sino al contrario: es lo que le da sentido a la vida. Si fuéramos inmortales, podríamos posponer nuestras acciones indefinidamente y evadirnos así de nuestra responsabilidad. La vida es transitoria, pero es en esta transitoriedad donde reside el mayor sentido de la vida. Frankl llama heroísmo trágico a la capacidad del ser humano de decir sí a la vida a pesar de su transitoriedad.

Para Frankl el futuro no existe realmente, pero el pasado, sí. El futuro nos muestra posibilidades, pero el pasado nos da las realidades vividas acumuladas. En el pasado acumulamos el trabajo hecho, el amor realizado y el sufrimiento. El pasado está fijado; el futuro es moldeable. Somos lo que hemos sido, las decisiones que hemos tomado. Lo que es realmente transitorio de la vida son las posibilidades para cumplir un sentido y las oportunidades para crear, experimentar o sufrir con sentido. Cuando le hemos dado forma a una posibilidad, dicha posibilidad ya no es transitoria, sino eterna, puesto que queda para siempre. Los actos no pueden *deshacerse*.

Frente al pesimismo del presente promulgado por Sartre, la logoterapia defiende un optimismo del pasado: la muerte es lo que nos empuja a encontrarle un sentido a la vida. Y es más: la muerte le da a la vida un sentido último. Todo lo vivido queda acumulado y es real, y nada es contingente ni en vano. *Haber sido* es la forma más segura de *ser*.

La vida no se mide por su cantidad de años, sino por su calidad. Frankl afirma que en la vida debemos estar siempre preparados, de alguna manera, para morir, y que debemos sentir en todo momento que nuestra vida vale la pena vivirla; así, cuando estemos a punto de morir, sentiremos que nuestra vida ha valido la pena de ser vivida.

Ortega afirma que "[l]a vida es en sí misma y siempre naufragio" (OC, V, 122); la vida no es solo principio, es "continuación, es pervivencia en el

instante que va a llegar más allá del ahora. Por eso va angustiada bajo un imperativo ineludible de realización" (OC, V, 121). Savater afirma en *Ética para Amador* que la vida tiene un sentido único: va hacia delante. Las jugadas no se repiten ni pueden corregirse, por ello elegir bien es crucial, porque no suele haber segundas oportunidades. ¿El sentido de la vida? se pregunta Savater: "Primero, procurar no fallar; luego, procurar fallar sin desfallecer" (126). Aranguren sostiene que la felicidad se da en el instante, en la imaginaria lejanía del pasado y en la utopía del porvenir: "la vida vivida es la del presente pero también la del pasado en la memoria y la del futuro en la esperanza" ("La filosofía en la vida y la vida de la filosofía" 18).

Frankl sostiene que el ser humano es un ser que se encuentra en el mundo, como ya apuntaron Husserl, Scheler, Ortega, Heidegger y Sartre; el hombre se halla en el mundo, está abierto al mundo y es capaz de autotranscender: "*being human is profoundly characterized as being open to the world*" ("Psychotherapy on its Way to Rehumanization" 46). El concepto de *autotranscendencia* es para Frankl uno de los conceptos básicos del ser humano; ser *humano* va siempre dirigido a algo o a alguien que va más allá de nosotros mismos, ya sea una obra de arte, una pasión intelectual o científica, la persona amada, los hijos, un ideal político o un dios personal; y en el caso de las víctimas de Auschwitz que no eran *seleccionadas* para las cámaras de gas nada más llegar, solo los prisioneros que poseían alguna visión de futuro, alguna meta después de la guerra y alguna esperanza tenían una minúscula posibilidad de sobrevivir un día más en medio de tanto horror, muerte y crueldad:

Menschliche Existenz ist charakterisiert durch ihre Selbsttranszendenz. Sobald menschliches Dasein nicht mehr über sich selbst hinausweist, wird Am-Leben-bleiben sinnlos, ja unmöglich. Dies war zumindest die Lehre, die mir in 3 Jahren zuteil wurde, die ich Auschwitz und Dachau verbringen mußte (Frankl, "Monanthropismus" 41).

5. *Ärztlichen Seelsorge*

Frankl afirma que la psicoterapia y la religión tienen metas diferentes: "*the goal of psychotherapy is to heal the soul ... the aim of religion is ... to save the soul*" ("Introduction", *The Doctor and the Soul* xxi). Además de salvar almas, la religión produce efectos secundarios psicosociales beneficiosos para el paciente. El hombre religioso encuentra protección y seguridad en la religión, asegura Frankl; es por ello que, tanto en las masacres como en las cámaras de gas, aquellas víctimas que murieron recitando con el *Shemá Israel* se aferraron a la esperanza de que sus muertes no fueran un punto final. No obstante, la fe, en una injusticia tan gigantesca como el Holocausto, no solo produce protección y seguridad como afirma Frankl, sino que puede ser muy dolorosa y angustiante también: "*You say it is more difficult to live today in a world without God. No! If you want difficulties, choose to live with God (...)* *The real tragedy, the real drama, is the drama of the believer*" (Rubenstein, "Elie Wiesel and Primo Levi" 149).

Frankl no critica la fe ni la exalta, simplemente afirma que puede ser muy útil a aquellos pacientes que aún no han encontrado un sentido a su vida. En *You Will Meet A Tall Dark Stranger*, Roy (Josh Brolin) le dice a Sally (Naomi Watts) que su madre necesita medicación en lugar de abrigar falsas esperanzas ("*She needs medicine, not illusions*"), a lo que Sally responde que muchas veces las falsas creencias funcionan mejor que la medicación que recetan los psiquiatras. Así pues, un hombre que encuentra su sentido en la religión ha encontrado un sentido a su vida, aunque este sentido, a los ojos de Nietzsche, Freud o Sartre, sea ilusorio.

Frankl tiene un capítulo en *Ärztliche Seelsorge* donde habla sobre la *cura médica del alma* (*ärztlichen Seelsorge* en alemán; *medical ministry* en inglés). La *ärztlichen Seelsorge* está estrechamente relacionada con la búsqueda del sentido último y ayuda al paciente en la confrontación y superación de situaciones de las que no puede escapar, como una enfermedad terminal o la pérdida de un ser querido. La meta del psicoanálisis es una confesión secular; la meta de la logoterapia es una cura médica del alma. La *ärztlichen Seelsorge* no es un sustituto de la religión, sino un complemento que se mueve entre la medicina y la filosofía, entre la medicina y la religión (Hipócrates ya afirmó que el médico que es también filósofo se acerca a los dioses). No obstante, en mi opinión, el concepto de *ärztlichen Seelsorge* puede aplicarse en situaciones cotidianas de sufrimiento y enfermedades terminales, pero es imposible de aplicar en situaciones excepcionalmente horribles como las masacres de los *Einsatzgruppen* y las horripilantes matanzas en las cámaras de gas.

La religión, como fenómeno humano que es, se merece un lugar central en la logoterapia, asevera Frankl, puesto que tiene un efecto psicoterapéutico y puede ser muy beneficiosa para el paciente. Freud había dicho que la base de la creación artística o de la experiencia religiosa es una sexualidad reprimida, y Adler, un escape de la sociedad o una evasión de la vida; la logoterapia toma profundamente en serio tanto la creación artística como la religión, puesto que ambos son fenómenos esencialmente humanos.

Frankl afirma que la religión es indestructible porque no puede ser destruida ni por la psicosis.

Frankl aconseja separar el mundo psicoterapéutico del mundo religioso: "*just as the dignity of man is based on his freedom –to the extent that he may even say no to God– so the dignity of a science is based on that unconditional freedom that guarantees its independent research for truth*" (Frankl, *Man's Search for Ultimate Meaning* 81). Unamuno había dicho en *Del sentimiento trágico de la vida* que filosofía y religión, aunque enemigas, se necesitan mutuamente: "Ni hay religión sin alguna base filosófica, ni filosofía sin raíces religiosas; cada una vive de su contraria" (130). Una psicoterapia que se transforma en teología no es ni psicoterapia ni teología, sostiene Frankl. La psicoterapia no puede ser nunca esclava de la teología. No obstante, en el prólogo de *Gottsuche und Sinnfrage*, Frankl y Lapide apuestan por un diálogo y una reconciliación entre psicoterapia y teología, ciencia y fe: ambos afirman que tanto la ciencia como la fe son caminos que conducen a la verdad. Nietzsche, sin embargo, había afirmado en *Der Antichrist* que los teólogos son la antítesis de los filósofos. En lugar de la vida y la voluntad de poder, el teólogo defiende valores falsos como la eternidad, la redención y Dios, y corrompe la filosofía: "*die Philosophie durch Theologen-Blut verderbt ist*" (§ 10, 24).

La logoterapia no pretende ni promover ni anular la religión, aunque la respeta mucho y le deja una puerta abierta (en mi opinión, demasiado abierta tal vez), puesto que el hombre bien puede encontrar un sentido a su

existencia en la religión. En *La agonía del cristianismo*, Unamuno había denunciado a aquellos que imponen su fe a otros: "El que va a imponer una fe a otro por la espada lo que busca es convencerse a sí mismo (...) toda cruzada por la espada acaba por producir la conquista del conquistador por el conquistado" (67); es por ello que Frankl-el-hombre es religioso, pero Frankl-el-psiquiatra intenta no hablar explícitamente en su obra de religión (sino de sentido último). El logoterapeuta debe mostrarse totalmente neutral en las decisiones religiosas o seculares del paciente¹⁴. Según Frankl (y al contrario que Freud), el psiquiatra no tiene nada que decir ni que añadir a la persona religiosa que encuentra seguridad en su propio dios.

Una vez, un paciente le confesó a Frankl que cada vez que hablaba de su sentimiento hacia Dios temía que le pusieran una camisa de fuerza. En *Gottsuche und Sinnfrage* Frankl declara que, aunque la religión solamente sea uno de los temas de la logoterapia, es un tema muy importante que no debe dejarse jamás de lado (la logoterapia toma muy en serio la religión como fenómeno humano que es). La logoterapia es la primera psicoterapia que no anula ni empequeñece el sentimiento religioso.

Nathan Sadik, nacido en Mlawa, superviviente de Auschwitz, venía de una familia de *hasidim*. En su testimonio cuenta que, en Auschwitz, ayunó el día de *Yom Kippur* (en 1943 ó 1944): "*The only time of the [religious] practice was Yom Kippur*" (Sadik). Desde el punto de vista secular, tal acción podría

¹⁴ "Frankl, no more interested in making his patients religionists than Freud was in making them sexualists, wanted neither to promote nor to discourage religious views in a patient" (Fabry, *The Pursuit of Meaning* 139).

parecer un sinsentido; Frankl, en cambio, hubiera alabado la fe de Sadik y hubiera aseverado que su devoción le daba fuerza y sentido a su existencia en medio de tanta muerte y tanto horror.

6. Existencialismo sartreano: la libertad radical

Sartre fue uno de los intelectuales franceses más emblemáticos del siglo XX. Sartre encarna la figura del intelectual total: sus novelas y sus obras de teatro están impregnadas de filosofía, y sus obras filosóficas, de literatura. Kaufmann afirma que Sartre es un filósofo que sigue la tradición francesa de moverse entre la filosofía y la literatura (al igual que Montaigne, Pascal, Voltaire, Rousseau y Bergson). Camus anotó en sus *Cahiers* en 1936: "*Si tu veux être philosophe, écris de romans*" (*Carnets I* 18); y nadie siguió este consejo mejor que Sartre. Las obras de teatro fueron para Sartre la mejor manera de mostrar al hombre propiamente: "*le théâtre est philosophique et ... la philosophie est dramatique*" (Chapsal 13).

Un detalle interesante es que los manuscritos filosóficos de Sartre no contienen apenas tachones, y sus manuscritos literarios, en cambio, están llenos de cambios. Sartre sostiene que, en filosofía, cada frase debe tener un único sentido; en cambio, en literatura, una misma realidad puede expresarse de maneras infinitas: "*il est toujours plus difficile d'écrire, mettons quatre phrases en une, qu'une seule en une seule comme en philosophie*" ("Autoportrait à soixante-dix ans" 138–39).

Las dos grandes corrientes filosóficas de la posguerra fueron la fenomenología y el marxismo, y el existencialismo sartreano se presentó como una reconciliación entre ambas. Sartre "coloca en el origen de la filosofía de la existencia «los dos siglos» que hicieron falta para que, tras la crisis de la fe religiosa, se produjera por fin la crisis de la fe en la ciencia"

(Sacristán 44). La influencia de Sartre fue enorme, especialmente entre los jóvenes, los cuales se encandilaron con su idea de la libertad¹⁵. Después del 68, Sartre fue amado e idealizado como una estrella de rock. Contat y Rybalka considerarán a Sartre el filósofo y el escritor más importante de su tiempo¹⁶, aunque habrá otros, como Foucault, que lo criticarán y lo llamarán un hombre del siglo XIX¹⁷. Sartre escribía porque para él escribir era una necesidad. En una entrevista de 1951, Sartre confiesa que trabaja tres horas todas las mañanas y tres horas todas las tardes (Aubarède); en *Dossier 6*, Sartre afirma que escribe ocho horas todos los días (de 9.30h a 13.30h y de 17h a 21h). Sartre fue, a la vez, filósofo y escritor, intelectual y activista, y eso lo define como uno de los mayores pensadores franceses del siglo XX, "*l'écrivain le plus connu et le plus controversé de son temps*" (Cacopardo et al.).

Gracias a Sartre, el existencialismo adquirió fama mundial. Murdoch afirma en *Sartre. Romantic Rationalist*, que, para muchos, el existencialismo sartreano devino la nueva religión (una religión sin Dios)¹⁸. Dios no tiene cabida en la libertad sartreana. Esta nueva filosofía, cien por cien atea, atrajo

¹⁵ "In the twenty years after the war Sartre was probably the best-known metaphysician in Europe ... not just among professional thinkers ... but among young ... people who, for once, found in philosophy, in his philosophy, the clear and inspiring explanation of the world ... The fundamental and attractive idea was freedom" (Murdoch, *Sartre. Romantic Rationalist* 9).

¹⁶ "Quel que soit l'angle sous lequel on envisage aujourd'hui sa pensée et son oeuvre ... Sartre apparaît sans conteste comme le philosophe et l'écrivain le plus marquant de notre temps" (Contat y Rybalka 11).

¹⁷ "Sartre, qui est un très grand philosophe ... est encore un homme du XIXe siècle (...) [Sartre est] le dernier hégélien, et ... le dernier marxiste" (Foucault, entrevista de Dumayet, 15 de junio de 1966). A propósito de la famosa frase de Foucault, Sartre confiesa que, de joven, le parecía vivir en el siglo XIX: "Moi je vivais au XIXe siècle et Nizan ... vivait au XXe siècle" (Beauvoir, *Entretiens avec Jean-Paul Sartre août-septembre 1974*, 192).

¹⁸ "Sartre's philosophy was an inspiration to many who felt that they must, and could, make out of all that misery and chaos a better world ... Existentialism was the new religion, the new salvation" (Murdoch 9–10).

a muchísimos jóvenes deseosos de romper con el asfixiante legado religioso.

El existencialismo trata conceptos bastante tremebundos (la angustia, la desesperación, la náusea, el vértigo, el vacío, la nada, lo absurdo, la existencia, la muerte), pero también trata al hombre de carne y hueso y se centra en la vida y la acción. Gracias al existencialismo sartreano, la filosofía deja de ser una abstracción y se transforma en algo mundano y real. Esta preocupación por el hombre concreto hizo que el existencialismo gozara de gran popularidad¹⁹. El existencialismo sartreano se convirtió en una filosofía para todos. Y Sartre la plasmó no solamente en sus obras filosóficas, sino también en sus obras de teatro y sus novelas, amadas por un público ansioso de libertad. Elkaïm-Sartre, en la presentación del guión *Typhus*, encargado por Pathé a Sartre en 1943 (la película jamás llegó a rodarse y el guión fue publicado solamente en el 2007), sostiene que lo que deseaba Sartre era hacer reflexionar a la gente y hacerles pasar un buen rato²⁰.

En sus obras de teatro, sus novelas y sus guiones para cine, Sartre no da ni lecciones ni soluciones, sino que muestra el conflicto de los hombres en sus propias elecciones. El existencialismo es la filosofía de la acción y de la libertad. En *Questions de méthode*, Sartre afirma que todas las filosofías son prácticas, incluso aquellas que a primera vista parecen solamente contemplativas. El hombre ocupa un lugar privilegiado en este universo viviente y es un ser existente (*existant*).

¹⁹ "existentialism had popularity as a cultural phenomenon because these are issues that traditional philosophers did not address" (Roderick).

²⁰ "Sartre avait son point de vue, qu'il exprima par ailleurs dans la presse clandestine: faire réfléchir en même temps que distraire et émouvoir, seul le cinéma en avait le pouvoir, et pour le plus grand nombre" (Elkaïm-Sartre, Présentation. *Typhus* 9).

El existencialismo sartreano es una filosofía de la acción y de la libertad. Goethe apuntó que la acción es fácil y pensar, difícil, y que actuar de acuerdo con el pensamiento es incómodo²¹. Sartre afirma que primero hay que comprometerse, luego, actuar. Solo hay realidad en la acción. El *destino* del hombre no depende ni del destino ni de Dios (el hombre está totalmente solo y es amo y señor de su existencia). El existencialismo sartreano es una de las filosofías que más dignidad le da al hombre; es, también, una filosofía un tanto cruda, que deja muy poco espacio al sentido del sufrimiento de las víctimas del Holocausto.

Sartre define al hombre como libertad, responsabilidad, angustia y contingencia. Frankl define al hombre como libertad, responsabilidad, espiritualidad y búsqueda de sentido.

²¹"*Handeln ist leicht, Denken schwer; nach dem Gedanken handeln unbequem*" (Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, Siebentes Buch, Kapitel 9, 353).

7. "L'existence précède l'essence"

Sartre asevera que el existencialismo es la filosofía menos escandalosa y la más austera; una filosofía que puede definirse simplemente con las palabras: "*l'existence précède l'essence*". Esta famosa frase de Sartre fue pronunciada el 29 de octubre de 1945 en la conferencia titulada *L'existentialisme est un humanisme*. En el hombre la existencia precede a la esencia. El hombre existe antes de poder definirse: "*L'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et ... il se définit après* (29). El hombre, al nacer, no es absolutamente nada; solamente se define después, a través de sus actos.

La tesis existencialista de que la existencia precede a la esencia, es decir, de que el hombre no tiene una naturaleza que le es dada *a priori*, puede encontrarse 450 años antes en Pico della Mirandola en su famosa *Oratio de hominis dignitate*. Pico della Mirandola describe cómo Dios creó al hombre y le dio libertad: Dios no le dio al hombre un puesto, una imagen y una tarea predeterminados; el hombre es quien debe decidir y elegir su puesto, su imagen y su tarea, debe modelarse y diseñarse a sí mismo²². Dependiendo de nuestras decisiones, podremos rebajarnos a los brutos o elevarnos a Dios²³. Mosterín, gran defensor de la naturaleza humana,

²² "Como ya adelantó Pico della Mirandola, el hombre es un microcosmos ... pero ... en razón de su libertad (en la que se cifra su humana dignidad) se sitúa en un lugar *excéntrico* en relación a todas las provincias, moradas y domicilios en los que habitan las restantes criaturas del mundo (plantas, brutos, ángeles, arcángeles)" (Trías, *Ética y condición humana* 95–96).

²³ "*Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut qua sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius*

ridiculiza la primera tesis del existencialismo en *La naturaleza humana*: "Entre los fantasmas que ha producido el delirio de la razón, destaca por su extravagancia y recurrencia la idea filosófica de la inexistencia de una naturaleza humana" (23).

Ortega, definido por Lasaga como un "un pensador sistemático sin sistema" (*Figuras* 15), sostiene en *Meditación de la técnica* que vivir es "esforzarse en que haya lo que aún no hay" (OC, V, 573). Que la existencia preceda a la esencia significa que el hombre no tiene una naturaleza que lo determine: "el hombre, quiera o no, tiene que hacerse a sí mismo, autofabricarse" (OC, V, 573). El hombre no es una cosa, es un ser que primero existe y luego se define. Ya antes que Sartre, en 1935, en la primera publicación de *Historia como sistema* (originalmente en inglés), Ortega había afirmado que la "vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsola nosotros, cada cual la suya" (OC, VI, 47), y, en 1939–40, en el curso *El hombre y la gente*, Ortega había dicho que "el hombre es un ser que tiene que comenzar por elegir su propio ser" (OC, IX, 286). El hombre, pues, debe decidir en todo momento lo que va a hacer y lo que va a ser, y "esta decisión es absolutamente irrenunciable: nadie puede sustituirme en esta faena de decidir por mí mismo, de decidir mi vida" (Marías, "La metafísica de Ortega" 220).

En "A propos de l'existentialisme: Mis au point", Sartre apunta que, en términos filosóficos, todo objeto posee una esencia (un conjunto constante de propiedades) y una existencia (una cierta presencia efectiva en el mundo). Que la esencia preceda la existencia es una idea coherente para aquellos que creen que Dios ha creado a los hombres, puesto que por fuerza Dios tiene que haber creado a los hombres en base a una idea, a una referencia, una esencia, una naturaleza anterior a la existencia humana; pero Sartre exclama que Dios no existe y que el hombre es un ser libre que debe crear su propia esencia: "*c'est en se jetant dans le monde, en y souffrant, en y luttant qu'il se définit peu à peu*" (655). Y el hombre está siempre haciéndose, hasta su muerte. La definición tanto del hombre como de la humanidad están abierta hasta el final: "*on ne peut point dire ce qu'est cet homme avant sa mort; ni l'humanité avant qu'elle ait disparu*" (655).

Frankl afirma que el hombre es el ser que es libre frente a todo aquello que lo determina, ya sea conquistando y moldeando aquello que lo determina o sometiéndose voluntariamente, por decisión y elección, a aquello que lo determina. Tanto Frankl como Sartre aseveran que el hombre nunca está completo, puesto que se hace a sí mismo continuamente. El hombre moldea su propio ser, su propia vida, y solo se completa en la muerte.

Marcel sostiene que hay una indisoluble unidad entre la existencia y "*existant*". En *De l'existence à l'existant*, Levinas apunta que el verbo existir presenta un vacío, un vértigo del que no podemos decir nada: *exister* solo deviene inteligible en su participio (*existant*). La existencia se presenta como

un problema y un misterio para Marcel. Para Sartre, en cambio, la existencia no es ningún misterio: es acción y libertad. Existir no es un estado sino un acto: existir es devenir; pero devenir eligiendo. Como bien apunta Ifumba en *L'existence chez Gabriel Marcel*, el agua puede transformarse en vapor, pero no escoge esa transformación. En el hombre, el devenir depende de su propia elección. El hombre, creyente o increyente, moldea su propia esencia: "*Pour tous les existentialistes aussi bien chrétiens qu'athées, l'existence précède l'essence*" (Ifumba 20). Braddock ("Sartre on Atheism, Freedom, and Morality") sostiene que la famosa frase de Sartre "*l'existence précède l'essence*" se basa en la fenomenología y no en el ateísmo.

Para los existencialistas (siguiendo a Heidegger) existir no es solamente ser/siendo (*sein*) sino ser-ahí/siendo-ahí (*Dasein*), puesto que el hombre es un ser que se encuentra en el mundo (*in der Welt*), un ser en situación, que no solo está en el mundo sino que se relaciona con el mundo y con los demás, y que es consciente del mundo y de los demás²⁴. Es por ello que Sartre sostiene que existir es comprometerse con el mundo (*s'engager*): el hombre es un ser comprometido con su situación y lucha por transformar el mundo en que vive.

El cristianismo y la filosofía de Descartes conciben al hombre como un producto fabricado por Dios; pero el ser humano no está fabricado para un fin

²⁴ Según Heidegger, el "*In-der-Welt-sein*" puede mirarse desde tres ángulos: el "*in der Welt*", el "*Seiende*" y el "*In-Sein*" (que suelen traducirse en español como "en el mundo", "ente" y el "ser en"). No obstante, el "*In-der-Welt-sein*" posee una unidad: "*Der zusammengesetzte Ausdruck In-der-Welt-sein zeigt schon in seiner Prägung an, daß mit ihm ein einheitliches Phänomen gemeint ist*" (*Sein und Zeit* 53).

ni programado. Sartre sostiene que si el hombre tuviera una esencia estaría diseñado *para algo*: su vida tendría un fin determinado, y la libertad no existiría. El hombre se inventa permanentemente. Según Sartre no es coherente ser existencialista y creer en un Dios artesano. En *La liberté cartésienne*, Sartre describe a Descartes como un sabio dogmático y un buen cristiano que se pierde en el orden preestablecido de las verdades eternas cristianas. El existencialismo ateo que Sartre representa exclama: "*Il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir*" (*L'existentialisme est un humanisme* 29).

Ortega sostiene en *Historia como sistema* que "el hombre no es cosa ninguna, sino un drama –su vida" (OC, VI, 64) y que la "vida es un gerundio y no un participio: un faciendum y no un factum" (OC, VI, 65). En *Meditación de la técnica*, Ortega aclara que "a diferencia, pues, de todo lo demás, el hombre, al existir, tiene que hacerse su existencia" (OC, V, 573). La piedra siempre es y será piedra; en cambio, el hombre debe hacerse a sí mismo: "La vida de cada uno de nosotros es algo que no nos es dado hecho, regalado sino algo que hay que hacer" (OC, V, 573). El hombre debe, pues, inventarse su vida, darle un sentido a su existencia, en completa libertad. Sartre define el primer principio del existencialismo de la siguiente manera: "*l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait*" (*L'existentialisme est un humanisme* 30). El hombre será lo que haya proyectado ser, lo que haga de sí mismo, en completa libertad y con una gran responsabilidad. El hombre es, pues, totalmente responsable de lo que es.

En *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, Kaufmann afirma que, debido a *L'existentialisme est un humanisme*, el existencialismo a menudo queda definido solamente como una doctrina donde la existencia precede a la esencia, cuando es mucho más que eso. En *The Courage to Be*, Tillich sostiene que la frase sartreana "*l'existence précède l'essence*" es la frase más desesperada y valiente de toda la literatura existencialista²⁵.

²⁵ "[Sartre] has become the symbol of present-day Existentialism, a position which is deserved not so much by the originality of his basic concepts as by the radicalism, consistency and psychological adequacy with which he has carried them through. I refer above all to his proposition that 'the essence of man is his existence'. This sentence is like a flash of light which illuminates the whole Existentialist scene" (Tillich 142).

8. Las cinco consecuencias de "*l'existence précède l'essence*"

En *Sartre et l'existentialisme*, Ferry apunta correctamente que la frase "*l'existence précède l'essence*" tiene cinco consecuencias que definen toda la filosofía sartreana. Onfray escribe en su duro ataque contra Sartre y Beauvoir que el existencialismo se resume en una sola frase: '*L'existence précède l'essence*'²⁶. Sartre asevera: "*chez l'homme –et chez l'homme seul– l'existence précède l'essence*" ("A propos de l'existentialisme: Mis au point" 655).

8.1. Primera consecuencia: el existencialismo es una filosofía de la libertad radical

La primera consecuencia de la frase "*l'existence précède l'essence*" es que el existencialismo es una filosofía de la libertad radical.

El valor supremo del existencialismo sartreano es la libertad. La libertad radical e incondicionada es el principio fundamental de la existencia humana. El hombre, como ser libre que es, debe inventarse su vida, su destino y sus valores. De lo único que no somos libres es de ser libres, y lo único que no podemos escoger es no escoger. Así pues, todos aquellos alemanes de los años 30 y 40 (y, aunque en menor medida, puesto que fueron invadidos, todos aquellos europeos –después de la invasión alemana)

²⁶ Y añade: "*à la naissance, nous ne sommes rien; nous ne sommes que ce que nous faisons (...) il n'existe pas de nature humaine, pas de prédestination, pas d'écriture de la vie avant la vie, mais juste une liberté originelle avec laquelle tout devient possible*" (Onfray, *Les consciences réfractaires*, en *Contre-histoire de la philosophie* 9, 367–368).

Tesis doctoral. Filosofía. UNED. Antonia Tejada Barros

que discriminaron, excluyeron, masacraron, colaboraron y callaron, fueron totalmente libres y responsables de sus actos: "*The Holocaust is an incontrovertible fact, and the reality of its truth, however painful it may be to our collective memory, must be accepted as a blot on the human record in general and on the German conscience in particular*" (Fischer 497–98).

El hombre está condenado a escoger en medio de un océano de potencialidades: "*At any moment, man must decide, for better or for worse, what will be the monument of his existence*" (Frankl, "Logotherapy in a Nutshell" 121). Cada uno de nosotros nos definimos por nuestras acciones y así dibujamos nuestro ser: "*Der Mensch laesst sich definieren als das Wesen, das entscheidet, was er ueberhaupt sein wird im naechsten Augenblick, was er aus sich macht*" ("Testimony of Viktor Frankl regarding his experiences in Theresienstadt" 6). Tanto Frankl como Sartre sostienen que el hombre es libertad. Y, por mucho que queramos, no podemos jamás renunciar ni a nuestra libertad ni a nuestra responsabilidad; de ahí la famosa y explosiva frase sartreana "*l'homme est condamné à être libre*" (*L'existentialisme est un humanisme* 39). Somos libres y dignos, por mucho que los alemanes intentaran reducir a sus víctimas judías a *Untermenschen* en las *Nürnberg Gesetze* del 35, en las deportaciones, los guetos, las masacres de los *Einsatzgruppen*, y los campos de concentración y exterminio.

Sartre sostiene que la libertad humana no puede medirse, puesto que no es una cualidad humana, sino que es inherente al ser humano y no puede agrandarse ni empequeñecerse: "*la liberté est une, mais elle se manifeste*

diversement selon les circonstances" ("La liberté cartésienne" 289). Así pues, un hombre no puede ser *más* hombre que otro (un alemán no judío no puede ser *más* hombre que un alemán no judío), puesto que la libertad en cada uno de nosotros es infinita.

¿Dónde tiene cabida Dios en esta libertad? El existencialismo que es coherente con la idea de libertad absoluta es el existencialismo ateo, afirma Sartre en *L'existentialisme est un humanisme*. La libertad humana quedaría anulada con un maestro creador; así pues, Dios y la libertad humana son totalmente incompatibles.

Arendt critica la noción sartreana de libertad en "Freedom and Politics, A Lecture": "*People can only be free in relation to one another* (34). La libertad desaparece en tiempos de guerra y de crisis. Arendt sostiene que la libertad interna de la que hablan los filósofos (como Frankl y Sartre) es solamente una consecuencia de la falta de libertad que viven los hombres en los totalitarismos: "*European man has always known that freedom as a mode of being ... can be destroyed*" (76). Desde luego, esta noción de libertad se encuentra mucho más en sintonía con el horror que vivieron las víctimas del Holocausto, quienes (por mucho que Frankl y Sartre afirmen que seguían siendo libres a pesar de sus extremísimas horribles condiciones), seguían poseyendo su dignidad, por supuesto, pero difícilmente su libertad.

8.2. Segunda consecuencia: la historia no determina al ser humano

La segunda consecuencia de la frase "*l'existence précède l'essence*" es que la historia no determina al ser humano.

Sartre lanza una crítica radical al determinismo. Es verdad que el hombre nace en una determinada época y en un determinado medio social, y Sartre lo sabe, pero ni la época ni el medio social determinan al hombre. El hombre vive "*en situation*", afirma Sartre, pero la situación no determina al hombre.

El hombre, al contrario de lo que defiende el materialismo histórico, no se reduce a su historia. Los marxistas le reprocharán a Sartre negar la historia y la sociología, y hacer del ser humano una criatura fuera de la realidad social.

Así pues, ni el repetido y manoseado "trauma" de los alemanes causado por el Tratado de Versalles ni el nacionalismo beligerante alemán basado en una falta de identidad (Fischer) fueron excusa alguna para exterminar a seis millones de hombres, mujeres y niños judíos, puesto que la historia no determina al ser humano.

8.3. Tercera consecuencia: no hay naturaleza humana

La tercera consecuencia de la frase "*l'existence précède l'essence*" es que no hay naturaleza humana.

Para el existencialismo no tiene ningún sentido afirmar que todos los hombres son malos por naturaleza (como lo hicieron Machiavelli y Hobbes) o que todos los seres humanos son buenos por naturaleza (como lo hizo Rousseau). Machiavelli afirmó en *Il principe* que la naturaleza humana es malvada²⁷. Hobbes sostuvo en *Leviathan* que, sin un poder que controle a los hombres, la guerra es el estado natural de los hombres²⁸, e hizo suya la famosa frase "*Homo homini lupus*", cuyo significado se halla ya en la comedia *Asinaria* de Plauto con las palabras "*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*". Rousseau defendió en *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* la bondad natural del hombre antes del nacimiento de la sociedad y las leyes²⁹, y fue ridiculizado por Voltaire, quien le escribió en una carta (fecha el 30 de agosto de 1755) que al leer su libro daban ganas de ponerse a cuatro patas³⁰.

Según el existencialismo, el hombre, al no poseer una naturaleza, no puede ser ni bueno ni malo *a priori*. Como dice Onfray en su duro ataque contra Sartre "Un bric-à-brac de génie", hizo falta mucho tiempo para comprender que los hombres no son ni buenos ni malos por naturaleza, sino que se hacen buenos y se hacen malos. El hombre es potencialmente bueno

²⁷ "degli uomini si può dire questo, generalmente, che sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, fuggitori de' pericole, cupidi del guadagno (...) li uomini sdimenticano più presto la morte del padre che la perdita del patrimonio" (Machiavelli 70–71).

²⁸ "There is always Warre of Every One Against Every One" (Hobbes 76).

²⁹ "l'origine de la société et des lois ... détruisirent ... la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la loi de la propriété et de l'inégalité, et pour le profit de quelques ambitieux assujettirent désormais tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère" (Rousseau 239).

³⁰ "J'ai reçu, Monsieur, votre nouveau livre contre le genre humain (...) On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre bêtes; il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage" (Carta de Voltaire a Rousseau, en *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* 259).

y potencialmente malo; qué potencial quedará realizado no depende de las condiciones que vivamos sino solamente de las decisiones que tomemos.

En *Cahiers pour une morale*, Sartre sostiene que el hombre debe juzgarse por el bien y el mal que hace. El hombre no es bueno ni malo *a priori*, sino que deviene bueno o malo a través de sus decisiones y sus acciones: "*l'homme est source de tout bien et de tout mal et se juge au nom du bien et du mal qu'il crée*" (23).

Marías nos recuerda que "fue Kierkegaard ... el que introdujo el término 'existencia' ... para denominar la realidad de la vida humana" (99). El hombre no es un ser que simplemente existe, sino un ser que siempre decide lo que su existencia es. El hombre decide lo que es hoy y lo que será mañana: "[*Man*] *always decides what his existence will be, what he will become in the next moment*" ("Logotherapy in a Nutshell" 131). Ser humano no significa ser arrastrado a ser humano, sino decidir lo que se es: "*entscheidendes Sein*", usando palabras de Jaspers: "*I would say that being human is being responsible –existentially responsible, responsible for one's own existence*" (*Man's Search for Ultimate Meaning* 32).

Cuando leo con mis hijos los libritos de *Mr. Men* y *Little Miss* de Hargreaves, pienso que los protagonistas, aunque simpáticos y divertidos,

vendrían a ser una parodia de la naturaleza humana, la afirmación de un determinismo llevado al extremo y la negación del existencialismo³¹.

Si algo nos ha enseñado la mayor catástrofe de la Historia es que la capacidad que tiene el hombre de ser terriblemente malvado y cruel es infinita. Sin embargo, un antisemitismo feroz (religioso, histórico y *racial*), la camaradería, la ideología, y la mediocridad, la banalidad y la estupidez jugaron un papel casi mayor en el Holocausto que la maldad y la crueldad, como bien apuntan Goldhagen (*Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*), Browning (*Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*), Fischer (*Nazi Germany. A New History*) y Arendt (*Eichmann in Jerusalem*).

8.4. Cuarta consecuencia: antirracismo y anti-antisemitismo

La cuarta consecuencia de "*l'existence précède l'essence*" es un antirracismo y un anti-antisemitismo radicales.

8.4.1. El racismo

El racismo se basa en una división del valor de los seres humanos de acuerdo a su *raza*. El racista sostiene que los hombres están determinados por su *raza* y privilegia unas *razas* y denigra otras. El racismo sostiene que

³¹ Entre los numerosos personajes encontramos a Mr. Happy (que está siempre contento), a Little Miss Shy (que es terriblemente tímida), a Mr. Messy (que es muy desordenado), a Little Miss Late (que siempre llega tarde), a Mr. Lazy (que es súper perezoso) y a Little Miss Stubborn (que es muy tozuda). A todos ellos les cuesta horrores escapar de su *naturaleza*, marcada y fijada por sus propios nombres.

hay *razas* que valen más que otras; así pues, algunos hombres serían *más valiosos* que otros, dependiendo del origen de sus antepasados, del color de su piel, de la forma de sus ojos y de otros detalles absurdos y ridículos. Entre los horribles estereotipos racistas, sostiene Sartre, encontramos a través de la historia el estereotipo racista del *africano* (criminal), el estereotipo racista del *zíngaro* (mentiroso), el estereotipo racista del *árabe* (ladrón) y el estereotipo racista del *judío* (tacaño) –aunque este último se incluye en una forma de odio y rechazo más brutal y más compleja: el antisemitismo.

La putain respectueuse es una obra de teatro de Sartre escrita en 1946 donde Sartre denuncia el racismo. La acción se sitúa en el Sur de EEUU. La obra es una denuncia al racismo y a la hipocresía de la justicia legal. Sartre trata en ella magistralmente el tema de la libertad: Lizzie debe escoger entre decir la verdad y salvar a un hombre afroamericano de una muerte segura, o mentir y condenarlo injustamente para salvar a un hombre *blanco* (que es el verdadero culpable). Fred, un hombre racista, dice que el hombre *blanco* no es culpable, puesto que lo único que ha hecho es haber matado a un hombre *negro*³². Los hombres *negros* son siempre culpables, afirma Fred, siempre han hecho algo. Cuando Lizzie le dice a Fred que ella lo que quiere es decir la verdad, Fred le grita que la verdad no existe; lo único que existen son hombres *negros* y hombres *blancos*. Los prejuicios racistas de Fred son tan gigantescos que llegan a anular la libertad. Todo está determinado en su minúsculo mundo racista y no hay elección ni libertad que

³² "Si on était culpable chaque fois qu'on tue un nègre" (Sartre, *La P... respectueuse* 36).

valgan para él "*La vérité! Une putain à dix dollars qui veut dire la vérité! Il n'y a pas de vérité: il y a des blancs et des noirs, c'est tout*", exclama Fred (38).

En las *Zehn Thesen über die Person*, Frankl apunta que ni la clase ni la *raza* definen al ser humano: "*all diese der Person überordenbaren »Einheiten« bzw. »Ganzheiten« sind keine personalen Entitäten*" (331); en lugar de ser entidades personales, son entidades pseudopersonales.

Savater sostiene en *Los diez mandamientos en el siglo XXI* que el totalitarismo y el racismo nunca pueden respetarse, puesto que las creencias que violan los derechos humanos no pueden jamás aceptarse: las personas son respetables, las ideas totalitarias y racistas, no.

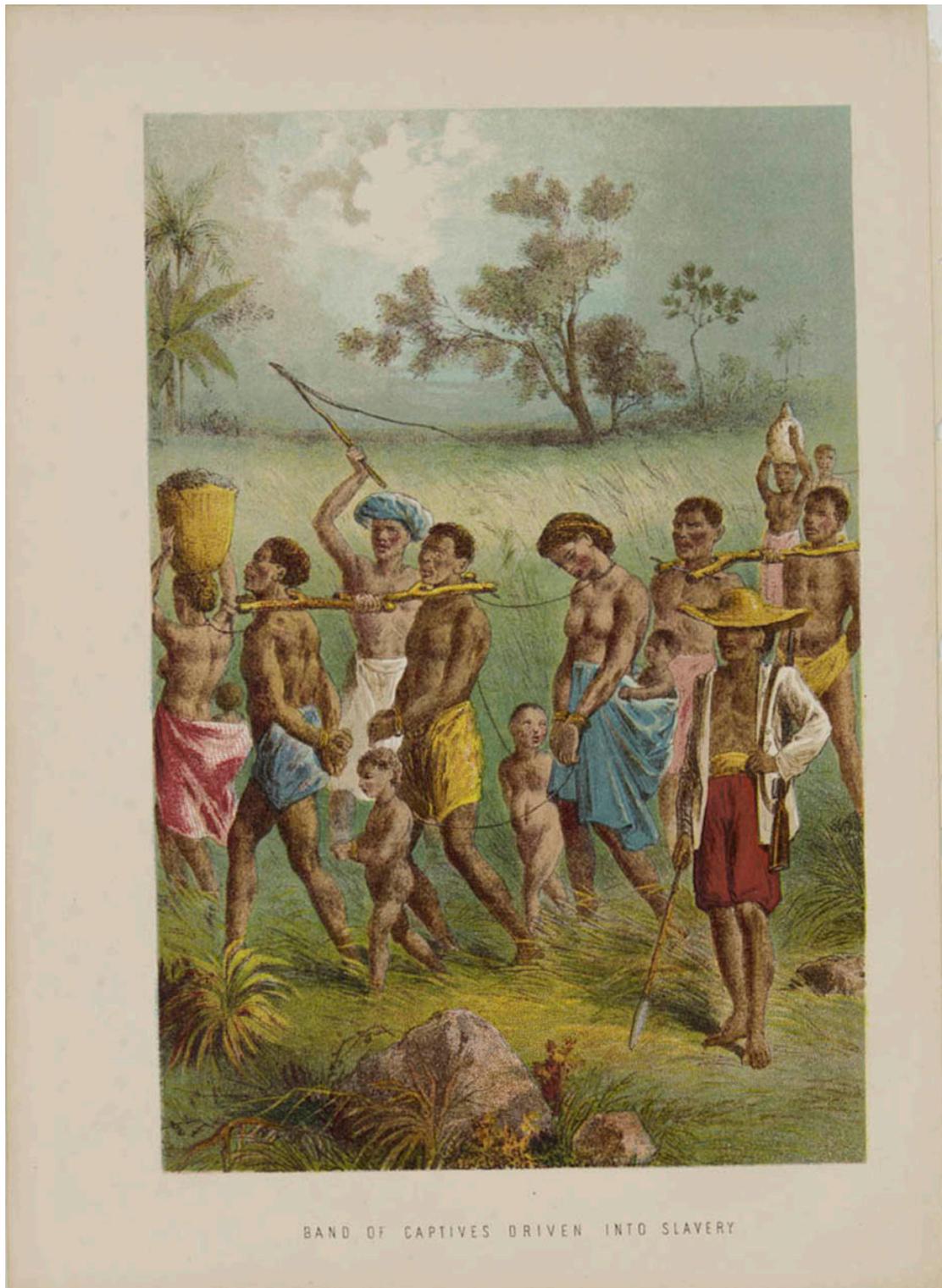


Fig. 1. *Band of Captives driven into Slavery*. Siglo XIX tardío. 266 mm x 162 mm. ZBA2764. National Maritime Museum, Greenwich, London. Michael Graham-Stewart Slavery Collection. Con el permiso del National Maritime Museum.

8.4.2. El antisemitismo

El antisemitismo es una forma de racismo mucho más compleja y mucho más amplia, enraizado en un odio irracional contra los judíos, basado en una hostilidad, desprecio, repugnancia, fascinación y miedo que mezcla los conceptos de *raza*, religión e historia; es definido por historiadores como el odio más antiguo: "*If the Holocaust is a unique instance of radical evil and genocide, the crimes of crimes, then antisemitism is the paradigm of the most ancient, enduring, and radical of hatreds*" (Cotler 281). El racismo y el antisemitismo son las invenciones más peligrosas que el hombre ha creado: han producido históricamente el esclavismo, las colonias, la segregación³³ y el Holocausto. Ambos, racismo y antisemitismo, han desembocado en el genocidio de hombres, mujeres y niños.

En 1944 Horkheimer y Adorno publicaron en Nueva York bajo el título *Philosophische Fragmente* la primera versión de *Dialektik der Aufklärung*. En el capítulo *Elemente des Antisemitismus*, Horkheimer y Adorno describen al fascista antisemita como aquel que ve al judío como la *raza* contraria, como "*das negative Prinzip als solches*" (176). El fascista antisemita realmente cree que la felicidad del mundo depende de la exterminación de los judíos. El antisemitismo es ciego e inútil, no beneficia a nadie y alimenta el impulso

³³ Racismo y antisemitismo no son lo mismo, pero ambos tienen en común un odio desahogado, irracional y terriblemente estúpido. Es penoso y nada casual que el KKK mezclara ambos conceptos: "*Postcards, often signed "KKK", said simply "get out of town or else". Many misspelled and crudely written letters presented religious half-truths to prove that "God do not intend the White People and the Negro to go to gather if he did we would be the same". Others enclosed mimeographed and printed materials combining anti-Semitic and anti-Negro sentiments ... "You niggers are getting your self [sic] in a bad place. The Bible is strong for segregation as of the jews [sic] concerning other races. It is even for segregation between the 12 tribes of Isareal [sic]. We need and will have a Hitler to get our country straightened out".*" (King 122).

destrutivo de los hombres. El mal absoluto, es decir, el nazismo, es el que convierte a los judíos en mal absoluto (Sartre afirma que es precisamente el antisemita el que hace al judío *judío*): "[Die Juden] werden vom absolut Bösen als das absolut Böse gebrandmarkt" (177). Con la horrorosa y distorsionada imagen del *judío* que el antisemita presenta al mundo, el antisemita no proyecta la esencia del *judío*, sino la propia esencia del antisemita.

En el antisemitismo de los años 30 se juntaban dos ideas: el antisemitismo *antiguo*, de origen religioso (odio a los judíos por haber crucificado a Jesús) y el antisemitismo *nuevo*, de origen racial y totalmente irracional (un odio extremo hacia los judíos por ensuciar la *sangre alemana*, por *controlar* el mundo, por *conspirar* contra el mundo y todas esas ideas demenciales que Alemania y Europa aceptó irracionalmente). El antisemitismo que dio sus frutos en el Holocausto fue una mezcla de intolerancia religiosa, un brutal racismo, un odio descabellado y un ultranacionalismo feroz. Este antisemitismo brutal en el que se educó a los niños alemanes después de 1933 (y, sobre todo, a partir del 35)³⁴ está genialmente descrito (con un humor crítico) en la película *Jojo Rabbit*, de Taika Waititi. Goldhagen habla de un antisemitismo *eliminacionista*³⁵ y

³⁴ De 1933 a 1939 los alemanes emitieron más de 400 decretos para *regular* las leyes antijudías ("Anti-Jewish Legislation in Prewar Germany", *Holocaust Encyclopedia*, USHMM).

³⁵ "The German discourse in some sense had as its foundation the extremely widespread, virtually axiomatic notion that a "Judenfrage", a "Jewish Problem", existed (...) Change of some sort was seen as necessary, yet the Jews' nature, because of their "race", was understood by Germans to be unchangeable (...) This axiomatic belief in the existence of the "Jewish Problem", more or less promised an axiomatic belief in the need to "eliminate" Jewishness from Germany as the "problem's" only "solution"." (Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners* 80–81).

Friedländer habla de un antisemitismo *redentor*³⁶. En *Eichmann in Jerusalem*, Arendt describe la *terrible* tarea que se impuso el pueblo alemán (y austríaco) de *tener que* masacrar a los judíos.

Voy a permitirme aquí un inciso para ilustrar un poco las consecuencias del antisemitismo que tanto detestaban Sartre y Frankl. El antisemitismo de los alemanes en los años 30 y 40 fue el principal motor de la Shoah. Es verdad que cuando se decretaron las *Nürnberger Gesetze*, cuatro años antes del comienzo de la guerra, ningún alemán vislumbraba aún una posible *solución al problema judío* en cámaras de gas, pero los crematorios fueron una consecuencia directa del antisemitismo.

³⁶ "*Redemptive anti-Semitism was born from the fear of racial degeneration and the religious belief in redemption. The main cause of generation was the penetration of the Jews into the German body politic, into German society, and into the German bloodstream. Germanhood and the Aryan world were on the path to perdition if the struggle against the Jews was not joined; this was to be a struggle to the death. Redemption would come as liberation from the Jews*" (Friedländer 87).



Fig. 2. *Nürnberger Gesetze*, 15 de septiembre de 1935. USHMM.

Las *Nürnberger Gesetze* dividían a los alemanes en cuatro grandes categorías: *Deutschblütiger* (descendiente de cuatro abuelos no judíos); *Mischling zweiten Grades* (descendiente de un abuelo judío); *Mischling ersten Grades* (descendiente de dos abuelos judíos); *Jude* (descendiente de 3 ó 4 abuelos judíos). Esta división era puramente *racial*. Pero en los casos de los *Mischling ersten Grades* la religión también contaba: un *Mischling* se consideraba judío si pertenecía a la comunidad religiosa judía o si su cónyuge era judío/judía. Los matrimonios y las relaciones sexuales entre judíos y ciudadanos de *sangre alemana* quedaron prohibidos. Los judíos dejaban de ser ciudadanos del Reich, perdían el derecho al voto y tenían prohibido ondear la bandera del Reich.

Si la existencia precede a la esencia, la *raza* es un concepto que no tiene validez alguna. Sartre afirma en *Réflexions sur la question* que ni la historia ni la religión hacen al judío *judío*; es el antisemita quien hace al judío *judío*.

La división de las *Nürnberger Gesetze* de los seres humanos en *razas* preparó el recorrido hacia las masacres en masa y las cámaras de gas. La *Endlösung der Judenfrage* fue firmada oficialmente el 20 de enero de 1942 en la famosa Conferencia de Wannsee en Berlín, pero empezó a llevarse a cabo medio año antes, a partir de finales de junio de 1941, justo después de la invasión de la URSS (Operación Barbarrosa), con las masacres de hombres, mujeres y niños judíos en los territorio soviéticos ocupados.

En octubre de 1941 los alemanes comenzaron la *Aktion Reinhardt*, que consistió en la eliminación sistemática de los judíos del *Generalgouvernement* ³⁷ . Los *Einsatzgruppen* y la Orpo (*Ordnungspolizei*)³⁸, con la eficaz ayuda de la Wehrmacht, la Schumma

³⁷ Cuando los alemanes invadieron Polonia, partieron Polonia en tres: el oeste fue incorporado al Reich (y fue llamado *Wartheland*), el este fue ocupado por la Unión Soviética y el centro se convirtió en el *Generalgouvernement*. El *Generalgouvernement* fue dividido por los alemanes en cuatro distritos: Cracovia (el centro administrativo), Varsovia, Radom y Lublin. Después de la invasión de la Unión Soviética, los alemanes anexaron Galitzia (que fue el quinto distrito): "*The Generalgouvernement was to serve as a "racial dumping ground," an endless supply of slave labor, and ultimately, as a site for the mass extermination of European Jewry*" ("*Generalgouvernement*" 1, Yad Vashem). A finales de 1939 los alemanes empezaron a acorralar a los judíos en guetos. En la primavera de 1942 los alemanes empezaron a deportar a los judíos a los campos de exterminio (situados en el distrito de Lublin) y en 1944 todos los guetos del *Generalgouvernement* habían sido liquidados ("*Generalgouvernement*", Yad Vashem).

³⁸ Browning ha dedicado *Ordinary Men* a las horribles masacres que cometieron de manera voluntaria y con gran convicción los hamburgueses que formaban el *Reserve-Polizei-Bataillon 101* (Orpo).

(*Schutzmannschaft*) y los *Trawniki*männer, masacraron a tiros a 1.400.000 hombres, mujeres y niños judíos.

Los campos de exterminio asignados para la Aktion Reinhard fueron Belzec, Sobibór y Treblinka³⁹, donde los alemanes deportaron y gasearon a

³⁹ En Belzec perecieron 600.000 hombres, mujeres y niños (la inmensa mayoría judíos – también cientos o miles de polacos no judíos, romaníes y sintis). Belzec contó con varias cámaras de gas (de monóxido de carbono, no de Zyklon B). Operaron en Belzec 20–30 SS alemanes y 90–120 guardias (prisioneros de guerra soviéticos y civiles ucranianos y polacos). Belzec operó desde marzo de 1942 hasta junio de 1943: "*The full-scale extermination of Jews in Belzec began on March 17, 1942, with the onset of the deportation of the Jews of Lublin. This date marks the actual start of Operation Reinhard*" (Arad 68). En Belzec no se veían ni fosas ni cámaras de gas; las víctimas creían que habían llegado a un campo de tránsito; nada más llegar, un SS les gritaba a las víctimas que debían ducharse y desinfectarse: "*the separation between sexes, the undressing, and even the haircuts given to women convinced them even more that they were going to the baths. At this stage they were hurried along and beaten so as to prevent any thought of escape or resistance (...) the men were taken to the gas chambers first ... Afterwards, the women and children*" (Arad 69). En Sobibór perecieron 250.000–400.000 hombres, mujeres y niños judíos. Sobibór contó con varias cámaras de gas (de monóxido de carbono, no de Zyklon B): "*The men and women were separated. Children were sent with the women (...) The Jews were then marched on the run to the gas chambers. They were beaten, screamed at, and warning shots were fired at them. About 450–550 Jews were forced into the gas chambers at a time*" ("Sobibor", Yad Vashem 1). Operaron en Sobibór 20–30 SS alemanes y 90–120 guardias ucranianos. Sobibór operó en dos fases: desde mayo a julio de 1942 (aunque en abril se produjo un gaseamiento) y desde octubre de 1942 hasta después del increíble levantamiento de los *Sonderkommando* (14 de octubre de 1943): "*the frequency of the transports to Sobibor was lower than in Belzec and, in most cases, less people were in each train. Usually only one train ... arrived daily ... The size of the transports rarely exceeded twenty freight cars carrying from 2,000 to 2,500 people*" (Arad 79). En el levantamiento de Sobibór, 300 prisioneros lograron primeramente escapar, pero 250 fueron asesinados (sobrevivieron 50); los *Sonderkommando* lograron matar a 11 SS y a varios ucranianos. En Treblinka (Treblinka I fue un campo de concentración; Treblinka II, un campo de exterminio) perecieron 900.000 hombres, mujeres y niños judíos, y 2.000 hombres, mujeres y niños romaníes y sintis. Treblinka II contó con 6 cámaras de gas (también de monóxido de carbono, y no de Zyklon B): "*As [the victims] passed the gate, they were separated: men were directed to the right, women and children to the left (...) The women and children were sent to a barrack on the left side of the square, where they undressed before the "showers" [and] were forced to run naked along the "tube" – the narrow, fenced path that led to the gas chambers. Then the men were ordered to undress, deposit their valuables, and they, too, were taken to the gas chambers*" (Arad 83–84). Operaron en Treblinka I & II 25–35 SS alemanes y 90–150 guardias (prisioneros de guerra soviéticos y ucranianos civiles). Treblinka II operó desde julio de 1942 hasta el 19 de agosto de 1943. El 2 de agosto de 1943 a las 16h, 850 prisioneros judíos se rebelaron – levantamiento de Treblinka (de los 300 prisioneros que lograron primeramente escapar, solo 80 sobrevivieron); los prisioneros no lograron quemar y destruir casi todo el campo de exterminio: "*After the uprising of the prisoners, the Treblinka II extermination camp was liquidated. The last transport of Jews from Białystok was murdered there on August 19, 1943*" ("The Treblinka Uprising", POLIN). Treblinka I siguió operando como campo de concentración hasta julio de 1944.

partir de 1942 a c. 2.000.000 de hombres, mujeres y niños judíos (la mayoría de ellos judíos polacos, pero también judíos holandeses, franceses, alemanes, griegos, yugoslavos y checoslovacos (Arad) –y también a miles de hombres, mujeres y niños romaníes y sintis, y cientos o miles de polacos no judíos). Los otros tres campos de exterminio fueron Chełmno⁴⁰, Majdanek⁴¹ y, por supuesto, Auschwitz⁴².

En su monumental *The Destruction of the European Jews*, Hilberg distingue a lo largo de la historia tres respuestas y *soluciones* frente al antisemitismo. La primera data del siglo IV, en Roma, y se define por el afán de conversión. La segunda va del siglo XIII al XVI, se sitúa en Inglaterra, Francia, Alemania, nuestra querida España católica, Bohemia e Italia, y se resume en la expulsión de los judíos (esta segunda *solución* será también apoyada por los antisemitas del siglo XIX, que ya no abrazarán un antisemitismo puramente religioso sino también *racial*). La tercera *solución*

⁴⁰ En Chełmno (situado a 50 km de Łódź) perecieron entre 200.000 (Muzeum Kulmhof w Chełmnie nad Nerem) y 400.000 (Lanzmann, *Shoah*) hombres, mujeres y niños judíos, 5.000 romaníes y sintis, y centenares de polacos no judíos. Chełmno contó con 3 camiones con gas. El exterminio con gas se realizó en dos períodos: desde el 7 de diciembre de 1941 hasta el 11 de abril de 1943 (primer período) y desde la primavera-verano de 1944 hasta el 18 de enero de 1945: "Of the 400.000 men, women, and children who went there, only two came out alive: Michaël Podchlebnik and Simon Srebnik" (Lanzmann, *Shoah*). Mordechai Podchlebnik (polaco judío) tenía 36 años en 1943 y Simon Srebnik (polaco judío) tan solo 13 años (ambos fueron *Sonderkommando* en Chełmno). Podchlebnik descubrió entre los cadáveres que tenía que quemar y enterrar los cuerpos de su mujer y de sus tres hijos; escapó, seguido de un tiroteo, y sobrevivió al Holocausto. Srebnik fue considerado por los alemanes como una mascota: aprendió, mientras enterraba cuerpos, una canción en alemán que los alemanes le obligaban a cantar (con los pies encadenados); todo el pueblo le conocía por su canción. En enero de 1945, dos días antes de la entrada de los soviéticos, los alemanes liquidaron a los últimos *Sonderkommando* con un tiro en la nuca; la bala no penetró en el cerebro de Srebnik y este escapó y sobrevivió.

⁴¹ En Majdanek perecieron 80.000–235.000 hombres, mujeres y niños. Majdanek operó desde el 1 de octubre de 1941 hasta el 22 de julio de 1944. Contó con varias cámaras de gas.

⁴² Se estima que entre 1940 y 1944 los alemanes deportaron a 1.300.000 hombres, mujeres y niños a Auschwitz. En total 1.100.000 hombres, mujeres y niños perecieron en Auschwitz (el 90% judíos), gaseados, ejecutados y víctimas de experimentos médicos, del hambre, la brutalidad y enfermedades.

empezó en 1941 y fue llevada a cabo por el cultísimo pueblo alemán y consistió en la exterminación sistemática de todos los judíos europeos (hombres, mujeres y niños): "*The missionaries of Christianity had said in effect: You have no right to live among us as Jews. The secular rulers who followed had proclaimed: You have no right to live among us. The German Nazis at last decreed: You have no right to live*" (3–4).

Pero los alemanes de los años 40 no solamente eran antisemitas; eran también explícitamente racistas: "*All Nazi policies toward other people were governed by their racist approach*" (Bauer, *Rethinking the Holocaust* 60). Los polacos no judíos eran considerados arios y, sin embargo, fueron también masacrados por los alemanes. Los eslavos eran considerados *Untermenschen*, pero esto generaba algunos problemas ya que los eslovacos, croatas y búlgaros (todos eslavos) eran aliados de los alemanes. Los judíos no llegaban ni a la categoría de *Untermenschen*; valían igual o menos que las ratas⁴³. Una de las *razas* más problemáticas para los alemanes era la de los romaníes (*Roma*). Los romaníes –y los sinti (el pueblo romaní que llegó a Alemania y al centro de Europa en el siglo XV y que se refiere a sí mismo como sinti)– provenían del noroeste de la actual India y Pakistán (Rajastán, Punjab, Sind); así pues, eran *arios*, pero los alemanes acabaron calificándoles como *sub-arios* y asociándolos a conductas asociales

⁴³ "*The Nazis planned brutal treatment for groups labeled 'subhuman', such as Slavs and Gypsies, but to advance their aims they degraded Jews to 'nonhuman' status*" (Rubenstein y Roth 5).

y criminales⁴⁴. De todas maneras, el problema romaní fue para los alemanes un problema marginal. El problema principal era el problema judío: los judíos eran los enemigos satánicos que debían ser destruidos. La burocracia alemana nunca fue clara con el problema romaní y sinti⁴⁵. Eventualmente el problema romaní y sinti se fue *solucionando* con la deportación y el exterminio, pero es preciso señalar que la destrucción total del pueblo romaní y sinti no fue nunca planeada (Bauer, *Rethinking the Holocaust*).

Los únicos pueblos que realmente sufrieron genocidio en la Segunda Guerra Mundial fueron el pueblo judío y el pueblo romaní y sinti. Esto significa que los niños judíos y los niños romaníes y sinti fueron exterminados. La palabra "genocidio" acuñada por Lemkin en 1944 en *Axis Rule in Occupied Europe*: unión de las palabras *genos* (raza, tribu, en griego antiguo) + *cide* (matar, en latín) definía el exterminio parcial o total de una nación o un grupo étnico (*raza*). En 1948 la ONU añadió los grupos religiosos (UN: Genocide Prevention); siguiendo a Bauer, esto resulta problemático porque puede disminuir la tragedia de los niños exterminados en los genocidios. Cambiar de

⁴⁴ En 1936 los alemanes crearon el Rassenhygienische und Bevölkerungsbiologische Forschungsstelle des Reichsgesundheitsamtes (RHF) con el propósito de estudiar y *solucionar* el *problema* romaní y sinti. Ritter y Justin, quienes contribuyeron decisivamente en el *Porajmos* (*devouring* en inglés, destrucción) o *Samudaripen* (asesinato en masa) –el exterminio de 220.000–500.000 hombres, mujeres y niños romaníes y sinti–, llevaron a cabo *divisiones de raza* a 18.922 de los 28.607 *Zigeuner* que vivían en Alemania: 1.079 *Zigeuner* fueron clasificados como *Zigeuner* puros; 6.992 *Zigeuner* fueron clasificados "más zingáros que alemanes"; 2.972 como *Zigeunermischlinge*; 2.992 como "más alemanes que zingáros"; 2.251 como *razas* inciertas; y 2.652 como alemanes que *se comportan* como *Zigeuner* (Bauer 61). Al contrario del caso judío, las únicas *divisiones de raza* que se salvaron del exterminio fueron la de los *Zigeuner* clasificados como "zingáros puros" y la de los *Zigeuner* clasificados como "más zingáros que alemanes", puesto que, para los alemanes, los zingáros eran *arios* y si su *raza* era *pura* no tenían por qué ser exterminados (Bauer, *Rethinking the Holocaust*).

⁴⁵ Aunque para algunos historiadores, el decreto de Himmler del 16 de diciembre de 1942 (*Auschwitz-Erlass*) y el boletín del 29 de enero de 1943 define la *Endlösung* del pueblo zingáro (Hancock). A propósito de la creencia de que los hombres, mujeres y niños romaníes y sinti sedentarios se libraron de la muerte, Hancock aclara: "...all migratory Gypsies [has to] be killed and sedentary Gypsies [had to] worked to death in labor camps" (75).

religión (aunque solamente sea por apariencia) es posible, pero nadie puede escapar del concepto de *raza*. Y, no obstante, el concepto de *raza* es un concepto tan problemático, nada científico y tan peligroso que personalmente solamente puedo escribirlo en cursiva. Pero eso es tema para otra tesis.

En la conferencia de 1947 titulada "Der Platz der Religion in der Welt von heute", Frankl se dirige al público "*als Jude*" y también "*nicht als Jude*" (293), sino "*als ehemaliger KZ-Häftling und als Nervenarzt*" (293), y también "*als Fachmann zweier Höllen: der Hölle der Konzentrationslager und der Hölle seelisch leidender Menschen*" (293). Solamente hay dos razas de hombre: "*die Rasse der anständigen Menschen und die Rasse der unanständigen Menschen*" ("293), afirmación que ya pronuncia en *...trotzdem Ja zum Leben sagen* (130). Y, en efecto, solo existe la *raza* del hombre decente, moral y con principios, y la *raza* del hombre indecente, inmoral y sin principios.

Réflexions sur la question juive es un ensayo espectacular sobre el antisemitismo, donde Sartre define el antisemitismo como un odio apasionado: "*Je me refuse à nommer opinion une doctrine qui vise expressément des personnes particulières et qui tend à supprimer leurs droits ou à les exterminer*" (11). El antisemitismo es tan irracional y absurdo que, aunque los judíos no existieran, el antisemita los inventaría: "*si le Juif n'existait pas, l'antisémite l'inventerait*" (15). Es precisamente el antisemita quien hace al judío *judío*. Lo que hay que suprimir no son los judíos, sino el antisemitismo, sostiene Sartre. El antisemitismo empieza por la indiscriminación y acaba con la exterminación.

En *On the Eve. The Jews of Europe Before the Second World War*, Wasserstein sostiene: "In France there was a clear line connecting the anti-Semitism of the Dreyfus period with that of the 1930s, when the same texts, themes, and images reappeared in contemporary guise" (35). El antisemitismo en Francia antes de la Segunda Guerra Mundial "particularly among Catholics, was part of the perfume of the age" (35); en cambio, el anti-antisemitismo, "simply did not sell" (35).

En la conferencia católica norteamericana del 2001 (*Catholic Teaching on the Shoah*) se afirmó que el antijudaísmo cristiano construyó la base para el antisemitismo "racial y genocida" estigmatizando tanto al judaísmo como a los judíos. Las teorías raciales nazis encontraron un suelo fértil para plantar y llevar a cabo un genocidio sin precedentes, afirma Goldhagen en *A Moral Reckoning*.

Al famoso debate entre funcionalistas (los alemanes habían planeado eliminar a los judíos desde el principio) e intencionalistas (el exterminio de los judíos fue el resultado de la burocracia y la guerra), Goldhagen responde que el Holocausto fue posible gracias a un antisemitismo feroz (eliminacionista) arraigado en el pueblo alemán desde el cristianismo⁴⁶. Pero el antisemitismo cristiano premoderno no deseaba exterminar a los judíos, sino *tan solo* convertirlos o expulsarlos. El antisemitismo europeo (y alemán) del siglo XIX

⁴⁶ "European antisemitism is a corollary of Christianity (...) The medieval European hatred of Jews was so intense and so divorced from reality that all calamities could be and were attributed to the Jew's malfeasance" (*Hitler's Willing Executioners* 49, 53).

pasó de ser un antisemitismo *puramente* religioso a ser un antisemitismo *cultural y racial*.⁴⁷ En *Jenseits von Schuld und Sühne*, Améry sostiene que el antisemitismo alemán fue un fenómeno colectivo de raíces religiosas⁴⁸. Améry asevera que el antisionismo es el nuevo antisemitismo⁴⁹.

En *Portrait d'un juif*, Memmi denuncia el antisemitismo alemán y mundial y sostiene que es un fenómeno que va más allá de la biología, la metafísica, la *raza* y la esencia, y se pregunta: "*Le monstre est-il d'origine religieuse?*" (45); que el *judío* sea de una *raza* de fisionomía peculiar es una afirmación sin sentido, puesto que no hay pueblo que haya sufrido más migraciones, deportaciones e invasiones que el pueblo judío. Frankl afirma que nadie está condicionado por su *raza*, su religión o sus orígenes, y que nadie es de ninguna "marca" (como lo es el coche o la máquina de escribir).

Volviendo a Sartre, que la existencia preceda a la esencia significa que el hombre no está determinado *a priori* ni por su *raza* ni por su cultura ni por su religión. El racismo y el antisemitismo quedan, pues, anulados en esta magnífica frase sartreana.

⁴⁷ "The underlying German cultural model of "the Jew" (der Jude) was composed of three notions: that the Jew was different from the German, that he was a binary opposite of the German, and that he was not just benignly different but malevolent and corrosive. Whether conceived of as religion, nation, political group, or race, the Jew was always a Fremdkörper, an alien body within Germany" (Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners* 55).

⁴⁸ "Der Antisemitismus hat eine sehr tief verankerte kollektivpsychologische, in letzter Analyse wahrscheinlich auf verdrängte religiöse Sentiments und Ressentiments rückführbare Infrastruktur" (Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne* 12).

⁴⁹ "Das sowohl politische wie jüdische Nazi-Opfer, das ich war und bin, kann nicht schweigen, wenn unter dem Banner des Anti-Zionismus der alte miserable Antisemitismus sich wieder hervorwagt" (Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne* 12).

8.5. Quinta consecuencia: crítica al psicoanálisis

La quinta consecuencia de la frase "*l'existence précède l'essence*" es una crítica al psicoanálisis freudiano.

Sartre rechaza el psicoanálisis⁵⁰. El pasado no determina al hombre, puesto que el hombre es completamente libre. En el psicoanálisis hay complejidad sin contradicción, hecho que Sartre denuncia: "*Je reprocherai donc à la théorie psychanalytique d'être une pensée syncrétique et non dialectique*" ("Sartre par Sartre" 106); también, el lenguaje freudiano no parece tener una base de peso: "*le langage que [Freud] utilise engendre une mythologie de l'inconscient que je ne peux pas accepter*" (105).

Frankl sostiene que el peligro del psicoanálisis es que culmina en el fatalismo. El hombre es el único que decide si quiere ser empujado a ser determinado por sus instintos o alejarse de su aparente determinación mediante la razón y la búsqueda de sentido. En *In der Trauer lebt die Liebe weiter*, Lukas denuncia el psicoanálisis por considerarlo una psicoterapia dañina que fuerza a los pacientes a recordar los acontecimientos negativos de su infancia y hace que estos acontecimientos tomen tal fuerza que el paciente cree que está determinado por ellos. Esta retrospectiva enjuiciosa coarta la libertad. Sartre rechaza absolutamente la noción de inconsciente: "*La thèse communément accepté, selon laquelle nos pensées jaillirent d'un inconscient impersonnel et se 'personnaliseraient' en devenant conscientes,*

⁵⁰ "...for Freud, an event in my childhood, whose memory is locked in my unconscious, can cause my neurotic behavior as an adult (...) Sartre denies all of this (...) It is true that the past has 'facticity' [but] nothing in the past can cause me to do anything now" (Palmer 61).

nous paraît une interprétation grossière" (*La transcendance de l'Ego* 78). La crítica sartreana al psicoanálisis se encuentra perfilada en el capítulo "Mauvaise foi et mésonge" de *L'être et le néant*⁵¹. La psicología existencial que propone Sartre no tiene por objeto la vida psicológica (como el psicoanálisis) sino la existencia, que es pura libertad (Cabestan, *Dictionnaire Sartre*).

Frankl afirma que el psicótico artístico es artístico a pesar de su enfermedad, no a raíz de su enfermedad. La libertad también existe en el psicótico. Frankl reconoce en *Psychotherapy and Existentialism* que una enfermedad mental nunca es productiva, creativa ni artística, y afirma que lo que es productivo, artístico y libre es el espíritu humano.

El psicologismo, el biologismo y el sociologismo determinan al hombre, lo reducen y lo deforman como una caricatura. El psicologismo reduce al hombre a un tipo característico; el biologismo reduce el hombre a una *raza*; y el sociologismo reduce al hombre a una clase. Pero el hombre, afirman Frankl y Sartre, no está determinado por nada y es pura libertad. Así pues, todos aquellos alemanes y colaboradores que hicieron posible el Holocausto son responsables del sufrimiento de cada una de las víctimas. La etiqueta de "monstruo" (o incluso la etiqueta de "nazi") solo lleva a excusar los horribles actos de antisemitismo, ideología, fanatismo, intolerancia religiosa, complicidad, indiferencia y silencio. Los verdugos no fueron ni monstruos ni

⁵¹ "Cette critique ne vise pas tellement la psychanalyse en tant qu'instrument de diagnostic et de thérapie, mais plutôt les présuppositions ontologiques qui en constituent la base" (Fretz 241).

enfermos, sino humanos demasiado humanos y terriblemente comunes y mediocres, como sostuvo Arendt: "*The Nazis were no "barbarians"*" ("The Destruction of Six Million" 493).

9. El suicidio

Frankl formula el estado de desesperación con una ecuación: $D=S-M$ (*Despair = suffering without meaning*). El sufrimiento sin sentido lleva a la desesperación y, en ocasiones, al suicidio. El *Homo sapiens* se mueve entre el éxito y el fracaso; pero más allá del *Homo sapiens* se encuentra el *Homo patiens*, que es el hombre que sufre pero que sabe encontrarle un sentido a un sufrimiento inevitable y que se mueve entre la realización personal y la desesperación: "das Wesen des Menschen ist, ein leidender zu sein: Homo patiens" (en cursiva en el original) (*Homo patiens. Versuch einer Pathodizee* 208). Frankl asevera que crecer más allá del sufrimiento propio es el mayor acto creador del ser humano.

Kant sostiene: "*sein Leben zu erhalten, ist Pflicht*" (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 14). Para Frankl, el suicidio nunca está justificado, no porque vivir sea un deber, sino porque la vida siempre tiene valor y sentido. Incluso los casos más desesperados (pacientes incurables o en coma) viven una vida con sentido porque son amados por otras personas. Este sentido es solo pasivo pero igual de valioso. Frankl se niega a considerar al hombre solamente como una máquina que cuando deja de funcionar deja de tener valor; más allá de la máquina física y psíquica se encuentra el espíritu. El hombre posee una dignidad que no puede perder nunca y su vida tiene valor bajo cualquier circunstancia; cada ser humano es único y su vida y su sentido son, por tanto, irremplazables. El suicidio imposibilita que podamos crecer a

través de nuestro propio sufrimiento. El suicidio tampoco hace desaparecer el pasado, puesto que, según Frankl, todo el pasado permanece.

En vida, Frankl luchó siempre por ayudar a gente depresiva y desesperada (antes de la Segunda Guerra Mundial, trabajó en Viena en un programa para ayudar gratuitamente a estudiantes adolescentes con depresión). En *Was nicht in meinen Büchern steht*, Frankl confiesa que respetaba la decisión de las personas que elegían suicidarse, pero concluye que él también tiene derecho a que los demás respeten su deseo de querer salvar vidas⁵². Frankl luchó siempre por salvar a los suicidas, salvo una sola vez: después del *Anschluss*, una pareja de judíos ancianos había intentado suicidarse (la mujer había muerto y el hombre se encontraba entre la vida y la muerte); Frankl se preguntó si realmente valía la pena salvar al anciano para que fuera al funeral de su mujer y, contradiciendo sus principios, decidió dejar morir al anciano.

Después de la guerra, Frankl recordó con orgullo haber luchado contra el suicidio al lado de Regina Jonas: "*In Theresienstadt zum Beispiel haben wir eine Gruppe, ein team gebildet um den Selbstmord zu verhueten un diesem team hat auch angehoert eine sehr interessante Persoenlichkeit –die erste und bis date einzige weibliche Rabbinerin in der Welt, Fraeulein Jonas*" ("Testimony of Viktor Frankl regarding his experiences in Theresienstadt" 3). El sentido se presenta como la fuerza más poderosa para combatir cualquier

⁵² "*Ich respektiere den Entschluß eines Menschen, sich das Leben zu nehmen. Ich wünsche aber, daß auch mein Prinzip respektiert werde, das lautet: zu retten, solange ich kann*" (Frankl, *Was nicht in meinen Büchern steht* 58).

situación: "*mit einem Wort von Nietzsche: Wer ein 'warum' zu leben hat, ertraegt fast jeden 'wie'*" (4).

En 1951 le preguntaron a Sartre si creía que su obra podía provocar suicidios, a lo que contestó con ironía que se alegraría de que un escritor fuera capaz de llevar al hombre al suicidio, ya que ello significaría que también sería capaz de evitar el suicidio, y eso es imposible: los libros no son tan poderosos como para poder decidir la suerte de una persona ni ejercen una acción tan directa sobre la sociedad (Aubarède).

En *Irrational Man*, de Woody Allen, Abe (Joaquin Phoenix), un brillante profesor de filosofía, está bloqueado, deprimido y angustiado porque no encuentra una razón para vivir. En un momento de la película, juega con una pistola demostrando a sus alumnos cómo funciona la ruleta rusa. Morir no le importa, puesto que nada tiene sentido para él⁵³. Pero cuando Abe decide asesinar al juez corrupto para ayudar a la pobre madre y librar al mundo de un ser ruin (al estilo de Raskolnikov), su vida cobra sentido: la angustia y el vacío desaparecen y el suicidio deja de ser una opción para él.

Las religiones monoteístas condenan el suicidio, aunque Schopenhauer asegura que ni en el TaNaKh ni en el Nuevo Testamento se prohíbe abiertamente el suicidio y se mofa de que los religiosos consideren el

⁵³ "I couldn't remember the reason for living. And when I did wasn't convincing" (Allen, *Irrational Man*).

suicidio como una cobardía, una injusticia y un crimen⁵⁴. Sartre afirma que la posibilidad del suicidio crea angustia, y Camus, el filósofo que llamó a la vida absurda, al hombre absurdo y a la existencia absurda, se pregunta si el suicidio es la solución a lo absurdo. Según Camus, decidir si la vida vale o no la pena de ser vivida es la pregunta fundamental de la filosofía: "*Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide*" (*Le mythe de Sisyphe* 17). Camus sostiene que el suicidio no es un fenómeno social sino un fenómeno del hombre concreto. El hombre rara vez se suicida por reflexión: la mayoría de las veces lo hace por desesperación. Camus reconoce que vivir no es fácil y que buscarle un sentido a la vida es una tarea muy difícil: "*le sens de la vie est la plus pressante des questions*" (18). Es verdad que la mayoría de las veces el hombre que se suicida no ha sido capaz de encontrar una razón para vivir, pero no todos los hombres que se suicidan lo hacen como respuesta a su vacío existencial, sostiene Camus contradiciendo a Frankl. Hay gente que se suicida habiendo encontrado un sentido a su vida. ¿Cómo es posible? Camus responde: porque el hombre es un ser contradictorio. Este divorcio entre el hombre y su vida es el absurdo. El hombre que se suicida cree que el suicidio puede resolver la vida absurda, pero esto es también absurdo, puesto que el absurdo no puede resolverse. La rebelión es la única posición filosófica coherente. Y el suicidio no es rebelión. "*[J]e refuse le suicide*", exclama Camus sin ambigüedades en *Le mythe de Sisyphe* (91). A pesar de que sepamos cómo acabará nuestra vida (con la muerte), es mejor vivir que no vivir, porque a pesar de la libertad

⁵⁴ "Da müssen wir denn hören, Selbstmord sei die größte Feigheit, sei nur im Wahnsinn möglich und dergleichen Abgeschmacktheiten mehr oder auch die ganz sinnlose Phrase, der Selbstmord sei 'unrecht'; während doch offenbar jeder auf nichts in der Welt ein so unbestreitbares Recht hat wie auf seine eigene Person und [sein] Leben" (Schopenhauer § 157, 361).

absurda, del mundo absurdo y de la vida absurda, siempre hay algo por lo que vale la pena vivir, ya sea la virtud, el arte, la música, la danza o la razón del espíritu, afirma Camus citando a Nietzsche: "*Maintenant, il s'agit de vivre*" (92).

Las famosas palabras de Hamlet son una reflexión existencial sobre el suicidio. ¿Qué es más terrible? ¿Ser o no ser? ¿Sufrir o morir? Para Hamlet, igual que para Camus, la pregunta por el suicidio es la pregunta más importante⁵⁵. En *Love and Death*, Diane Keaton dice en boca de Sonja que si Dios no existe nada tiene sentido. Frente a este sinsentido ¿por qué no suicidarse? Boris (Woody Allen) le contesta que odiaría volarse los sesos y leer luego en los periódicos de que finalmente han encontrado pruebas de que Dios existe⁵⁶.

En *L'être et le néant*, Sartre sostiene sin tapujos que el suicidio es un absurdo: "*Le suicide est une absurdité qui fait sombrer ma vie dans l'absurde*" (624). Como bien apunta Fornoville en "Le suicide dans l'éthique sartrienne", esta frase de Sartre ha sido muy citada. Sartre describe el suicidio como un

⁵⁵ "To be or not to be, that is the question:
Whether 'tis nobler in the mind to suffer
The slings and arrows of outrageous fortune
Or to take arms against a sea of troubles,
And by opposing end them (...)"
(*Hamlet*, 3.1.64–68).

⁵⁶ "Boris: *What if there is no God?*
Sonja: *Boris Dimitrovich, are you joking?*
Boris: *What if we are a bunch of absurd people who are running around with no rhyme or reason?*
Sonja: *But if there is no God, then life has no meaning. Why go on living? Why not just commit suicide?*
Boris: *Well, let's not get hysterical, I could be wrong. I'd hate to blow my brains out and then read in the papers they found something*" (Allen, *Love and Death*).

absurdo, pero no hay que olvidar que la muerte es también para Sartre un absurdo. La existencia y el mundo también son absurdos para Sartre puesto que son completamente contingentes. Sartre utiliza el suicidio tan solo como ejemplo límite y se abstiene de pronunciar un juicio moral sobre el suicidio. En *L'être et le néant*, Sartre sostiene que el suicidio es elección y afirmación del ser. El suicidio parece presentarse en Sartre como "*choix-de-ne-plus-être*" (Fornoville 84). El suicidio sería para Sartre un proyecto hacia la muerte.

Jean Améry (Hans Mayer) (vienés, de padre judío y madre católica) confiesa que muy pocos prisioneros de Auschwitz se suicidaban en la alambrada; más que tenerle miedo a la muerte ("*Nein, wir hatten keine Angst vor dem Tode*" 46), los prisioneros discutían tranquilamente sobre cómo iban a morir: ¿gaseados, con una inyección de fenol, de un golpe, en el *Ka-Be*?⁵⁷. Eran ya unos condenados a muerte. Améry sobrevivió Auschwitz III (Monowitz-Buna), Buchenwald y Bergen-Belsen, escribió de una manera brillante sobre la culpa colectiva, el resentimiento, la tortura y el suicidio, y en 1978 (a los 65 años) se suicidió con barbitúricos.

Tadeusz Borowski (polaco no judío) fue deportado a los 21 años a Auschwitz y sobrevivió los horrores de Auschwitz, Natzweiler-Struthof y Dachau. En 1947 publicó cinco historias cortas bajo el título *Pożegnanie z Marią* (publicado en inglés bajo el título *This Way for the Gas, Ladies and*

⁵⁷ "*Man führte Gespräche darüber, wie lange es wohl dauere, bis das Gas in der Gaskammer seine Wirkung tut. Man spekulierte über die Schmerzhaftigkeit des Todes aus Phenolinjektionen. Sollte man sich einen Schlag über den Schädel wünschen oder den langsamen Erschöpfungstod im Krankebau?*" (Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne* 44)

Gentlemen) y en 1951 (a los 28 años) se suicidó inhalando gas. Su mujer acababa de dar a luz tres días antes.

Richard Glazar (Goldschmid) (judío checo) fue uno de los pocos sobrevivientes del levantamiento de Treblinka (2 de agosto de 1943) y logró escapar. En Treblinka estuvo obligado a trabajar como *Sonderkommando* y nos ha dejado su testimonio en *Shoah* (Lanzmann) y en *Die Falle mit dem grünen Zaun: Überleben in Treblinka*. Glazar describe cómo los mismos transportes que llegaban a Treblinka repletos de hombres, mujeres y niños judíos salían de Treblinka repletos de objetos⁵⁸. El 20 de diciembre de 1997 (a los 77 años), 13 días después de la muerte de su mujer, se suicidó tirándose por la ventana. Dejó inconclusa una maqueta de Treblinka.

¿Cómo es posible que después de haber sobrevivido la barbarie Améry, Borowski y Glazar se suicidaran? La tesis de Frankl ofrece una respuesta a esta contradicción: posiblemente no encontraron un sentido que les empujara a seguir viviendo, y el suicidio se presentó como una alternativa al sinsentido y al sufrimiento.

Stefan Zweig, por otro lado, se suicidó el 22 de febrero de 1942 en Río de Janeiro como signo de protesta por el horror que estaban sufriendo los judíos en Europa. No obstante, Frankl posiblemente diría que el suicidio de Zweig no fue un signo de protesta sino un signo de desesperación. ¿Acaso

⁵⁸ "Alle Wagons an der Rampe sind voll beladen (...) Die Wagons mit Menschen nach Treblinka wechseln sich jetzt ab mit Wagons mit Sachen aus Treblinka" (Glazar 45–46).

consiguió algo Zweig suicidándose? ¿No hubiera podido protestar contra el horror escribiendo en lugar de acabar con su vida? ¿Tuvo algún sentido su suicidio?

Frankl compara al suicida con un jugador de ajedrez que, frente a un momento difícil de la partida, decidiera tirar todas las piezas del tablero: el jugador violaría las reglas del juego de ajedrez al igual que el suicida viola las reglas del juego de la vida. Frankl declara que en la vida (al igual que en el ajedrez) no se trata de ganar, sino de no rendirse jamás. ¿El suicidio es un acto de valentía o de cobardía? Benjamin escribió que "el suicidio no es renuncia, sino pasión heroica" (Fraijó, *A vueltas con la religión* 100). Frankl sostiene que el que se suicida es valiente con la muerte, pero cobarde con la vida.

Hay, sin embargo, situaciones extremas (como la mayoría de las situaciones espeluznantes que vivieron los hombres, mujeres y niños judíos en el Holocausto) donde el suicidio puede llegar a tener un sentido. Tal es el caso del suicidio de Czerniaków, presidente de la *Judenrat* del gueto de Varsovia, quien nos ha dejado un triste pero importantísimo Diario –de 1.009 páginas, escrito en polaco y en varias libretitas (Kermisz)– lleno de anotaciones, observaciones, datos, cifras e incluso chistes del gueto de Varsovia. La primera anotación del diario es del 6 de septiembre de 1939 (cinco días después de la invasión alemana) y la última anotación es del 23 de julio de 1942, un día después del comienzo de la *Große Aktion* (las deportaciones a los campos de exterminio, principalmente Treblinka), y unas

horas antes de suicidarse. El suicidio, para Czerniaków, tuvo un sentido: no ser cómplice de la masacre de los niños huérfanos del gueto de Varsovia en las cámaras de gas de Treblinka⁵⁹. Su suicidio fue muy controvertido en el momento: "*Some saw his suicide as an act of personal integrity (...) Others, especially those active in the underground, were less charitable*" (Gutman, *Resistance. The Warsaw Ghetto Uprising* 136). Ringelblum escribió: "*Suicide of Czerniakov –too late, a sign of weakness– should have called for resistance –a weak man*" (136). En mi opinión es imposible juzgar a una víctima que se encuentra ante tal dilema. La organización de las deportaciones de los niños del gueto de Varsovia era algo tan abrumador para Czerniaków que el suicidio se presentó para él como un acto de valentía no solo en la muerte sino también en vida, y no de cobardía, como diría Frankl.

En el Holocausto, el suicidio se presentó para muchas víctimas como una solución frente a la tortura, a las cámaras de gas y a más sufrimiento. La superviviente Esther Stupnik (Przepszowicz), que emigró a Argentina después de la guerra, nacida en Białystok, cuenta en su testimonio el desgarrador momento en el que, después de la deportación en vagones de ganado, pasado Treblinka de largo y de camino hacia Majdanek, una mujer judía enfermera dijo que iba a suicidarse, y las demás mujeres judías le pidieron que, antes de suicidarse, les cortara las venas a todas. Esther dijo:

⁵⁹ "*The survival of the children was the ultimate test of his efforts in the ghetto. It has been reported that after Czerniakow made the last entry in his diary on July 23, 1942, he left a note to the effects that the SS wanted him to kill the children with his own hands*" (Hilberg y Staron 70).

"No quiero matarme como una perra en un vagón". Luego cuenta cómo murieron las víctimas: "Ella cortó las venas a todas las chicas. Todas se pusieron en una fila y ella empezó a cortar así las venas a todas. Y cayeron todas (...) Yo decidí no cortarme las venas" (Stupnik). Frente a tal horror es imposible juzgar, y solo el silencio y el dolor (y la oración –para aquellos que creen en un dios justo, omnipotente y bondadoso *después de, a pesar de o a raíz de* los campos de exterminio) pueden presentarse como una respuesta a tal acto de valentía y desesperación.

II. FRANKL. EL DIOS INCONSCIENTE. LA DIMENSIÓN SUPRAHUMANA. LA BÚSQUEDA POR EL SENTIDO ÚLTIMO. LA FE INCONDICIONAL

"*There is ... a religious sense deeply rooted in each and every man's unconscious depths*"
(Frankl, "Preface to the First English Edition", *Man's Search for Ultimate Meaning* 14).

"Something which seems to be impossible in a lower dimension is perfectly possible in a higher one" (Frankl, *The Will to Meaning* 148 –en cursiva en el original).

10. El dios inconsciente. Religiosidad y espiritualidad

En 1997 fue publicado *Man's Search for Ultimate Meaning*: una versión revisada y actualizada de *Der Unbewusste Gott* (1948) y de su traducción inglesa *The Unconscious God* (1975), más una conferencia de 1985 en la American Psychiatric Association titulada "Man's Search for Ultimate Meaning" (capítulo noveno del libro). En *Man's Search for Ultimate Meaning* Frankl afirma que existe un sentido religioso inconsciente en el interior de cada ser humano (ya en *Ärztliche Seelsorge* Frankl había llamado al hombre no religioso *aparentemente* no religioso).

Frankl critica que el psicoanálisis haya reducido el sentimiento religioso a un trauma sexual infantil. La logoterapia defiende la existencia de una espiritualidad inconsciente y una religiosidad inconsciente: "Dios puede resultarnos inconsciente para nosotros mismos, una sugerencia que Frankl

relaciona con la tradición teológica del Dios escondido y del Dios desconocido" (Fierro, "Psicología de la religión" 125). En *Man's Search for Ultimate Meaning*, Frankl sostiene que en cada ser humano existe un ángel reprimido ("*No one will be able to make us believe that man is a sublimated animal once we can show that within him there is a repressed angel*" 65), afirmación un tanto atrevida que, sin duda, le hubiera parecido problemática (incluso ridícula) a Sartre.

Jung reduce la religión a un arquetipo. Frankl sostiene que los arquetipos de dioses son históricamente idénticos, y afirma que hombres de distintas épocas y distintos lugares han llegado al mismo arquetipo de Dios. Esta afirmación también resulta un tanto problemática, puesto que el hombre ha creado a lo largo de la Historia un sinnúmero de dioses diferentes. En pleno siglo XXI siguen existiendo nada más y nada menos que 10.000 religiones, "el doble de las lenguas que se hablan en el mundo" (Sádaba, "Por qué interesa a un agnóstico la filosofía de la religión" 297). La *religión* suele reducirse de una manera simplista a cinco religiones principales (judaísmo, cristianismo, islam, hinduismo y budismo) y Dios queda por lo general reducido a tres dioses (los dioses de las tres principales religiones abrahámicas).

La gran diferencia entre Freud, Jung y Frankl radica en que para Freud y Jung lo inconsciente es siempre instintivo y determina a la persona, y, para Frankl, lo inconsciente religioso y espiritual es un *decidir ser inconsciente*, un factor existencial y no instintivo, y no determina jamás a la persona: "*the*

religious unconscious, or for that matter the spiritual unconscious, is a deciding being-unconscious rather than a being driven by the unconscious" (*Man's Search for Ultimate Meaning* 65). Frankl sostiene que la religión no puede emerger de un inconsciente colectivo, puesto que la religión es, junto al amor, lo más personal e íntimo del ser humano. La religión solamente puede ser existencial, nunca instintiva⁶⁰.

Frankl define la religiosidad inconsciente como un tender inconscientemente hacia Dios. Existe un inconsciente instintivo (el inconsciente que explotó Freud) y un inconsciente espiritual y religioso. El ser humano no solamente reprime la libido, sino que también reprime el propio inconsciente religioso: el hombre que se limita a considerar real solamente lo que es tangible y visible, negando así la existencia Dios, reprime sus sentimientos religiosos. Para Marcel, Dios es el ser invisible y trascendente que se halla aquí y en todas partes⁶¹.

La existencia humana es una existencia espiritual. Frankl sostiene (y este es un punto muy importante) que él usa el término *espiritual* sin una connotación necesariamente religiosa. Lo espiritual no está necesariamente ligado a la religión: "*Spiritual' is used here ... just to indicate that we are dealing with a specifically human phenomenon ... In other words, the spiritual is what is human in man*" (*Man's Search for Ultimate Meaning* 28). En "The

⁶⁰ "...religiousness stands with its deciding-ness –and falls with its drivenness. In a word, religiousness is either existential or not at all" (Frankl, *Man's Search for Ultimate Meaning* p. 71).

⁶¹ "...il est parmi ceux qui vainement s'efforcent de le cerner et de s'emparer de lui, mais en même temps il est au-delà" (Marcel, *Tu ne mourras pas* 29).

Unconscious in Religiosity, Spirituality and Morality", Pacciolla aclara que en el contexto de una espiritualidad inconsciente existe también una religiosidad inconsciente (82).

Frankl sostiene que la relación inconsciente del hombre con Dios es profundamente personal. El auténtico sentimiento religioso es puramente personal. La intimidad que comparten dos personas amadas tiene la misma fuerza que la intimidad religiosa⁶².

En *Synchronisation in Binkerwald*, Frankl hace una analogía que resulta un tanto problemática para el hombre ateo. Frankl sitúa al hombre en un escenario; este escenario sería el escenario de la vida. En el escenario hay unos focos cegadores que alumbran al hombre e impiden que el hombre vea al público: el público sería Dios, y el hombre cegado por los focos sería el hombre que no cree en Dios. Frankl llama así al hombre ateo *aparentemente* irreligioso.

Frankl define la religión como una expresión de la búsqueda del hombre por el sentido último. Esta búsqueda por el sentido último es un fenómeno humano universal y no abraza necesariamente una deidad, aunque, honestamente, es muy difícil concebir un sentido último y una dimensión suprahumana sin Dios: *"Although Frankl stresses the importance of the separation between Logotherapy and theology/religion, he draws a*

⁶² "Authentic religiosity is characterized by an absolute lack of institutionalization and by an absolute personalization either in its conscious or unconscious dimension, as well as by intimacy: The quality of intimacy so characteristic of love is no less characteristic of religion" (Pacciolla 84).

connection between a repressed or unconscious religiousness and neurotic symptoms" (Reitinger 352). Esta línea tan frágil entre logoterapia y religión es bastante problemática: *"This mix of religion and psychotherapy was sharply criticized from different sides, especially from humanistic and existential therapists"* (353).

Frankl sostiene que el concepto de religión como búsqueda del hombre por el sentido último abarca mucho más que el concepto de Dios promulgado por las religiones monoteístas. El dios monoteísta se preocupa por coleccionar creyentes, pero la fe, la esperanza y el amor no pueden obligarse, sostiene Frankl. Al igual que es imposible y absurdo obligar a alguien a reírse, también es imposible y absurdo obligar a alguien a creer en Dios: *"I cannot 'will' to believe, I cannot 'will' to hope, I cannot 'will' to love -and least of all can I 'will' to will"* (*Man's Search for Ultimate Meaning* p. 17).

En el Prefacio a la tercera edición (1989) de *The Doctor and the Soul*, Frankl confiesa que no le gusta el título de la edición americana, puesto que los términos en inglés de "alma" y "espíritu" ("*soul*" y "*spirit*") tienen connotaciones religiosas, a diferencia de los correspondientes términos en alemán, "*Seele*" y "*Geist*". Frankl intenta marcar una línea de separación entre psiquiatría y religión (aunque no siempre lo consigue) y, aunque afirme que la logoterapia considera la religión como un ingrediente importante de la existencia humana, aclara que la logoterapia es aplicable a todos los pacientes, no solamente a los creyentes.

Batthyány, en la Introducción de *Gottsuche und Sinnfrage*, apunta que cuando Frankl escribe en sus obras sobre Dios y religión suele hacerlo de manera reservada, y denuncia que críticos y teólogos hayan exagerado la preocupación de la logoterapia por la religión, puesto que estas exageraciones no son útiles ni a la teología ni a la psicología⁶³. La logoterapia fue pionera en considerar la religión como un fenómeno humano no patológico. Freud consideraba la religión como el resultado de conflictos no superados del complejo de Edipo, Pavlov como una búsqueda instintiva de protección, y Malinowski como un ansia de inmortalidad por miedo a la muerte (Batthyány, "Gottsuche und Sinnfrage. Über dieses Buch"). Frankl concibe la religión como la expresión de la búsqueda por el sentido último.

En la Tercera Parte de *Ich und Du*, Buber sostiene que cada *Du* es una parte del eterno *Du*. Buber afirma que, desde siempre, la palabra Dios ha sido demasiado usada; y precisamente por ello es "*das beladenste aller Menschenworte*" (71). La palabra Dios es también "*das unvergänglichste und unumgänglichste*". Y aquel que cree no creer en Dios, cuando se dirige al más íntimo *Du* (el *Du* de su vida), le habla a Dios. Frankl asevera que la religión es profundamente personal: cada persona debe encontrar sus propias palabras para definir su religión y cada ser humano está a solas con *su propio Dios*.

La tesis frankleana de un dios inconsciente es problemática para el hombre no creyente. Frankl apunta que él propone giros copernicanos. Pero

⁶³ "*Frankls Logotherapie endet streng genommen dort, wo die Theologie beginnt*" (Batthyány, "Gottsuche und Sinnfrage. Über dieses Buch", en Frankl y Lapide 40).

un giro copernicano a su teoría del dios inconsciente podría ser que el hombre religioso siempre duda, en el fondo, de su dios; así pues, en lugar de ser un hombre religioso, es un ateo inconsciente. Muguerza cuenta que un día le preguntaron si él no era más bien un cristiano anónimo, a lo que respondió: "No soy un cristiano anónimo, sino un no-cristiano con nombre y apellidos" (Muguerza y Estrada 11). No obstante, hay que olvidar que Frankl considera la religión como espiritualidad y como la búsqueda por el sentido último; así pues, todo hombre que se pregunte por el sentido último de su existencia y el sentido del universo sería religioso, según Frankl. Fraijó apunta que Savater es un ateo confeso que "reclama para sí la condición de 'religioso' en un sentido cósmico, estético, metafísico" (*Dios, el mal y otros ensayos* 34).

11. La dimensión suprahumana

Frankl se pregunta si acaso no es posible que exista otro mundo más allá del mundo humano. Así como el animal no puede entender el mundo humano, así el hombre no puede entender el *Über-Welt*. El mundo que se halla más allá de este mundo tal vez pueda vislumbrarse a través de la religión o la fe, apunta Frankl en *Ärztliche Seelsorge*: "*Genausowenig, wie ein Tier aus seiner Umwelt heraus die sie übergreifende Welt des Menschen je verstehen kann, genausowenig könnte der Mensch die Über-Welt je erfassen, es sei denn in einem ahnenden Hinauslangen – im Glauben*" (73). El mundo animal y el mundo humano se hallan en diferentes planos. Frankl añade una cuarta dimensión a las tres dimensiones del hombre: la dimensión suprahumana. La dimensión humana espiritual y la dimensión suprahumana o divina se hallan en planos distintos.

La dimensión suprahumana está fuera del alcance científico. Frankl reconoce que para el psiquiatra la cuestión del sentido último es delicada, ya que, tarde o temprano, se sentirá avergonzado con preguntas que no puede responder; pero también la realidad del universo es un misterio que el hombre tampoco puede resolver, sostiene Frankl.

La diferencia entre la dimensión humana espiritual y la dimensión suprahumana o divina es un problema que no puede ser solucionado, pero, al menos, podemos entender por qué no puede ser solucionado. Esta diferencia entre la dimensión humana espiritual y la dimensión suprahumana o divina es comparable a la diferencia ontológica heideggeriana. Dios no es una cosa

entre otras cosas, sino el ser último, apunta Frankl. Frankl narra la anécdota de un niño que dijo que cuando fuera grande sería o trapequista de circo o Dios. Esta respuesta nos resulta graciosa porque el niño pone al trapequista y a Dios en el mismo plano, y eso es imposible.

Frankl confiesa que él no puede afirmar con certeza que exista un sentido último, pero decide creer en él y vivir como si ese sentido último existiera. Ese sentido último está impregnado de connotaciones religiosas, aunque Frankl se esfuerce (de una manera poco convincente) para que el sentido último llegue al hombre irreligioso también. Frankl era un hombre muy religioso, a pesar de ser psiquiatra, filósofo y psicoterapeuta, y a pesar de haber perdido a su primera mujer, a sus padres y a su hermano en el Holocausto (en Theresienstadt, Auschwitz y Bergen-Belsen). Lukas lo define como "*ein tief gläubiger Mensch*" (Frankl und Gott 12). El sentido del todo se halla en la cuarta dimensión, una dimensión más allá del hombre (en todo caso, para poder encontrar a Dios es imprescindible primero encontrar al hombre, afirma Frankl en su diálogo con Lapide⁶⁴).

Sócrates dijo que solo sabía que no sabía nada. Frankl afirma que las diferentes dimensiones nos dan una respuesta a por qué no podemos saberlo todo y añade que lo que se muestra imposible en una dimensión es posible que sea posible en otra dimensión más elevada. Jaspers apunta que las

⁶⁴ "*Sie wissen nicht einmal, wo der Mensch ist, geschweige, wo Gott ist*" (Frankl y Lapide 95).

preguntas de la filosofía son más importantes que las respuestas⁶⁵. En *The Will to Meaning*, Frankl se contenta con entender por qué no podemos entenderlo todo.

El concepto de eternidad está estrechamente ligado a la dimensión suprahumana. La eternidad no es un *tiempo* que se halla después de *nuestro tiempo*, sino que es un *tiempo* que se halla en una dimensión distinta a la nuestra. La eternidad es el suprat tiempo. Como bien apunta Fabry en *The Pursuit of Meaning*, este suprat tiempo se halla en la dimensión suprahumana. El hombre puede entender el tiempo limitado, pero no la eternidad. Algo parecido al tiempo ocurre con el espacio: lo infinito no empieza donde acaba lo finito. El hombre puede entender el espacio, pero no lo infinito (lo infinito, al igual que la eternidad, se encuentra en otra dimensión). Tanto la eternidad como lo infinito son incomprensibles para el ser humano. Y, si Dios existe, apunta Frankl, es infinito; y, por lo tanto, incomprensible⁶⁶.

Frankl sostiene que el hombre no puede hablar de Dios. Si el hombre hablara de Dios lo transformaría en una cosa. Pero el hombre puede *hablarle* a Dios. Y ¿qué es hablarle a Dios? Rezar.

Frankl es el pensador de la búsqueda de sentidos: no solamente apuesta por un sentido *en la tierra*, sino que también apuesta por un sentido

⁶⁵ "Philosophie heißt: auf dem Wege sein. Ihre Fragen sind wesentlicher als ihre Antworten, und jede Antwort wird zur neuen Frage" (Jaspers, Einführung in die Philosophie 13).

⁶⁶ "If you probe the depth of the sea, you send off sound waves and wait for the echo from the bottom of the sea. If God exists, however, he is infinite, and you wait for an echo in vain. The fact that no answer comes back to you is proof that your call has reached the addressee, the infinite" (Frankl, *The Will to Meaning* 154).

en el cielo. El sentido último es el sentido del todo, del universo o, también, afirma Frankl, de la vida de cada uno como un todo. El sentido último es, en todo caso, un sentido *a largo plazo*. Frankl hace una analogía: el sentido que le otorgamos a cada situación sería una toma de la película, y el sentido de nuestra vida y el sentido último serían la película entera. Si las tomas tienen sentido, la película tendrá sentido. De todas maneras, recalca Frankl, el sentido último (el sentido del todo, del universo) es incomprendible intelectualmente. Las capacidades intelectuales del hombre son limitadas para comprender el sentido último.

Las cuatro dimensiones no se contradicen nunca y son siempre inclusivas. El hombre increyente tiene como referencia final su conciencia, afirma Frankl. El hombre creyente tiene como referencia final a Dios. El mundo divino incluye el mundo secular, puesto que la dimensión suprahumana incluye la dimensión humana o espiritual. No hay, pues, una contradicción en cuanto a la verdad de la dimensión humana y la dimensión suprahumana.

Pero ¿no es acaso posible concebir otro mundo más allá del mundo humano sin necesidad de recurrir a la religión? Las teorías de las cuerdas (*string theories*) afirman que existen 10, 11 ó 26 dimensiones (Bosonic *string theory*) y sostienen que no vemos las dimensiones restantes porque estas dimensiones no son como las dimensiones que conocemos sino que se

hallan en un espacio extremadamente diminuto⁶⁷. Basadas en modelos puramente matemáticos, las teorías de las cuerdas aspiran a convertirse en *the theory of everything*⁶⁸. Las teorías de las cuerdas, la mecánica cuántica y la inflación cósmica vislumbran la posibilidad de un multiverso (universos pequeños, grandes, infinitos, efímeros, eternos, universos burbuja) sin necesidad de ningún dios⁶⁹.

La respuesta al origen y fin del universo, a la creación del tiempo y de otros universos es, a mi juicio, inalcanzable. La propuesta de la *Steady-State theory*, por ejemplo, puede resultar audaz, pero su originalidad no es menos escandalosa que la teoría del Big Bang. Pensar que el tiempo no existía antes del Big Bang resulta incómodo y la respuesta a qué había antes del Big Bang también es problemática. Personalmente, en cuestiones de tal magnitud, me acerco más al escepticismo de Hume que a las teorías científicas y, desde luego, a la arrogancia de las religiones monoteístas (que pretenden poseer todas las respuestas). Frente al Big Bang o a las teorías de las cuerdas, la dimensión suprahumana defendida por Frankl puede presentarse para muchos como una respuesta válida, aunque yo no la comparto.

⁶⁷ "In string theories, the basic objects are not point particles but things that have length but no other dimension, like an infinitely thin piece of string (...) String theories, however, have a bigger problem: they seem to be consistent only if space-time has either ten or twenty-six dimensions, instead of the usual four!" (Hawking y Mlodinow 125, 128).

⁶⁸ "String theory is an ultimate theory of nature that aims to unify all forces and all particles in a mathematical framework that incorporates quantum mechanics and general relativity" (Impey 278).

⁶⁹ "According to Martin Rees, the string theory landscape provides a basis for prodigious, and perhaps infinite, ensemble of universes called the multiverse (...) The landscape might be populated by different regions of space, as in Stanford physicist Andrei Linde's chaotic inflation theory, where space-time bubbles appear and disappear endlessly. Or they might be different eras of time in a single big bang. Or they might be bubbles of space-time that form within bubbles, in a progression without end" (Impey 279).

Sartre afirma que el hombre debe sostenerse en una existencia contingente y vacía de sentido. Frankl afirma que la vida tiene sentido incondicionalmente, aunque este sentido sea imposible de entender racionalmente: "*Logos is deeper than logic*" ("*Logotherapy in a Nutshell*" 118). El hombre debe aceptar su incapacidad intelectual para entender el sentido último de la vida: el sentido último solamente puede entenderse existencialmente.

Aunque Frankl apueste por una dimensión suprahumana donde incluso el sufrimiento de las víctimas *tiene que tener* algún sentido, no hay que olvidar que la logoterapia no es una terapia puramente religiosa, sino una psicoterapia secular que toma en cuenta la religión como fenómeno humano. Tanto el hombre ateo como el hombre agnóstico son hombres espirituales; si no fueran espirituales, no serían hombres. Lo espiritual es lo que hace al hombre humano y lo que hace al hombre meditar sobre el sentido del aquí y del ahora, el sentido de la vida y el sentido último. Algunos hombres viven esta espiritualidad en la religión, y otros viven esta espiritualidad en el amor, el arte, la naturaleza o la filosofía, sin dogmas ni dioses. La dignidad del hombre reside en su espiritualidad. Y todos los hombres, sin excepción, son espirituales. Freud sostuvo que era sabido que la humanidad poseía un espíritu, y que fue él quien mostró a la humanidad que esta también poseía un instinto. Después de la Segunda Guerra Mundial, Frankl afirmó que, tras tanta atrocidad, había quedado claro y probado que el hombre posee

instintos; lo que urgía era recordar que el hombre, además de instintos, posee un espíritu.

12. La búsqueda por el sentido último

Si perseguimos la búsqueda de sentido del aquí y del ahora, tal vez podamos vislumbrar el sentido de nuestra vida. Y si vislumbramos el sentido de nuestra vida, tal vez nos acerquemos al sentido último (aunque este sentido último no lo podamos conocer intelectualmente, sino solamente a través de la fe o a través de la decisión). Dios puede hallarse en la dimensión suprahumana o ser el coordinador del sistema de dimensiones, apunta Frankl.

Fabry recuerda que Freud consideraba al hombre religioso un neurótico; Jung no veía en la religión una neurosis, sino un posible camino para curarse; Maslow consideraba enfermo al hombre que no se hacía preguntas sobre la religión; y Frankl ve en la religión una expresión de búsqueda por el sentido último. Y la fe es una confianza en el sentido último (esta confianza es incondicional o no es fe). Frankl compara la fe genuina al amor; la religión debe ser íntima y personal: "*Genuine religiousness, for the sake of his own genuineness, hides from the public*" (*Man's Search for Ultimate Meaning* 53).

Según Frankl, el hombre, en su sufrimiento, siempre está con *alguien* que le observa: alguien vivo o muerto, un hombre o un dios. Ese *alguien* espera que suframos con orgullo y que muramos con dignidad. Frankl confiesa que, después de haber podido aliviar el sufrimiento de su padre en Theresienstadt inyectándole morfina, tuvo la sensación de que no estaba solo. Frankl había sido deportado junto a sus padres y su mujer Tilly a

Theresienstadt el 25 de septiembre de 1942⁷⁰. Su padre murió en Theresienstadt al cabo de seis meses. Frankl sintió entonces que su vida tenía sentido puesto que pudo ayudar a su padre a sufrir menos. En medio del horror, el hambre y el miedo, Frankl encontró fuerzas al sentir que tenía a *alguien* arriba en el cielo. Ese *alguien* era su dios. Frankl confiesa que tal vez esta sensación era infantil, pero, infantil o no, sentirse acompañado y protegido le ayudó a seguir adelante.

Frankl afirma que el hombre irreligioso escucha lo que le dice la vida, y que el hombre religioso escucha no solamente lo que le dice la vida, sino también a aquel que habla. Frankl sostiene que el oído del hombre religioso es más fino que el oído del hombre no religioso. Pero el sentido último es para todos, no solamente para el hombre religioso. El ateo niega a Dios, pero no niega necesariamente un sentido último⁷¹. El sentido último o suprasentido no está reservado solamente al hombre religioso. El sentido último puede bien ser Dios o bien la vida, la naturaleza, el arte o el universo. Cada sentido está fuertemente conectado a unos valores (Maslow llegó a la conclusión de que todas las personas creían en algún tipo de trascendencia, aunque algunas reprimían este sentimiento).

⁷⁰ Theresienstadt fue un campo de concentración y gueto situado en la actual República Checa, donde se deportó a miles de judíos intelectuales, artistas, músicos y científicos, y prisioneros políticos. Los alemanes usaron Theresienstadt como propaganda: supuestamente los prisioneros tenían un trato menos cruel que en los demás campos, pero en realidad Theresienstadt era un campo que hacía de puente hacia los campos de exterminio de Treblinka y Auschwitz. Por Theresienstadt pasaron más de 150.000 personas (entre ellos cerca de 15.000 niños): 33.000 murieron en Theresienstadt y más de 88.000 fueron deportadas a otros campos y gaseadas en Treblinka y Auschwitz. De los 150.000 deportados a Theresienstadt solamente sobrevivieron 17.247 (de entre ellos, 1.566 niños). 132.753 hombres, mujeres y niños perecieron.

⁷¹ "What most atheists reject is not a suprahuman dimension but a traditional concept of God" (Fabry, *The Pursuit of Meaning* 146).

El hombre irreligioso es responsable ante su conciencia: responde a su conciencia y se detiene en la conciencia. Su sentido último es su conciencia. La conciencia nos dice para qué somos responsables, pero, según Frankl, no nos dice ante qué somos responsables. Esta afirmación resulta un tanto problemática. ¿No es acaso el hombre que vive sin Dios responsable ante el hombre, ante los valores de los derechos humanos, ante la humanidad? Según Sartre, con cada elección me elijo a mí mismo y también al ideal de hombre: escoger algo significa otorgarle un valor moral, puesto que la elección es llevada a cabo desde la responsabilidad. Según Frankl, el hombre irreligioso es responsable solamente con su conciencia: se detiene en su conciencia y no va más allá de su conciencia; se detiene, pues, antes de tiempo –así es como el hombre religioso ve al hombre irreligioso, (*Man's Search for Ultimate Meaning* 62). El hombre religioso da un paso más adelante y va más allá de la conciencia, afirma Frankl. Freud, Russell y Sartre sin duda sostendrían que el hombre religioso no da un paso adelante, sino un paso atrás. Frankl declara que cuanto más religioso es un hombre, más respeto tendrá con el hombre que decide no ir más allá. Según Frankl, el hombre irreligioso no quiere ir más allá porque desea tener los pies puestos en la tierra. No obstante, Frankl admite que hay gente atea y agnóstica que acepta el concepto de trascendencia, aunque esta trascendencia no tenga nada que ver con Dios. Frankl nunca impone su visión como hombre religioso, puesto que considera válida todas las posturas.

El sentido último en un sentido estrictamente no religioso también puede entenderse en lo que dejamos después de morir, en las huellas que

dejamos en el mundo y en las personas que nos han querido. Si hemos sufrido y muerto con valentía y dignidad, esa dignidad *queda* para siempre en el mundo. De nosotros depende qué huellas queramos dejar, apunta Frankl. El sentido último también nos hace recordar que no siempre es posible encontrar el sentido de la vida como un todo. Como bien apunta Fabry, buscar *la* respuesta al sentido último nos traerá frustración, pero buscar *una* respuesta nos acercará a la felicidad. La respuesta última se halla en la dimensión suprahumana, a la cual es imposible acceder; por ello debemos contentarnos con encontrar respuestas aquí y ahora, respuestas a cada situación concreta que vivimos, respuestas que podamos comprender. Entender el sentido último es imposible, pero podemos elegir creer en él.

El mundo humano incluye el mundo animal. El hombre ve el mundo animal, pero el animal no puede realmente ver el mundo humano. Frankl compara las dimensiones animal y humana con las dimensiones humana y divina. El animal que es torturado para investigaciones médicas no puede encontrarle un sentido a su sufrimiento. De la misma manera, el hombre que ha sido masacrado tampoco puede encontrarle un sentido a su sufrimiento porque en su dimensión, que es la humana, ese horrible sufrimiento no tiene sentido alguno. Solamente en una dimensión más elevada puede tal horror tener sentido. El personaje de Kant en *Synchronisation in Birkenwald* asevera que todo tiene un sentido, y que este sentido va más allá de lo aparente (el sentido último existe aunque al individuo le sea imposible conocerlo).

La tesis frankleana de un sentido último y de una dimensión suprahumana es tal vez más esperanzadora, pero la tesis de Sartre de un mundo contingente y una vida sin sentido, con angustia y sin Dios, es, en mi opinión, aunque más cruda, mucho más real. En el 2010 le preguntaron a Woody Allen cuál era su visión sobre el sentido de la vida, y él contestó: "*I have a very grim pessimistic view of it. I always had. Since I was a little boy. It hasn't gotten worse with age or anything. I do feel that it's a grim, painful, nightmarish, meaningless experience, and that the only way you can be happy is if you tell yourself some lies and deceive yourself (...) One must have one's illusions to live. If you look at life too honestly life does become unbearable because it is a pretty grim enterprise*"⁷². Comparto la visión de Woody Allen: que la vida no tenga sentido alguno no significa que tengamos que quedarnos sentados todo el día sin hacer nada o que nos peguemos un tiro sin más; no. Precisamente porque la vida no tiene sentido alguno, somos nosotros quienes tenemos que darle a nuestra existencia un sentido, para, al menos tener la ilusión, de que nuestra vida no es ni contingente ni absurda (aunque lo sea). Como la vida y la muerte no tienen, en sí mismas, sentido alguno, hay que hacer lo posible para crear, amar y trascender el absurdo y el vacío, para no sucumbir a la desesperación. Woody Allen siempre ha dicho que a él la idea de la muerte le aterroriza y le incomoda: "*It's not that I'm afraid to die, I just don't want to be there when it happens*" (*Death* 106). Su refugio contra la angustia es el arte (en cuanto acaba de editar una película, empieza enseguida otra porque prefiere estar preocupado en cosas

⁷² Allen, Conferencia de prensa *You Will Meet A Tall Dark Stranger*, Cannes, mayo de 2010 (Parte 1).

superficiales como sus películas que en cosas tremendas como la vejez o la muerte).

No somos nada. Vivimos en un universo frío y hostil, al cual poco le importa nuestra existencia. Hume ya dijo que la vida del hombre no tiene más importancia para el universo que la vida de la ostra. Pero precisamente porque al universo poco le importa nuestra existencia, somos nosotros los que debemos estar muy preocupados por ella. La búsqueda por un sentido se presenta, pues, como afirma Frankl, como la pregunta esencial. El ateo y el agnóstico hablan del universo. El hombre religioso habla de Dios. ¿Le importamos nosotros a Dios? El Holocausto es una prueba de que la importancia del hombre, la mujer y el niño para Dios (si es que Dios existe) es igual de grande que la importancia de la ostra. ¿Dios se preocupa por la ostra? En absoluto. ¿Dios se preocupa por el hombre? Auschwitz parece darnos la respuesta.

13. La religión no es una neurosis

Frankl está convencido de que el hombre es más religioso de lo que cree, y se rebela contra la idea freudiana de que la religión es una neurosis⁷³. Freud consideró la religión como sentimiento de culpabilidad (*Totem und Tabu*), como delirio colectivo (*Massenpsychologie und Ich-Analyse*), como una idea delirante (*Die Zukunft einer Illusion*), como neurosis colectiva (*Das Unbehagen in der Kultur*) y como regresión e infantilismo (*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*).

Freud sostiene que la necesidad de la protección paterna se torna en una necesidad de Dios y que la deseada inmortalidad se inventa para que el hombre crea que dispone de un tiempo ilimitado para satisfacer sus deseos. Los dogmas religiosos son contrarios a todo lo que el hombre ha aprendido y descubierto a través de la Historia y pueden compararse a las ideas delirantes de pacientes enfermos, sostiene Freud⁷⁴. En *Das Unbehagen in der Kultur*, Freud compara la religión al delirio colectivo ("Als sochen Massenwahn müssen wir auch die Religionen der Menschheit kennzeichnen" 27), y añade que lo más grave de este delirio colectivo es que ninguna de las personas que delira es capaz de reconocer que delira. En *Psychoanalysis & Religion*, Fromm apunta que Freud compara la religión a las neurosis

⁷³ "To consider religion a general obsessional neurosis of humanity is already old-fashioned", "Introduction" (Frankl, Charla en la *Royal Society of Medicine*, Londres, 15 de junio de 1954, en *The Doctor and the Soul* xxvi).

⁷⁴ "Sie sind sämtlich Illusionen, unbeweisbar, niemand darf gezwungen werden, sie für wahr zu halten, an sie zu glauben. Einige von ihnen sind so unwahrscheinlich, so sehr im Widerspruch zu allem, was wir mühselig über die Realität der Welt erfahren haben, daß man sie –mit entsprechender Berücksichtigung der psychologischen Unterschiede– den Wahnideen vergleichen kann" (Freud, *Die Zukunft einer Illusion* 134).

Tesis doctoral. Filosofía. UNED. Antonia Tejada Barros

obsesivas que padecen los niños. Pero Frankl no ridiculiza la religión como lo hace Freud, sino que la valora como sentimiento humano que es. La logoterapia y el análisis existencial se basan en la búsqueda por un sentido; y ese sentido es necesario tanto al hombre religioso como al hombre irreligioso; no obstante, Frankl sostiene dos veces en toda su obra que la religión reside en el corazón de la logoterapia (Lukas, *Frankl und Gott*). La religión no es una neurosis, sino que puede otorgar esperanza y fuerza en los momentos más difíciles; y solamente en la dimensión divina puede, tal vez, tener algún sentido el sufrimiento de las víctimas.

En "Religión y Ética", Gómez Caffarena sostiene que, antes de hablar de *religión*, cabe hablar de *religiones*. Las religiones "son hechos históricos y sociales" (228) y solo desde ellas se desprende la noción de religión o, mejor dicho, de religiosidad. En *Einführung in die Philosophie*, Jaspers sostiene que el hombre busca la salvación para huir del fracaso, la desesperación y la incertidumbre. Filosofar es también una manera de superar el mundo, algo parecido a la salvación. Jaspers apuesta por una fe filosófica y por una filosofía guiada por una fe originaria. Probar tanto la existencia de Dios como su inexistencia es totalmente imposible, puesto que si fuera posible, Dios no sería Dios, sino un mero objeto en el mundo⁷⁵.

El concepto frankleano de religión como búsqueda del hombre por el sentido último es mucho más personal que el Dios de las religiones monoteístas. Frankl compara la fe genuina al amor: la religión debe ser íntima

⁷⁵ "Die Beweise und ihre Widerlegungen zeigen nur: ein bewiesener Gott ist kein Gott, sondern wäre bloß eine Sache in der Welt" (Jaspers, *Einführung in die Philosophie* 34).

y personal, no pública ni universal. El dios personal que nos escucha en silencio cuando rezamos es un dios moldeado por la esperanza, la fe y el amor. Rosenzweig había afirmado que la oración es la anticipación de la redención, y solo en la redención Dios deviene "*the One and All*" (Scholem 37). Frankl sostiene que el hombre se cuestiona el sentido de su existencia y la pregunta por el sentido de la vida es la pregunta más humana que existe. La búsqueda por el sentido de la existencia solo puede ser una búsqueda interior; que Dios nos acompañe o no en nuestra búsqueda por el sentido, en nuestros más íntimos soliloquios, es una cuestión de pura creencia, de pura fe, y no contradice nuestra libertad.

La logoterapia apuesta por una espiritualidad inconsciente y una religiosidad inconsciente. Frankl sostiene que el hombre tiende *inconscientemente* hacia Dios, aunque no elabora demasiado este punto. Este punto sería sin duda refutado por Sartre. Freud y Jung sostienen que el inconsciente es instintivo y nos determina profundamente. Frankl, en cambio, sostiene que tanto la espiritualidad como la religiosidad son inconscientes pero no nos determinan (este *decidir ser inconsciente* no es instintivo y es un factor existencial). Frankl apunta que el hombre irreligioso escucha lo que le dice la vida, y el hombre religioso escucha no solamente lo que le dice la vida, sino también a aquel que habla, y su oído es más fino que el oído del hombre no religioso, punto que Sartre sin duda no compartiría. Al contrario de Freud, la logoterapia considera la religión como un fenómeno humano no patológico que se merece un lugar central en la logoterapia. La religión tiene un efecto psicoterapéutico y puede ser muy beneficiosa para el paciente.

Frankl aconseja separar el mundo psicoterapéutico del mundo religioso. Psicoterapia y religión son cosas distintas: "*just as the dignity of man is based on his freedom –to the extent that he may even say no to God– so the dignity of a science is based on that unconditional freedom that guarantees its independent research for truth* (Frankl, *Man's Search for Ultimate Meaning* 81). Una psicoterapia que se transforma en teología no es ni psicoterapia ni teología.

Marcel se consideró un filósofo que se dirigía tanto a creyentes como a increyentes. La logoterapia no se preocupa por lo que busca la religión, sino por lo que busca el hombre creyente y el hombre increyente. Tillich afirma que ser religioso es preguntarse por el sentido de la existencia. Así pues, existe una religiosidad en cada ser humano. Y esta religiosidad como ayuda, esperanza y sentido es la religiosidad que defiende Frankl.

Arad apunta en *Belzec, Sobibor, Treblinka*, que en Sobibór algunos jóvenes judíos no religiosos, al ver que iban a morir, empezaron a recitar el Kaddish junto con los *hasidim*. Algunas víctimas pensaban que el exterminio era un castigo de Dios por sus pecados, y se confesaban, oraban, gritaban y lloraban. Pero estas posturas extremas (de conversión, culpa o rechazo) fueron la excepción: "*Most of the believers among the prisoners accepted ... the mass extermination that was perpetrated in front of their eyes ... as something beyond their grasp, and expressed neither justification nor protest*" (216). En *Yom Kippur* de 1943 (9–10 de octubre), algunos prisioneros de Sobibór oraron y se desearon un feliz año, cosa que hasta puede parecer

grotesca dado el horror que estaban viviendo; pero la fe incondicional daba a muchas víctimas fuerzas para aguantar el horror, o para morir con esperanza.

A los SS de los campos de exterminio les encantaba ridiculizar el sentimiento religioso de los hombres y mujeres judíos, y hacían bromas realmente macabras: "*This cynical attitude of the Germans to the Jewish faith was evident in the fact that they hung a Torah curtain at the entrance of the gas chambers in Treblinka and above it inscribed: «This is the gate of the Lord, the righteous will pass through it»*" (Arad 218).

14. La fe incondicional

Frankl tuvo una educación religiosa. Los viernes por la noche, *Erev Shabat* (ערב שבת), su hermano Walter y él debían leer una oración en hebreo; si la leían mal, no había castigo; si la leían bien, su padre les daba 10 heller⁷⁶. Frankl cuenta en *Was nicht in meinen Büchern steht* que cuando llegaron a la estación de Bauschowitz y se iban acercando a Theresienstadt (que estaba a 2 km de la estación), su padre les decía tranquilamente a los hombres y mujeres que chillaban de pánico que se alegraran porque Dios les ayudaría: "*Immer nur heiter, Gott hilft schon weiter*" (5).

A menudo me pregunto si la fe incondicional de Frankl no fue acaso un producto de la educación que recibió de pequeño. En *A Treatise of Human Nature*, Hume afirma que es muy difícil escapar de aquello que nos ha sido inculcado en la infancia⁷⁷. En *Why I am not a Christian*, Russell sostiene que la religión no es un producto existencial, sino un producto puramente cultural y educacional. Por otro lado, las conversiones religiosas también existen, aunque son muy minoritarias en comparación con la gente que profesa una religión y ha sido educada en esa misma religión. En *Ärztliche Seelsorge*, Frankl considera las conversiones religiosas como revoluciones internas.

⁷⁶ En el Imperio austrohúngaro, el heller –llamado así en la parte austríaca– correspondía a 1/100 de la corona (*Krone*) austrohúngara.

⁷⁷ "*All those opinions and notions of things, to which we have been accustomed from our infancy, take such deep root, that 'tis impossible for us, by all the powers of reason and experience, to eradicate them*" (Hume, *A Treatise of Human Nature* Book I, Part III, Section IX, T 1.3.9.17, SBN 116).

Bulka apunta: *"Frankl, as one can sense, is a man of faith, imbued with an unconditional faith in God"* (330). La fe de Frankl se apoya en la apuesta por un ser último y un sentido último. El ser último es infinito. Y esperar una respuesta de un ser infinito es esperar una respuesta en vano. Para Berkovits, la fe es inquebrantable, incluso después de Auschwitz; para Frankl, o se cree en Dios incondicionalmente (a pesar de las 6 millones de víctimas judías, o no se cree en Dios: *"Frankl, like Berkowits, rejects the quantity argument. It is absurd to bargain with God"* (Bulka 332).

¿Qué es la fe para Frankl? La fe es creer. Creer, según Frankl, no es un *pensar al que hay que restarle un gran trozo de realidad*, sino un *pensar al que hay que añadirle algo*. ¿Qué es este algo? Este algo es la parte existencial del hombre. Así, pues, creer sería un *pensar al que se le añade la parte existencial del hombre*: *"In contrast to what people are prone to assume, namely, believing is not at all some sort of thinking minus the reality of that which is thought, believing is rather some sort of thinking plus something, namely, the existentiality of him or her who does the thinking"* (*Man's Search for Ultimate Meaning* 146).

Jaspers sostiene que la fe es intuir. No podemos saber con certeza que Dios existe, puesto que probar su existencia es imposible (Dios no es de este mundo): *"Der geglaubte Gott ist der ferne Gott, der verborgene Gott, der unerweibare Gott"* (*Einführung in die Philosophie* 40). Tener fe es osar afirmar que Dios existe. Buber sostiene: *"Ich weiß nichts vom Tod, aber ich weiß, daß Gott die Ewigkeit ist, und ich weiß dies noch, daß er mein Gott ist"* ("Nach

dem Tod" 236). Para Heschel, Dios es "*the certainty that there is a meaning beyond mystery*" (Kaufman 142). En *God in Search of Man*, Heschel apunta: "*Jewish faith consists of attachment to God, attachment to Torah, and attachment to Israel*" (425). Pertenecer al pueblo judío (un pueblo que ha sido masacrado a lo largo de la Historia) es un acto espiritual: "*The very survival of our people is a kiddush hashem. We live in spite of peril*" (424). La esencia del judaísmo se halla en la memoria colectiva del pueblo judío: "*We have faith in God and faith in Israel. Though some of its children have gone astray, Israel remains the mate of God*" (424). La fe de Heschel es incondicional, y ni las masacres ni las cámaras de gas pueden debilitarla.

En *Der Antichrist*, Nietzsche despreció la fe: "*'Glaube' heißt Nicht-wissen-wollen, was wahr ist*" (§ 52, 233). El *Übermensch* dice sí a la libertad más grande: la libertad de pensamiento. Dios es una prohibición, un no-pensar⁷⁸. La fe ¿mueve montañas? Nietzsche responde que la fe coloca montañas allí donde no las hay⁷⁹. En *Why I am not a Christian*, Russell afirma que cualquier religión que pretenda poseer la verdad descalifica a todas las demás. Jaspers sostiene que creer en un solo dios, acercarse a lo Uno, tiene más fuerza que creer en varios dioses, y resume la forma de relación con Dios, con la trascendencia, en rechazar toda imagen divina, creer en un solo dios e inclinarse a lo incomprensible. Para Marcel Dios es el "*Toi absolu*", "*le transcendant*" y el fundamento de todo encuentro subjetivo (Ifumba 7). Para Barth, "Dios es Dios. Y el camino para conocerle no pasa por la reflexión,

⁷⁸ "*Gott ist eine faustgrobe Antwort, eine Undelicatesse gegen uns Denker ... ein faustgrobes Verbot an uns: ihr sollt nicht denken!*" (Nietzsche, *Ecce homo* 279).

⁷⁹ "*Dass der Glaube unter Umständen selig macht, dass Seligkeit aus einer fixen Idee noch nicht eine wahre Idee macht, dass der Glaube keine Berge versetzt, wohl aber Berge hinsetzt, wo es keine gibt*" (Nietzsche, *Der Antichrist* § 51, 230).

sino por la obediencia" (Fraijó, *El futuro del cristianismo* 47). Después de tanta barbarie, Barth "juzgó que lo «necesario» cuando se contemplan tantos escombros civilizatorios era dejar a Dios ser Dios" (51–52).

Frankl dio con la definición de Dios a los quince años, después de una crisis existencial: "*God is the partner of your most intimate soliloquies*" (*The Unheard Cry for Meaning* 63 y *Man's Search for Ultimate Meaning* 151). Cuando hablamos con nosotros mismos, en soledad y de una manera sincera, aquel al cual nos dirigimos podemos llamarle Dios (y si Dios es el compañero de nuestros más íntimos soliloquios, podemos sentirnos acompañados por Dios en todo momento). Esta descripción de Dios, aunque no sea muy convincente, evita la separación entre los argumentos teístas y ateístas: la única diferencia entre el hombre creyente y el hombre increyente es que el hombre creyente afirma que su diálogo es con Dios, y el hombre increyente afirma que su diálogo es con él mismo (al fin y al cabo, si Dios existe, sostiene Frankl, no va a enfadarse con los no creyentes por haber confundido a Dios con sus propios monólogos internos). En este diálogo o monólogo, el ateo dirá que habla con su conciencia; el psicoanalista dirá que habla con el superyó (*Über-Ich*); y el hombre religioso dirá que habla con Dios.

La fe de Frankl es profundamente individual. Frankl critica las instituciones religiosas, interesadas en acumular creyentes en lugar de presentar un dios creíble y actuar en concordancia con lo promulgado. Forzar a la gente a creer en Dios, bajo amenaza de castigo eterno, es un sinsentido.

Sánchez Bernal define la religión como una experiencia profunda y plena, anti-idólatra, tolerante y gratuita que respeta la dignidad de la realidad y marca la vida del creyente: "La religión es una actitud global, una forma de estar en el mundo y de vivir la vida" (Religión y paz: Luces y sombras de una relación" 266). La auténtica experiencia religiosa "es una actitud radicalmente pacífica, ecológica, humana" (267).

Al igual que el lenguaje, la religión es un sistema de símbolos. Frankl compara las religiones a los idiomas: ningún idioma es superior a otro, y ningún idioma es *verdadero* o *falso*, sino que a través de cada idioma podemos acercarnos a la verdad desde un ángulo diferente; también es posible mentir en cada idioma. Frankl defiende una religión profundamente individual: "*I do not deem it probable that some sort of a religious Esperanto could ever serve as a substitute for the individual denominations*" (*Man's Search for Ultimate Meaning* 149). En "Más allá de la oración de petición", Torres Queiruga recalca que puede parecer grotesco que, en una guerra, cada bando le pida a Dios vencer. ¿Cómo solucionar esta paradoja? Torres Queiruga propone sustituir esa *petición* por la *oración*: "Entonces sí, dos personas verdaderamente religiosas –abandonemos ahora los personajes reales al misterio de su conciencia personal– pueden orar a (su) Dios desde el fondo del corazón" (101). Frankl afirma que la rigidez y el fanatismo de las instituciones de las religiones monoteístas se aleja enormemente del genuino sentimiento religioso. Mientras más débil es la fe, hay más intolerancia. Y

mientras más fuerte es la fe, más tolerancia⁸⁰.

La fe de Frankl es una fe incondicional. Frankl asevera que la verdad absoluta es intangible y sugiere optar por verdades relativas: poseer la verdad absoluta es imposible, pero rodear la verdad acercándonos a ella por diferentes ángulos (a veces incluso en direcciones opuestas) sí que es posible. Para Zubiri, en cambio, Dios es la "realidad absolutamente absoluta" (*El hombre y Dios* 165), "una y única" (166) y "de absoluta concreción" (167). Lápide propone substituir la palabra *verdad* por la palabra *probabilidad* (más humilde y menos peligrosa). La verdad es inaccesible. Lápide y Frankl prefieren hablar de *pequeñas* verdades o de aspectos, trozos o semillas de verdad en lugar de la verdad absoluta. Marcel se aleja de Lápide y Frankl al sostener que la verdad se encuentra a través de la fe; no obstante, confiesa que es una paradoja aceptar la verdad por la fe y, acto seguido, por la razón, pero afirma que toda filosofía cristiana acepta esta paradoja con gratitud y sin restricciones⁸¹. Para Zubiri, Dios es "lo que religa y fundamenta la existencia" ("En torno al problema de Dios" 230), y el "ateísmo no es posible sin un Dios" (238), afirmación que Sartre encontraría ridícula.

Aunque Tommaso d'Aquino "ha pasado a la historia de la filosofía y de la teología como el artífice de las «cinco vías» de acceso a Dios, parece ser

⁸⁰ "The more weakly one stands on the ground of his belief the more he clings with both hands to the dogma which separates it from other beliefs ... the more firmly one stands on the ground of his faith, the more he has both hands free to reach out to those of his fellow men who cannot share his belief. The first attitude entails fanaticism; the second, tolerance" (Frankl citado en Klingberg 320, 321).

⁸¹ "Un homme cherche la vérité par la raison seule, et il échoue; la vérité lui est offerte par la foi, il l'accepte; l'ayant acceptée, il la trouve satisfaisante pour la raison" (Marcel, *Tu ne mourras pas* 38).

que fue consciente de que se trataba de caminos pedregosos", apunta Fraijó (*El futuro del cristianismo* 71). Frankl sostiene, al igual que Job, que es imposible conocer la razón divina, y es crítico con Tommaso d'Aquino: "*God does not accept prescriptions, not even from St. Thomas Aquinas*" ("Dialogue on Religion: Comments of Dr. Frankl –Logotherapy and the Talmud" 210).

Para Buber, la fe es inquebrantable y terriblemente personal a la vez: todos tenemos acceso a Dios, pero cada uno de nosotros tenemos diferentes maneras de acercarnos a Dios. Sin Dios, sería imposible seguir adelante: "*everywhere man, if he wants to exist as man, must strive after a suprahuman model*" ("Judaism and Civilization" 192). Buber, admirador y seguidor (con interpretaciones personales) del hasidismo, cree firmemente en Dios pero apuesta por el hombre: su teología abraza fe incondicional y existencialismo, en un perpetuo diálogo⁸².

Para Otto y Eliade, el concepto de lo sagrado es fundamental y está unido a lo misterioso y a lo terrible. Lo santo es algo que aterra y estremece, que atrae y que fascina. La misión de Otto fue rescatar la categoría de lo santo más allá de la ética y la razón: lo santo es más que bueno, y este más es lo numinoso⁸³. Eliade se lamenta de que la sensibilidad religiosa del

⁸² "*The hasidic teaching is the consumation of Judaism. And this is its message to all: You yourself must begin. Existence will remain meaningless for you if you yourself do not penetrate into it with active love and if you do not in this way discover its meaning for yourself. Everything is waiting to be hallowed by you; it is waiting to be disclosed in its meaning and to be realized in it by you. For the sake of this beginning, God created the world*" (Buber, "The Silent Question" 212).

⁸³ "*Im Aufleuchten der Wahrheit in der Innerlichkeit erfährt der Mensch eine Art von Beglückung, vergleichbar derjenigen, die bei ästhetischer Apperzeption des Schönes, Reinen und Klaren erfahrbar ist. Von ihr als der Erfahrung der Allheit und Reinheit des Schauens weiß auch Otto zu berichten, wenn das Individuum einen Gegenstand numinos „apperzipiert“ und feststellt, daß sich das Heilige (als mysterium tremendum et fascinans) „zeigt“*" (Löhr 114).

hombre urbano se haya empobrecido. La experiencia religiosa del hombre urbano no está abierta al Cosmos sino que es una experiencia estrictamente privada. La muerte es un segundo parto, un alumbramiento espiritual a una vida superior. La obsesión de Eliade, diría Freud, fue lo sagrado⁸⁴. En su diálogo con Frankl, Lapidé cita a Buber, quien se quejaba del mal uso de la palabra Dios. Rahner, "uno de los pensadores que con más tenacidad han hablado de Dios como misterio" (Fraijó, *El futuro del cristianismo* 60), consideraba a Dios el misterio inefable: "Existe un «futuro absoluto» que se llama Dios. Es verdad que, al mismo tiempo, es «misterio absoluto». Pero existe" (Fraijó, *El futuro del cristianismo* 63). Marcel afirmó en *Tu ne mourras pas* que, sin misterio, la vida sería irrespirable; para Marcel, "el misterio por excelencia es Dios (...) no hay un *problema*, sino un *misterio* de Dios" (Fierro, *La fe y el hombre hoy* 78). Ortega desconfiaba del misterio, y lanzó una crítica a la religión en *Meditaciones del Quijote* al afirmar que "el espíritu religioso refiere el misterio que es la vida a misterios todavía más intensos y peraltados" (OC, I, 789). Para Kierkegaard, lo religioso "se convierte en una angustiosa experiencia interior; la fe no es ya el consuelo que buscaba Unamuno, sino 'temor y temblor'" (Fraijó, *A vueltas con la religión* 26). Para Frankl, en cambio, el valor de la religión no se encuentra ni en el misterio ni en lo sagrado, ni en el temor ni en el temblor, sino en la seguridad y la esperanza que la religión otorga al hombre creyente, y en una búsqueda por el sentido último.

⁸⁴ "Quel que soit le contexte historique dans lequel il est plongé, l'homme religieux croit toujours qu'il existe une réalité absolue, le sacré, qui transcende ce monde-ci, mais qui s'y manifeste et, de ce fait, le sanctifie et le rend réel" (Eliade 171–72).

El atormentado Kierkegaard considera la pasión como algo genuinamente humano, y la fe, afirma Kierkegaard, es "la pasión más grande del hombre" (*Temor y temblor* 193). Kierkegaard sostiene que el hombre que no tiene fe puede también vivir una vida plena si actúa con amor, pero afirma que el hombre de fe va más allá. Ser, para Kierkegaard, no es pensar, sino creer, apunta Colette en *Kierkegaard et la non-philosophie*. La religiosidad y la fe de Kierkegaard son, al igual que en Frankl, extremadamente personales. La diferencia radica en que Kierkegaard vivió su religiosidad como "experiencia interior angustiante" (Fraijó, *Semblanzas de grandes pensadores* 329) y Frankl la vivió como esperanza y búsqueda de sentido último. Wittgenstein sostuvo que el hombre que sufre enormemente puede encontrar un refugio en la fe (cristiana)⁸⁵. La lucha interior es necesaria para el hombre religioso (creer es someterse a una autoridad, y rebelarse contra esa forma parte de la fe). También comparó la religión con la calma del fondo del mar (a pesar de que haya olas en la superficie), afirmó que la sabiduría era gris pero que la vida y la religión eran de color (*farbenreich*), y sostuvo que creer no hacía ningún daño: "*Glaube Du! Es schadet nicht*" (Wittgenstein 45).

Kant llega a Dios desde la conciencia moral y el deseo. Dios une felicidad y moralidad. El teísmo moral kantiano relaciona lo religioso y lo ético "a través de la esperanza que genera lo ético" (Gómez Caffarena, "Religión y Ética" 233). En sus cuatro famosas preguntas⁸⁶, Kant llega a la conclusión de

⁸⁵ "Die christliche Religion ist nur für den, der unendliche Hilfe braucht, also nur für den, der unendliche Not fühlt (...) Der christliche Glaube –so meine ich– ist die Zuflucht in dieser höchsten Not" (Wittgenstein 46).

⁸⁶ ¿Qué puedo saber? es la pregunta que atañe a la metafísica y que Kant intenta responder en *Kritik der reinen Vernunft*. ¿Qué debo hacer? es la pregunta que atañe a la moral y que Kant intenta responder en *Kritik der praktischen Vernunft*. ¿Qué me está permitido esperar?

que la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios son postulados de la razón práctica. El sumo bien solo es posible bajo el presupuesto de la inmortalidad del alma. El sumo bien originario es Dios⁸⁷. La inmortalidad del alma y la existencia de Dios no pueden demostrarse, pero sí creerse. Kant llama a este creer fe racional. Desde Kant, "la referencia a Dios no viene precedida por un 'yo sé', sino por un 'yo quiero'" (Fraijó, *Dios, el mal y otros ensayos* 183). La fe, pues, es un deseo existencial⁸⁸. Frankl sentía una gran admiración por Kant; también para Frankl la existencia de la dimensión suprahumana no puede demostrarse, solamente creerse. En *A vueltas con la religión*, Fraijó apunta que "la 'fe racional' de Kant inspiró, sin duda, la 'fe filosófica' de K. Jaspers" (41), la cual es una fe que "no admite argumentos de autoridad ni instancias reveladoras ante las que sólo quepa la sumisión" (41). La fe, según Jaspers, es clara y consciente: "*Der philosophische Glaube, der Glaube des denkenden Menschen, hat jederzeit das Merkmal, daß er nur im Bunde mit dem Wissen ist*" (*Der philosophische Glaube* 13).

Frankl se pregunta: ¿Dios responde? No, Dios es silencioso; pero, aunque Dios sea siempre silencioso, es invocado. Woody Allen denuncia este

es la pregunta que atañe a la religión y que Kant intenta responder en *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Y ¿qué es el hombre? es la pregunta que atañe a la antropología y que Kant intenta responder en su *Logik*. "Para Kant ... la separación entre el reino del ser y el del saber ser era la garantía –y, al mismo tiempo, el precio– de la autonomía" (Muguerza, *La razón sin esperanza* 59).

⁸⁷ "*Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes*" (KpV AA 5:126).

⁸⁸ "Dios ... es un postulado, un deseo, la condición de posibilidad para evitar la fatal quiebra que supondría para los humanos el desembarco final en la nada" (Fraijó, *Dios, el mal y otros ensayos* 183).

supuesto silencio de Dios en *Anything Else* en boca de David Dobel, cuando le dice a Jerry Falk (Jason Biggs) que su psicoanalista, al igual que Dios, nunca habla y está muerto⁸⁹. Unamuno no podía soportar el silencio de Dios, y le pedía a Dios, desesperado, que dijera algo, que se mostrase⁹⁰.

Nasty, en *Le diable et le bon Dieu*, afirma que el silencio de Dios puede interpretarse de cualquier manera: "*Quand Dieu se tait, on peu lui faire dire ce que l'on veut*" (112). Goetz, desesperado, suplicante y desafiante, le pregunta a Dios si acaso le está escuchando: "*Est-ce que tu m'écoutes, Dieu sourd?*" (157). Heinrich le dice a Goetz que Dios nunca responde porque a Dios los hombres no le importan en absoluto, a lo que Goetz responde que Dios nunca contesta simplemente porque no existe. Frankl, en cambio, sostiene que, aunque Dios no le conteste, el hombre se dirige a Dios en su propio lenguaje (un lenguaje personal e íntimo).

Maimónides aseveró que Dios no podía poseer atributos humanos, puesto que Dios no se parece a nada que el hombre conozca⁹¹. Gómez Caffarena llamó a Spinoza "el crítico más radical del antropomorfismo de la religión monoteísta" ("Religión y Ética" 232), Hume había criticado el antropomorfismo en boca de Philo en *Dialogues concerning Natural*

⁸⁹ "*And you got this shrink who, like God, never speaks, and, like God, is dead*" (Allen, *Anything Else*).

⁹⁰ Señor, Señor, ¿por qué consientes
que te nieguen los ateos?
¿Por qué, Señor, no te nos muestras
sin velos, sin engaños?

¿Por qué, Señor, nos dejas en la duda,
duda de muerte?" (Unamuno, "Salmo I", *Poesías*, 1907, *Antología poética* 31–32).

⁹¹ "*Maimonides taught: God is so unlike anything we can think that God cannot have any attributes at all*" (Blumenthal 6).

*Religion*⁹², y Woody Allen critica el antropomorfismo de Dios en boca de Boris en *Love and Death*: "You think I was made in God's image? Look at me. You think he wears glasses?" El antropomorfismo en Dios es, según Frankl, penoso pero inevitable; aunque Dios no tenga forma humana, describir a Dios antropomórficamente es mejor que hacerlo abstractamente, puesto que así es tal vez más fácil acercarse al enigma del sentido último.

En *Los lunes al sol*, de Fernando León de Aranoa, Amador (Celso Bugallo) sostiene: "La cuestión no es si nosotros creemos o no en Dios. La cuestión es si Dios cree en nosotros. Porque si no cree en nosotros, estamos jodidos. No sé si me estoy explicando. Y yo creo que no cree. Por lo menos, en mí no cree".

Frankl apuesta por una fe incondicional. La fe, o es incondicional o no es fe. La verdadera fe no se va apaciguando con cada víctima inocente; de lo contrario, nadie podría creer en Dios. Unamuno, por el contrario, apostó por una fe dubitante. La duda, aunque se transforme en agonía, es crucial para Unamuno: "Fe que no duda es fe muerta", dice desafiante en *Del sentimiento trágico de la vida* (32). Esta duda le costará a Unamuno la condena de sus obras más famosas por parte de la Iglesia⁹³. Para Unamuno, la lucha entre la razón y la fe es una lucha angustiante. Unamuno cree porque anhela creer; cree por necesidad: "creer es querer creer, y creer en Dios ante todo y sobre

⁹² "I shall endeavor to show you ... the inconveniences of that anthropomorphism which you have embraced (...) It is an absurdity to believe that the Deity has human passions" (D12.1, KS 214 – D 12.23n13, KS 224).

⁹³ *Del sentimiento trágico de la vida, La agonía del cristianismo y San Manuel Bueno, mártir* fueron añadidas al *Index Librorum Prohibitorum*.

todo es querer que le haya" (*Del sentimiento trágico de la vida* 32). Unamuno se acerca a Pascal, quien creía por voluntad: "la voluntad de creer, la *will to believe*, como ha dicho William James ... es la única fe posible en un hombre que tiene la inteligencia en las matemáticas, una razón clara y el sentido de la objetividad" (Unamuno, *La agonía del cristianismo* 94). En *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno llama a la fe incondicional "fe de estúpidos carboneros" (138). Así pues, Frankl, según Unamuno, habría tenido una *fe de estúpidos carboneros*.

En *Gottsuche und Sinnfrage*, Lapide afirma que a Dios no hay que buscarle ni en las estrellas ni en los -ismos. Dios está dentro de nosotros y tiene una voz que es la voz de la conciencia. Frankl también opina así. Dios no está fuera de nosotros, sino en nuestra conciencia. Lapide se pregunta si acaso el ateísmo no es una *discapacidad metafísica* ("*ein metaphysisches Behindertsein*") (79). Según Lapide, el ateo carece del sentido de lo trascendente. Frankl, al contrario, afirma que todo ser humano posee el sentido de lo trascendente (el ser humano es un ser espiritual). Lapide describe tres diferentes tipos de ateos: los *Antiklerikalisten* (que detestan las instituciones religiosas y culpan a Dios de los errores de las instituciones religiosas), los *Pseudo-Atheisten* (que sienten una fe personal pero están enfadados con el dios de las instituciones religiosas) y los *Anti-Theisten* (que no perdonan a Dios por haber permitido Auschwitz y el sufrimiento de millones de víctimas inocentes). Lapide sostiene que los ateos son indiferentes a Dios y que los antiteístas luchan contra Dios. Unamuno criticó

al ateo y lo llamó "parásito espiritual"⁹⁴. Frankl, muy al contrario, no discrimina jamás al ateo y afirma que el ateo que decide ser bueno es bueno por amor al hombre y no para ir al cielo.

En *El idiota*, el príncipe Myshkin le dice a Rogoyin que a los ateos les es imposible comprender la fe incondicional⁹⁵. Frankl sostiene que la fe genuina, íntima y personal poco tiene que ver con seguir al pie de la letra los diez mandamientos. El hombre es libre y responsable de sus actos y debe decidir en cada momento y en cada situación⁹⁶. Cada momento y cada situación requieren una respuesta. Frankl confiesa que en los campos de concentración y exterminio robó y mintió, y allí era lícito e incluso obligado robar y mentir.

Para Frankl orar es ver potencialmente un sentido en una situación espantosa. En *...trotzem Ja zum Leben sagen*, Frankl describe a las víctimas que sabían que iban a ser gaseadas rezando en sus últimos momentos. ¿Qué pedían, qué suplicaban? Era imposible que pidieran clemencia, puesto que los alemanes nazis ignoraban continuamente las súplicas de las

⁹⁴ "Un individuo suelto puede soportar la vida y vivirla buena, y hasta heroica, sin creer en manera alguna ni en la inmortalidad del alma ni en Dios; pero es que vive vida del parásito espiritual" (Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* 47).

⁹⁵ "...la esencia del sentimiento religioso no tiene nada que ver con el razonamiento, ni con las faltas o los delitos, ni con el ateísmo. Es algo enteramente diferente y siempre lo será; hay en ello un no sé qué en el que siempre resbalarán los ateos, quienes nunca hablarán acerca de eso" (Dostoyevsky, *El idiota* 317).

⁹⁶ "They are no longer the 10 commandments sufficient. [Man] has to sent out, to smell out the 10.000 commandments, the 10.000 demands that emerge from each life situation, confronting him, and he has to respond. And this means being responsible" (Frankl, "Conversation with Dr. Frankl". Interview at the 4th World Congress of Logotherapy, San Francisco, 1984 / 1).

víctimas. Las víctimas que entraban a las cámaras de gas no pedían nada, solamente oraban; esa oración es la verdadera oración, afirma Frankl.

En *The Courage to Be*, Tillich opta por una fe absoluta⁹⁷; el contenido de esta fe absoluta es Dios sobre Dios (*God above God*). La valentía de ser está enraizada en el dios que aparece cuando Dios ha desaparecido en la ansiedad de la duda. Unamuno dijo en *Del sentimiento trágico de la vida* que "la razón no nos prueba que Dios exista, pero tampoco que no pueda existir" (165). Frankl sostiene que lo que no puede saberse puede sin embargo creerse. Cuando el conocimiento cesa, entra en juego la fe. Frankl afirma que tanto podemos optar por la nada como por el todo: "*Vis-à-vis the fact that it is equally conceivable that everything is absolutely meaningful and that everything is absolutely meaningless ... that the scales are equally high, we must throw the weight of our own being into one of the scales*" (*Mean's Search for Ultimate Meaning* 146). Somos nosotros quienes decidimos si optamos por la creencia en un sentido último o no. Nosotros elegimos. Sartre elige la nada. Frankl, el todo.

En *When Life Calls Out to Us* (considerada como la biografía "oficial" de Frankl –Klingberg contó con la aprobación de Frankl), Klingberg describe la *religión* de Frankl como una religión trascendente, monoteísta e incluyente⁹⁸, y describe a Frankl, sorprendentemente, como un hombre profundamente religioso. ¿Por qué sorprende esta descripción? Porque

⁹⁷ "*The courage to take meaninglessness into itself presupposes a relation to the ground of being which we have called 'absolute faith'*" (Tillich 172).

⁹⁸ "*He was a deeply religious man whose faith is better described as high –that is, transcendent and monotheistic; and wide –that is, embracing all of humankind as one family*" (Klingberg 319).

Frankl, a excepción de *Der unbewußte Gott, Man's Search for Ultimate Meaning* y *Gottsuche und Sinnfrage*, habla poco de su relación con Dios y la religión. La religión es para Frankl la búsqueda por el sentido último, y este sentido último se halla en la cuarta dimensión, más allá de nosotros mismos. Por otro lado, el dios personal de Frankl es tan personal que apenas es nombrado. Este dios ayuda a muchos a darle un sentido a la vida y un sentido a la muerte, aunque se trate, al fin y al cabo, solamente del compañero de nuestros más íntimos soliloquios.

Leyendo a Frankl es fácil percatarse de que Frankl es *amigo* de la religión, y no *enemigo* de ella. Pero cuando Frankl habla del sentimiento religioso lo hace de una manera distante, desde la perspectiva del psiquiatra y del filósofo, y pocas veces desde la experiencia personal, con la excepción de los momentos trágicos narrados en *...Trotzdem Ja zum Leben sagen* donde el trocito de mármol de una sinagoga destruida por los alemanes con el quinto mandamiento le hizo decidir quedarse en Austria y no abandonar a sus padres y el momento crucial donde una oración le salvó de una bala en la cabeza. Frankl narra que en uno de los subcampos de Dachau (Kaufering o Türkheim), un SS decidió que Frankl no estaba cavando lo suficiente bien y le golpeó durante tres horas. Después de torturarlo, el SS le dijo a Frankl que transportara un cubo de agua sin derramar ni una sola gota. Frankl, destrozado físicamente, pensó que caería y que el SS le dispararía, y empezó entonces a musitar *Shemá Israel* (שמע ישראל)

שמע ישראל יהוה אחד יהוה אחד

(*Shemá Israel, Adonai eloheinu, Adonai ejad*)

(Deuteronomio 6:4–9, 11:13–21 y Números 15:37–41). El שְׁמַע יִשְׂרָאֵל "is the first prayer a Jewish child learns; the last thing an observant Jew says before sleep each night; the last prayer a Jew says before death (...) it is as close as you can come to a Jewish statement of essential faith" (Robinson 34). El שְׁמַע יִשְׂרָאֵל le dio fuerzas y Frankl fue capaz de transportar el cubo de agua y de seguir con vida.

Klingberg afirma que Frankl se negaba a dividir la humanidad en creyentes e infieles: todas las personas, independientemente de sus creencias, pertenecen a la misma familia. Frankl se abstuvo de hablar públicamente de su fe y su religión: "*Viktor was a private person with regard to his own faith, his practice of prayer, his rootedness in Judaism, his sense of the holy*" (321). En *Viktor Frankl. Ein Porträt*, Längler sostiene que a Frankl no le gustaba hablar de sus valores más íntimos, como el amor y la fe. Frankl fue reservado a la hora de hablar de su relación con su Dios. Al hombre solo puede conocerse a través de su vida, no de sus palabras. Amar, orar y morir fueron para Frankl los actos más íntimos de la existencia.

Después de la Segunda Guerra Mundial, mientras Frankl rezaba a Yahveh cada mañana, su segunda mujer Eleonore (su primera mujer, Tilly, murió en Bergen-Belsen justo después de la liberación por las fuerzas británicas) rezaba al dios cristiano. Frankl y Eleonore celebraban Hanukkah (חנוכה) y Navidad.

Aunque la religión de Frankl fuese la judía, su dios era un dios personal. Para Frankl, la idea de un dios universal es contradictoria (si Dios existe, afirma Frankl, es un dios totalmente personal). La definición de Dios que descubrió Frankl a los 15 años es que Dios es aquel que nos acompaña en nuestros soliloquios más íntimos; la respuesta a si este acompañante somos nosotros mismos (y entablamos un monólogo) o Dios (y entablamos un diálogo) sigue abierta.

III. SARTRE. UNA LIBERTAD SIN DIOS

"il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir" (Sartre, L'existentialisme est un humanisme 29).

"La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspens dans la liberté" (Sartre, L'être et le néant 59–60).

15. La libertad sartreana y Dios: dos conceptos incompatibles

Sartre afirma que la libertad no es una propiedad contingente de la existencia, un añadido, sino el principio fundamental de la existencia humana: *"la liberté est existence" (L'être et le néant 655)*. La filosofía de Sartre es una filosofía de la libertad; la libertad vive en el corazón mismo de la realidad humana.

A primera vista, pareciera que el existencialismo en general dejara poco espacio a la religión. Si el hombre se hace a sí mismo y dibuja su propia vida, en absoluta libertad, ¿dónde tiene cabida Dios? Por un lado, tenemos a Nietzsche, Heidegger, Ortega⁹⁹, Sartre, Beauvoir y Camus, poco amigos de la

⁹⁹ ¿Fue Ortega existencialista? Según Flynn y Kaufmann, sí. Según Vela, en absoluto. Según Savater, más bien vitalista que existencialista. Flynn se disculpa por no incluir en su librito a Unamuno y Ortega, filósofos que, en su opinión, son también existencialistas: *"The reason for not discussing ... Ortega y Gasset or Unamuno, and many other philosophers deserving mention here, is that this is a 'very' short introduction, after all"* (iv). Kaufmann dedica en *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* un capítulo entero a Ortega, titulado *"Ortega: Man Has No Nature"* (pp. 152–157). Vela sostiene en *Ortega y los existencialismos* que para Ortega el hombre vive, no existe: "Para ... Heidegger, "existencia" es exclusivamente el modo de ser del hombre en el mundo ... Para ... Jaspers ... somos ... posible existencia y sólo alcanzamos la "existencia" en ... rarísimos momentos ... [Para Ortega], el hombre ... es el único que no existe, sino que vive o es viviendo" (42–43). Kaufmann muestra que Ortega

Tesis doctoral. Filosofía. UNED. Antonia Tejada Barros

religión o indiferentes con ella. Y por otro, tenemos a Kierkegaard (descrito por Fraijó como "uno de los creyentes más decisivos del siglo [XIX]") (*El cristianismo. Una aproximación* 17), al sufriente Unamuno, al humanista Jaspers, al converso Marcel y al optimista Frankl, amigos de la religión. ¿Cuál es la aparente contradicción entre existencialismo y Dios? Si el hombre es pura libertad, ¿dónde colocamos a Dios?

El peso de la figura de Sartre, verdadero icono del existencialismo y cien por cien ateo, ayudó sin duda a que muchos jóvenes desafiaran a Dios. Sartre se describe en 1939 como un hombre irreligioso: "*J' imagine qu'on trouverait difficilement de nature moins religieuse que la mienne*" (*Les carnets de la drôle de guerre* 94). Heidegger y Ortega rechazaron la etiqueta de filósofo existencialista (Ferrater), pero Sartre la asumió con orgullo (Savater, *La aventura de pensar*): "*On m'a appelé existentialiste, j'ai pris le mot, mais ce n'est pas moi qui me le suis donné*" (Rybalka, Pucciani y Gruenheck 38). En cuanto a Beauvoir, Onfray afirma que *Le deuxième sexe* propone "*un existentialisme de combat pour les femmes*" ("Un bric-à-bric de génie" 20).

Sartre definió a Heidegger en *L'existentialisme est un humanisme* como un *existencialista ateo* (26), a lo que Heidegger respondió, un tanto antipáticamente, en *Brief über den Humanismus*, que su filosofía no era

expuso ideas "sartreanas" mucho antes que Sartre: "*The only new author is Ortega y Gasset. This short chapter shows clearly how he stated some of Sartre's best-known ideas years before Sartre*" (9). Kaufmann escribe que la influencia de Nietzsche, Ortega y Jaspers en Sartre ha sido menospreciada: "*Sartre's debt to Heidegger has often been exaggerated, while his debt to Nietzsche, Ortega ... and Jaspers has been insufficiently appreciated*" (42).

existencialista, ya que para el existencialismo el problema es la existencia humana, y en cambio para Heidegger el principal problema era la pregunta por el ser¹⁰⁰; también dijo que su filosofía no respaldaba ni ateísmos ni teísmos, puesto que es imposible discutir la existencia de Dios si no se sabe qué se dice cuando se dice "Dios" (Savater, *La aventura de pensar* 287). No obstante, Tillich afirmó en 1951: "*Existentialism in philosophy is represented more by Heidegger and Sartre than by anybody else*" (143).

Sartre fue un ateo convencidísimo, brillante y optimista que sostuvo en *L'existentialisme est un humanisme* que el existencialismo no es una filosofía pesimista que pretende sumir al hombre en la desesperación, sino un esfuerzo por asumir las consecuencias de una posición atea coherente. El existencialismo es un humanismo y un optimismo, una filosofía de la libertad, la responsabilidad y la acción.

Sartre sostiene que el existencialismo no es un ateísmo que se empeña en demostrar que Dios no existe, sino un ateísmo que afirma que, aunque Dios existiera, nada cambiaría: el hombre estaría igual de solo e igual de angustiado. Esta afirmación pareciera contradecirse con la tesis de que Dios no tiene cabida en la libertad y la responsabilidad humana. Si Dios existiera, ¿qué sentido tendría la libertad humana?¹⁰¹. ¿Dónde colocamos la libertad humana si por encima del hombre se halla Dios? El concepto de Dios es contradictorio con la libertad del hombre: "*Comment y aurait-il liberté dans*

¹⁰⁰ Conill considera la tesis heideggeriana del *Dasein* insuficiente, y afirma que "es en la filosofía orteguiana y zubiriana donde encontramos una vía fructífera para lograr un concepto no naturalista de persona humana" (*Intimidad corporal y persona humana* 210).

¹⁰¹ "Sartre ... comes to the conclusion that if God exists man is not free, and if man is free God doesn't exist" (Roderick).

une religion dont le principe est le maître (Seigneur)?" (Cahiers pour une morale 24). Sartre afirma que todos los cristianos son esclavos de un mismo amo: el hombre está absolutamente solo frente a su libertad y no hay dios que pueda salvar al hombre de sí mismo. No obstante, como bien apunta Braddock ("Sartre on Atheism, Freedom, and Morality"), el existencialismo no depende del ateísmo, puesto que las tesis de Sartre sobre la libertad y los valores no nacen de su ateísmo.

En *El tema de nuestro tiempo*, Ortega hace una crítica de eco nietzscheano a la religión y a la cultura (aquí la idea del progreso sustituye a la idea de Dios) y critica tímidamente el cristianismo y el budismo no porque ambos sean incompatibles con la libertad humana (como afirma Sartre), sino porque buscan los valores de la vida más allá de la vida. La vida tiene un valor intrínseco: "No necesita, pues, la vida de ningún contenido determinado –ascetismo o cultura– para tener valor y sentido. No menos que la justicia, que la belleza o que la beatitud, la vida vale por sí misma" (OC, III, 603). Ortega critica de una manera implícita la desvaloración de la vida en la cultura y la religión: "¿Por qué no será pecado decir que el Sol ilumina, y, en cambio, lo es pensar que la vida es espléndida, que va estibada hasta los bordes de valores suficientes...? Vencer esta inveterada hipocresía ante la vida es, acaso, la alta misión de nuestro tiempo" (OC, III, 605). La crítica de Ortega, aunque acertada, es un tanto tímida. La crítica de Nietzsche, por el contrario, había sido explosiva. Nietzsche había afirmado que el concepto de Dios fue inventado como antítesis de la vida, y que en el vocablo "Dios" se hallaba una tremenda hostilidad contra la vida. La farsa del más allá, había

afirmado Nietzsche, solamente fue inventada para desvalorizar el único mundo que existe¹⁰².

En *Le mythe de Sisyphe*, Camus afirma que el problema de la libertad del hombre está ligado al problema de la existencia de Dios. Si existe un amo, un dios, un ser superior, la libertad es imposible¹⁰³: "*[l'homme absurde] vit justement hors de ce Dieu*" (81). La muerte hace que nuestra vida sea absurda. El hombre absurdo comprende que no es absolutamente libre, puesto que no es libre de no morir. La ilusión de libertad muere con la muerte y el hombre absurdo vive una vida absurda sin saberlo; cuando se percata de ello, nace lo trágico. Sísifo es consciente de su destino absurdo, y por ello su vida es trágica (el trabajador que vive una vida absurda sin saberlo no la vive trágicamente). ¿Tienen el mundo y la existencia sentido? Camus declara: "*Je ne sais pas si ce monde a un sens qui le dépasse. Mais je sais que je ne connais pas ce sens et qu'il m'est impossible pour le moment de le connaître*" (75).

Sartre afirma varias veces que el hombre está condenado a ser libre. Estamos arrojados, solos y sin dioses, al mundo y a la libertad: "*nous sommes une liberté qui choisit mais nous ne choisissons pas d'être libres: nous sommes condamnés à la liberté*" (*L'être et le néant* 565). El hombre es libertad y no puede renunciar a su libertad; de ahí la famosa y explosiva frase

¹⁰² "Der Begriff "Gott" erfunden als Gegensatz-Begriff zum Leben -in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht!" (Nietzsche, *Ecce homo* 126).

¹⁰³ "Je ne puis comprendre ce que peut être une liberté qui me serait donnée par un être supérieur" (Camus, *Le mythe de Sisyphe* 81).

de Sartre "*l'homme est condamné à être libre*" (*L'existentialisme est un humanisme* 39). Sartre define esta frase como la base de su moral¹⁰⁴. Trías considera que la "innegociable e inalienable libertad" es el "máximo tesoro del ser humano" (*Ética y condición humana* 98); la libertad, para Sartre, no es un tesoro, sino una condena, pero una condena que define y constituye al hombre. El hombre está condenado a ser libre y debe inventarse su moral. Y la moral es posible en la medida en que la existencia de Dios no lo es. Jaspers, por el contrario, sostiene que la libertad y Dios son inseparables. Dios no es un objeto que pueda demostrarse; Dios es invisible. El hombre no puede demostrar la existencia de Dios pero sí que puede decidir creer en él. Según Jaspers, Dios existe como revelación para la existencia. La verdadera realidad es Dios¹⁰⁵. Marcel sostiene, al igual que Jaspers, que la libertad del hombre y Dios son totalmente compatibles. La fe solo es real en la medida que es recibida como gracia de Dios y no como una conquista humana (Anne Marcel). Dios constituye el fundamento de la libertad humana. Para Sartre, en cambio, Dios y la libertad son completamente incompatibles.

En *Les mouches*, Orestes llama a Júpiter rey de las estrellas y del mar, pero no rey de los hombres¹⁰⁶. Cada hombre es libre, sin amo y señor. Orestes grita que él no es ni señor ni esclavo: "*Je suis ma liberté*" (235). Y

¹⁰⁴ "Ce que signifie: 'Nous sommes condamnés à être libres'. On ne l'a jamais bien compris. C'est pourtant la base de ma morale" (Sartre, *Cahiers pour une morale* 447).

¹⁰⁵ "Gott ist für mich in dem Maße, als ich in Freiheit wirklich ich selbst werde. Er ist gerade nicht als Wissensinhalt, sondern nur als Offenbarwerden für die Existenz" (Jaspers, *Einführung in die Philosophie* 37).

¹⁰⁶ "Tu es le roi des Dieux, Jupiter, le roi des pierres et des étoiles, le roi des vagues de la mer. Mais tu n'es pas le roi des hommes" (Sartre, *Les mouches* 234).

esta es precisamente la tesis fundamental del existencialismo: el hombre no *tiene* libertad, sino que es libertad.

16. La ontología sartreana

Sartre considera *L'être et le néant* como un ensayo de ontología fenomenológica y apunta que la fenomenología ha realizado un gran progreso en el pensamiento al suprimir los dualismos "*qui embarrassaient la philosophie*" (11) y reemplazarlo por el monismo del fenómeno. La fenomenología busca llegar a la esencia de las cosas a través de la conciencia analizando las experiencias vividas. El fenómeno está unido a la conciencia. Las apariciones no son ya interiores y exteriores, sino que todas valen. El dualismo apariencia-esencia es rechazado: "*L'apparence ne cache pas l'essence, elle la révèle: elle est l'essence*" (12). Lo infinito dentro de lo finito reemplaza el dualismo del ser y la apariencia.

Frankl y Sartre afirman que el hombre es libre no porque *posea* una libertad, sino porque *es* libertad. Esta libertad es lo que define al ser humano. El hombre, pues, es responsable de lo que es. Está claro que el verdugo es responsable de ser verdugo, pero ¿y la víctima? ¿es responsable acaso de ser víctima? Desde luego que no; pero la víctima, una vez es víctima, es libre y responsable, según Sartre, de delatar o no, o, dentro de una cámara de gas, de morir chillando o con la cabeza alta, según Frankl, tesis, a mi juicio, imposible de sostener en una tragedia como el Holocausto.

La ontología diferenciada sartreana es básica para entender su concepto de libertad. Sartre usa la fenomenología para reducir el dualismo entre el ser y la apariencia, y distingue dos tipos de ser: el *être en-soi*, que es

el ser de las cosas, el ser del mundo y el ser de nuestro propio pasado, y el *être pour-soi*, que es el ser de la conciencia, el ser de la existencia humana, el ser de la libertad. Sartre opone el ser del fenómeno (el *être en-soi*) al ser de la conciencia (el *être pour-soi*) (Cabestan y Tomes). Sin embargo, fenómeno y conciencia están ligados. El hombre es un ser que se sitúa *en* el mundo. Como bien afirma Jaspers, "*Wir sind Dasein: Wir leben in einer Umwelt, wie alles Lebendige*" (*Der philosophische Glaube* 17). El ser del hombre se descubre en la acción, puesto que "*l'existence précède l'essence*": "*l'homme ne rien d'autre que son projet, il n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est donc rien d'autre que l'ensemble de ses actes, rien d'autre que sa vie*" (*L'existentialisme est un humanisme* 51).

En *Homo viator*, Marcel dedica un capítulo a *L'être et le néant* donde critica la oscuridad de Sartre en varios pasajes (e intenta clarificarlos)¹⁰⁷. No obstante, Marcel reconoce que el pensamiento de Sartre se aparta del de Heidegger tomando forma propia y sostiene que lo más importante del libro es la irreductible oposición que existe entre el *être en-soi* y el *être pour-soi*. El dualismo sartreano, en efecto, "descansa en la atinada observación de que las cosas son lo que son, mas no son libres, mientras que el hombre ... no tiene más remedio que apechar con su libertad" (Muguerza, *La razón sin esperanza* 60).

¹⁰⁷ "*Ces formules obscures, qui confinent au pur galimatias, demanderaient, me semble-t-il, à être traduites dans un langage assez différent*" (Marcel, *Homo viator* 225). Así, el "*monde*" que utiliza Sartre es "*Umwelt*", aclara Marcel (el mundo que experimentamos, el mundo por el que existimos y por el que tomamos conciencia de nosotros mismos).

16.1. El *être en-soi* y el *être pour-soi*

El *être en-soi* es la característica de toda realidad exterior a la conciencia, y designa lo que es sin libertad y sin responsabilidad; posee una esencia determinada, completa y plena. El *être en-soi* simplemente es. El ser que siempre es, sin alteridad y sin libertad es el *être en-soi*: "*L'être est. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est*" (*L'être et le néant* 34). El *être pour-soi*, en cambio, es un ser consciente de sí mismo y consciente del mundo, y es totalmente libre y completamente responsable. Para Sartre, el *être pour-soi* es un puro no-ser: el *être pour-soi* se define como una falta, una carencia: "*l'être du pour soi se définit au contraire comme étant ce qu'il n'est pas et n'étant pas ce qu'il est*" (*L'être et le néant* 33).

El *être en-soi* es feo y masivo y el *être pour-soi* nunca coincide con él mismo (Cabestan y Tomes). El hombre vive entre lo que ya no es (su pasado) y lo que aún no es (su futuro). La conciencia humana no es substancia, sino libertad. Ortega había escrito en *Historia como sistema* en 1941, dos años antes que *L'être et le néant*: "La piedra no será nunca nada nuevo y distinto. Esta consistencia fija y dada de una vez para siempre es lo que solemos entender cuando hablamos del ser de una cosa" (OC, VI, 56). Tanto en Ortega como en Sartre "la doctrina activista del yo-proyecto significa que el hombre es un «ser destinado a la muerte», un *Sein zum Tode*. En Sartre, el ateo, esta creencia es evidente" (Rodríguez-Alcalá 109).

Sartre toma el concepto de intencionalidad de la fenomenología de Husserl para definir al *être pour-soi*. Toda conciencia es conciencia de algo. Una percepción es siempre percepción de algo, un recuerdo es siempre el recuerdo de algo. Sartre rechaza la sustancialidad de la conciencia y afirma que la conciencia existe como conciencia de otra cosa que ella misma¹⁰⁸. El hombre se distancia de sí mismo a través de su conciencia; esta distancia es lo que Sartre llama *le néant*. El *être pour-soi* está siempre haciéndose: es la nada y puede llegar a ser cualquier cosa. El ser humano se inventa a sí mismo permanentemente. El *être pour-soi* no es nunca lo que es, puesto que siempre es un proyecto.

Torres Queiruga afirma que "para el ser humano ser libre es tan natural como para la piedra seguir la ley de la gravedad" ("Ciencia y religión hoy: apuntes y perspectivas" 112). Ortega sostiene en *Meditación de la técnica* que "el hombre tiene una tarea muy distinta que la del animal, una tarea extranatural, no puede dedicar sus energías como aquél a satisfacer sus necesidades elementales, sino que, desde luego, tiene que ahorrarlas en ese orden para poder vacar con ellas a la implacable faena de realizar su ser en el mundo" (OC, V, 574). Aquí, el ser del animal es el *être en-soi*; el ser del hombre es el *être pour-soi*. El hombre no está determinado: cada individuo crea, con sus elecciones y su libertad, con su existencia, su propia esencia.

¹⁰⁸ Brentano ya había diferenciado (62 años antes que la publicación de *La transcendance de l'ego*, en *Psychologie vom empirischen Standpunkte*) los fenómenos psíquicos (los cuales se refieren siempre a algo) de los fenómenos físicos.

Sartre afirma que la existencia humana es una pasión: "*L'homme se perd pour que la cause de soi existe*" (*L'être et le néant* 720). Las actividades humanas sacrifican al hombre para hacer surgir la causa de sí mismo. La ontología y el psicoanálisis existencial descubren el agente moral del *être pour-soi*. El hombre define sus valores. La libertad se descubre en la angustia.

El *être pour-soi* y el *être en-soi* son dos modos de ser radicalmente distintos: el ser del *pour-soi* "*est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est*" y el ser del *en-soi* "*est ce qu'il est*" (*L'être et le néant* 711). Sartre hace un paralelismo de estas dos dimensiones del ser con la dimensión espacio-tiempo de la teoría general de la relatividad de Einstein. Existe un *fenómeno*, que es el mundo, y diferentes dimensiones del ser. ¿El *être pour-soi* y el *être en-soi* son completamente irreconciliables? El *pour-soi* solamente sería algo abstracto sin el *en-soi* (algo como un color sin forma o un sonido sin tono ni timbre): una conciencia que no fuera conciencia de algo sería una nada absoluta. En realidad, el *pour-soi* y el *en-soi* se reúnen en el *pour-soi*: el *pour-soi* no es otra cosa que la pura aniquilación ("*néantisation*") del *en-soi*: "*il est comme un trou d'être au sein de l'Être*" (711). Sartre llama al *pour-soi* "*l'en-soi entouré de ce manchon de néant*" (716)¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Cabestan indica que, a pesar de que Sartre defina a veces al *pour-soi* como un "*trou d'être*", no hay que definir al *en-soi* y al *pour-soi* como lo lleno y lo vacío, el ser y la nada, puesto que ello sería inexacto: "*L'en-soi comme le pour-soi désignent deux types d'être, et le pour-soi ne peut donc être assimilé à un pur néant*" (*Dictionnaire Sartre* 72).

Así pues, todos aquellos individuos –alemanes sobre todo, puesto que ellos fueron los innovadores, los guías, los invasores, los creadores del punto de inflexión en la historia: "*vi parliamo dei Lager nazisti perché ... essi costituiscono la pagina piú turpe della storia umana*" (Levi, "Testimonianza per Eichmann" [1961] 69), pero también austríacos, ucranianos, lituanos, polacos, franceses y de otros países europeos– que fueron una pieza indispensable en la maquinaria de la muerte que llevó a cabo la *Endlösung* fueron *êtres pour-soi*, totalmente libres y totalmente responsables. Y todas las leyes, los decretos, los guetos, las fosas, los KZ, los seis *Vernichtungslagern* y las cámaras de gas fueron *êtres en-soi*, usados por seres libres que en lugar de crear arte y paz decidieron masacrar y exterminar.

16.2. Le néant

El concepto de la nada en Sartre es un concepto estrechamente ligado al *pour-soi*. Sartre define la conciencia como "*un être pour lequel il est dans son être conscience du néant de son être*" (*L'être et le néant* 85). La conciencia es *pour-soi*. El *être pour-soi* se presenta como un deseo, una posibilidad, una falta: "*c'est le manque, par rapport auquel le pour-soi se détermine dans son être comme manque*" (*L'être et le néant* 720). El *pour-soi* no es una cosa ni un ser, sino la nada; pero el *pour-soi* no es la nada en un sentido general, sino más bien una privación¹¹⁰. El *pour-soi* es un absoluto no substancial, puesto que su realidad es solamente interrogativa: "*son être n'est jamais*

¹¹⁰ "*En tant que néantisation, il est été par l'en-soi; en tant que négation interne, il se fait annoncer par l'en-soi ce qu'il n'est pas, et, conséquemment, ce qu'il a à être*" (*L'être et le néant* 712).

donné, mais interrogé, puisqu'il est toujours séparé de lui-même par le néant de l'alterité" (713). El ser del *pour-soi* se encuentra siempre en suspenso: "son être est un perpétuel sursis" (713). Estamos rodeados de la nada: el *pour-soi* será gracias a que *no es*.

Para Ortega, igual que para Sartre, "el hombre está manco de ser" (Álvarez González 221). El ser humano sencillamente *no es*, puesto que no posee un ser definido, sino un ser que se define a sí mismo: "Lo que el hombre es, no lo es, lo será" (221). Somos seres libres y temporales, "nuestro verdadero ser está allá, en las nebulosidades del futuro, como una remota posibilidad que tira de nosotros orientando y dando sentido a cada uno de nuestros haceres cotidianos" (221).

La libertad está transitada por la nada. Nuestra esencia está suspendida en la nada. La libertad es el fundamento de la trascendencia, porque proyecta lo que aún no es. La libertad se niega a sí misma, puesto que la libertad futura es negación de la libertad presente. La *naturaleza* de la libertad es la misma que la de la conciencia. La nada es introducida en el mundo por el hombre, por la conciencia, por la libertad. Y la angustia por la nada es la angustia por la libertad. No hay nada que nos obligue a actuar y no hay nada que nos impida actuar. Esta nada es la nada positiva ("*le Rien positif*") de la libertad, de la que deriva nuestra responsabilidad.

En "Le concept de Dieu chez Sartre", Kemp aclara que el concepto sartreano de la nada debe entenderse en relación a la ontología diferenciada

del *être en-soi* y el *être pour-soi*: "C'est dans cette perspective-là qu'il faut comprendre le fameux néant chez Sartre. La conscience n'est pas parce qu'elle ne possède pas l'identité 'massive' ou la tranquillité éternelle, mais se projette sans cesse vers une réalité manquée" (327).

En el ser humano se produce una diferencia entre el yo como sujeto y el yo como objeto. Si yo hablo de mí, ese yo desde el cual hablo es el yo sujeto, y el yo sobre el que yo hablo es el yo objeto. Esta diferencia, este vacío entre los dos *yoes*, es la nada, concepto que Vela criticará en *Ortega y los existencialismos*: "Sartre coloca la Nada en los intersticios del Ser, como el agua que se filtra en la roca, y la hace actuar dentro del Ser con una actividad nadificadora, a manera de una carcinoma del Ser. Esa cosa enorme y tremebunda que es la Nada queda así reducida a 'un gusano en el corazón del ser' –la frase es de Sartre– y a pesar de ser Nada desarrolla allí un terrible poder aniquilador" (59–60). La frase a la que se refiere Vela se encuentra en *L'être et le néant*: "[le néant] n'est ni avant ni après l'être, ni ... en dehors de l'être, mais c'est au sein même de l'être, en son coeur, comme un ver" (57). La nada, si no se sostiene por el ser, se disipa; es por ello que la nada vive en el seno del ser.

Existen muchas realidades que son habitadas por la negación: la distancia, la ausencia, la alteración, la alteridad, la repulsión, la distracción, el arrepentimiento. La famosa frase de Sartre "*l'existence précède l'essence*" (el hombre existe primero y se define después) sume al hombre en una responsabilidad total: "*L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est*

pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien" (*L'existentialisme est un humanisme* 29). No solamente el hombre es una nada que se define por la acción, sino que, más aún, "*l'homme est l'être par qui le néant vient au monde*" (*L'être et le néant* 60).

En *The Unheard Cry for Meaning*, Frankl afirma que el existencialismo sartreano tiene dos polos: el ser y la nada. La nada forma parte del ser, porque el ser es libre de ser lo que quiera ser. Esta nada (*nothingness*) muestra la "no-cosa" (*no-thingness*) que es el ser humano. La nada y la libertad definen al *être pour-soi* sartreano: "*Le seul être qui peut être dit libre, c'est l'être qui se fait manque d'être*" (*L'être et le néant* 655).

Vela afirma tajantemente que "toda filosofía que admita ... la existencia de la Nada es falsa de raíz" (65). En *Was ist Metaphysik?*, Heidegger se queja de que la ciencia rechace la nada, y se pregunta si ese desprecio por la nada acaso no admite su existencia. La nada es para Heidegger la completa negación de la totalidad de los entes ("*Das Nichts ist die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden*" 109) y la angustia revela la nada ("*Die Angst offenbart das Nichts*" 112). En el Epílogo de *Was ist Metaphysik?* (1943), Heidegger afirma que la nada es el velo del ser ("*Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins*" 312). Jaspers sostiene que en las situaciones límite (la muerte, la incertidumbre, la culpa y la desconfianza que nos suscita el mundo) nos revelan o bien la nada o bien nuestra existencia. Sartre sostiene que la ausencia y la alteración son habitadas por la negación.

Como bien apunta Launay, Sartre muestra en *Le diable et le bon Dieu* que la libertad se manifiesta como un vacío que se opone a la plenitud de la realidad exterior (10).

A propósito de la nada, y en relación al sufrimiento de las víctimas, la exposición *Seeing Auschwitz* (creada por la compañía española Musealia, el Auschwitz-Birkenau Museum, la ONU y la UNESCO) sostiene: "Auschwitz también puede «verse» en el vacío creado por los pueblos y ciudades de toda Europa, lugares que antes tenían poblaciones judías nutridas pero que actualmente tienen pocas o ninguna" (Salmons et al.).

En "Testimonio, verdad, justicia", Mate denuncia que para la filosofía la figura del testigo sea prácticamente irrelevante y comenta el testimonio de Srebnik en *Shoah* (Lanzmann), el niño judío polaco de 13 años usado por los alemanes como muñequito que sobrevivió a Chelmo: "Cuando Srebnik ... dice «es war hier» ..., ocurre que nosotros no vemos nada pero él está señalando ... al camión ... de gas ... Ese war es también un *ist* (...) Sin la mirada de la víctima no se puede conocer ese lugar" (363).

17. Libertad y responsabilidad

Ser, para el hombre, es existir, y la existencia del hombre es libertad. El hombre no puede escoger no ser libre, puesto que es *necesariamente* libre. Nada nos determina; así como "[d]emuestra coraje quien hace algo *a pesar* del temor" (Cerdá 99), somos libres *a pesar* de la *situation* que nos toca vivir; es más, la *situation* nos da incluso más libertad, sostiene Sartre. La libertad no es una *propiedad* del hombre, sino el *ser* del hombre. El hombre, cuya existencia precede a la esencia, se produce a sí mismo. Sartre le da al hombre la libertad creadora que Descartes le había dado a Dios.

En el capítulo *Liberté et responsabilité* de *L'être et le néant*, Sartre le otorga al hombre una responsabilidad gigantesca, fatigosa y angustiante: "*l'homme, étant condamné à être libre, porte le poids du monde tout entier sur ses épaules*" (639). La responsabilidad del *être-pour-soi* es realmente abrumadora, puesto que es gracias al *être-pour-soi* que el mundo existe. El ser humano es totalmente dueño y responsable de su propia vida. La libertad total conlleva una responsabilidad total: "*Cet homme qui n'est rien, si proche du néant ... est un projet. Sa valeur n'est point de s'estimer établi et confirmé dans l'existence, mais de donner à celle-ci une signification nouvelle par une responsabilité sans recours*" (Albérès 89).

La filosofía moral sartreana no distingue entre la intención y el acto. La libertad es definida en *L'être et le néant* como "*autonomie du choix*" (563). El existencialismo es una filosofía de la acción; nuestro ser (que es un ser libre,

el *être pour-soi*) se define solamente por la acción. Los deseos y las excusas no nos definen (solamente nos definen nuestros actos): "*Notre description de la liberté, ne distinguant pas entre le choisir et le faire, nous oblige à renoncer du coup à la distinction entre l'intention et l'acte*" (563). Así pues, poco importa que los verdugos del Holocausto sintieran o no arrepentimiento, en el momento o después, o que desearan no haber discriminado, excluido, masacrado y gaseado. Aquello que les definió fueron sus horribles y espeluznantes actos.

El "*engagement*" es el tomar conciencia de la propia responsabilidad y actuar para modificar o denunciar la situación histórica y social que nos ha tocado vivir (Ortega diría: para salvarla). Sartre afirma que cuando una guerra estalla, el hombre de carne y hueso forma parte de esa guerra y esa guerra deviene suya; pero eso no quiere decir que ese hombre esté obligado a luchar en esa guerra, a matar o a torturar, ya que es posible incluso escapar de esa guerra, ya sea por el suicidio o la desertión.

Les chemins de la liberté es una cuatrilogía inacabada que comprende *L'âge de raison*, *Le sursis*, *La mort dans l'âme* y dos capítulos de otra novela que dejó inacabada. En esta cuatrilogía, Sartre trata el tema más importante del existencialismo: la libertad, y muestra a los personajes sufriendo las consecuencias de sus propias elecciones, llevadas a cabo en libertad¹¹¹. El hombre está solo, sin dioses y sin excusas. El hombre se define por sus actos, y no es otra cosa que sus actos; sus actos constituyen su propia vida.

¹¹¹ "*Les chemins [de la liberté] is a study of the various ways in which people assert or deny their freedom*" (Murdoch 52).

Cuando morimos, la vida acaba. Lo que queda, lo que hemos vivido y lo que hemos creado, es lo que hemos sido. En *Huis clos*, Inès exclama: "*On meurt toujours trop tôt ... ou trop tard. Et cependant la vie est là, terminée: le trait est tiré, il faut faire la somme. Tu n'est rien d'autre que ta vie*" (90). Sartre sostiene que fuera de los actos realizados no hay nada: lo que se quiso ser pero no se fue, la intención y el deseo no valen en absoluto. La vida no se define por lo que queríamos haber hecho, sino solamente por lo que hemos hecho. El existencialismo es una filosofía que pone todo su énfasis en la acción y en la libertad.

17.1. La libertad *en situation*

El hombre se encuentra *en situation*, solo y sin Dios. Sartre define la *situation* como nuestra posición en medio del mundo. Hay situaciones que obviamente no pueden evitarse, pero sí podemos escoger la actitud que tomamos delante de cada situación que nos toca vivir: "*Quelles que soient les circonstances, en quelque lieu que ce soit, un homme est toujours libre de choisir s'il sera un traître ou non*" ("Sartre par Sartre" 100).

En una entrevista de 1960, Sartre afirma que la filosofía es dramática: no habla ya de substancias ni de fenómenos, sino del hombre que actúa y responde a la *situation* que vive: "*Il s'agit de l'homme –qui est à la fois un agent et un acteur– qui produit et joue son drame, en vivant les contradictions de sa situation*" ("Les écrivains en personne" 12).

La *situation* sartreana vendría a ser la circunstancia orteguiana. Ortega escribe en *Meditaciones del Quijote* su tesis más célebre: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo" (OC, I, 757). En el curso de 1939–1940 *El hombre y la gente*, Ortega afirma que "[d]e pronto y sin saber cómo, sin nuestra anuencia previa, nos sorprendemos existiendo sumergidos en una determinadísima circunstancia" (OC, IX, 285). La circunstancia en la que vivimos nos presenta siempre distintas posibilidades, y aquí entra en juego la elección y la responsabilidad. "La vida es permanente encrucijada y constante perplejidad sobre el camino que tomaremos", sostiene Ortega (OC, IX, 285), la vida es un drama, "el drama que se dispara entre el yo que tiene que hacer su vida y la circunstancia que se mantiene ahí, en torno a él, parte de su misma vida, pero en absoluto predispuesta a facilitarle la tarea de vivir" (Lasaga, "Mono" 7). Aranguren sostiene en "La filosofía en la vida y la vida de la filosofía" que la situación histórica "condiciona el talante *colectivo*" (8) y distingue un modo de ser *católico* y otro *protestante* (tanto en los pensadores religiosos como en los que han luchado contra la religión). El hombre es un ser moral "en tanto que tiene que *hacer* su vida" (11); su vida es quehacer y voluntad; el hombre, aun cuando se comporta como los demás, lo hace porque decide hacerlo. Marías apunta: "La moralidad de la vida no es algo que se le añade, una especie de barniz, sino una condición absoluta. Todo ser humano, y la vida como conjunto, es necesariamente moral" ("La metafísica de Ortega" 220).

Sartre aclara que, para luchar contra la *situation*, es preciso asumirla primero para poder cambiarla. En *Avec Sartre au Stalag 12D*, el abate Perrin (que estuvo prisionero en el Stalag 12D –un campo alemán situado en Tréveris– desde junio de 1940 a marzo de 1941) y conoció allí a Sartre (Sartre fue prisionero en el Stalag 12D desde agosto de 1940 a marzo de 1941) confiesa que el concepto sartreano de libertad lo ayudó a relacionarse auténticamente con los demás y con Dios, a pesar de su condición de prisionero. Sartre le había dicho en el Stalag XII-D: "*L'important n'est pas ce qu'on a fait de vous, mais ce que vous faites de ce qu'on a fait de vous*" (Perrin 11).

La *situation* no es un aprisionamiento del ser humano, sino por donde empieza la libertad. El *être pour-soi* es libre porque decide y se compromete en un mundo lleno de dificultades: "*Il ne peut y avoir de pour-soi libre que comme engagé dans un monde résistant*" (*L'être et le néant* 563). La libertad es la autonomía de elección bajo cualquier circunstancia. Sartre reconoce que sería absurdo afirmar que el prisionero es libre de escaparse; el prisionero no es libre de escaparse, sino libre de intentar escaparse. La realidad humana es una realidad sin excusas. Frankl afirma en "Dynamics, Existence and Values": "The conditions do not determine me but I determine whether I yield to them or brave them. *There is nothing conceivable that would condition a man wholly*" (63).

La *situation* puede o no transformarse en determinación; dependerá de cómo actuemos. Una misma *situation* tiene efectos diferentes sobre

diferentes personas: una roca puede suponerme un obstáculo (si se encuentra en medio de un camino) o una ayuda (si me subo a la piedra para contemplar el paisaje): "*Ce qui est obstacle pour moi ... ne le sera pas pour un autre. Il n'y a pas d'obstacle absolu*" (*L'être et le néant* 569). Ortega afirma que una misma circunstancia tiene distinto valor y distinta realidad según la persona (para el jugador de fútbol no es grave no tener memoria, y para el poeta no es grave ser cojo): "No vale, pues, referir un mismo mundo a todos los hombres. A cada hombre su mundo" (*OC*, IX, 289).

En *El tema de nuestro tiempo*, Ortega compara la vida al arte del poeta, quien sacrifica su lirismo en aras de su rima: "todo querer es ... un querer hacer lo mejor que en cada situación puede hacerse" (*OC*, III, 580). El arte del hombre estriba, según Ortega, en saber conducir su vida lo mejor posible dentro de la *fatalidad* de la circunstancia. Esta idea ya se encuentra en Aristóteles, quien afirma en *Ética a Nicómaco* que el zapatero se esfuerza en fabricar los mejores zapatos con el material que tiene y el hombre "bueno y sensato sobrelleva todos los golpes de fortuna con buena compostura y saca el mejor partido de lo que hay en cada momento" (1.10.1101a2–4).

Frankl define la existencia humana como un acto de autocreación: "*a man does not simply [is], but always decides what he will be in the next moment*" ("Dynamics, Existence and Values" 63). "Para sostenernos en la circunstancia, tenemos que estar siempre haciendo algo y la serie de nuestros *haceres* es lo que integra nuestra existencia", afirma Ortega en el curso de 1939–40 *El hombre y la gente* (*OC*, IX, 286). Cinco años antes, en

la conferencia en Valladolid de 1934, titulada también *El hombre y la gente*, Ortega pronunció unas de las palabras más bellas relativas a la circunstancia:

Vivimos aquí y ahora –es decir, que nos encontramos en este teatro que es un lugar del mundo, lugar al que hemos venido libérrimamente. La vida, en efecto, nos deja siempre un margen de posibilidades dentro del mundo pero no somos libres de estar o no en este mundo que es el de ahora. Por eso yo lo llamo circunstancia. Vivir es tener, queramos o no, que habérmolas con una determinada circunstancia (Ortega, *El hombre y la gente* [Conferencia en Valladolid] 172).

Ortega, al igual que Frankl y Sartre, afirma que incluso en las situaciones más extremas el hombre es capaz de elegir: "Cuando queremos describir una situación extrema, en que parece que no hay opción, solemos decir que 'se está entre la espada y la pared' (...) Y, sin embargo, es evidente que esa frase nos invita a elegir entre la *espada* y la *pared*" (OC, IX, 286). Incluso en el final más conclusivo, que es la muerte, al hombre le queda un trocito de libertad, puesto que el hombre es libre de elegir la muerte del cobarde, la del héroe, la muerte fea o la muerte bella (OC, IX, 286). El hombre elige siempre. Lo único que no puede elegir el hombre es no elegir, afirman Ortega y Sartre.

Sartre no cree en el progreso. Según Sartre, el hombre es siempre el mismo frente a una situación que varía; por ello, el progreso no influye en nuestras acciones ni en nuestra libertad: "El progresismo que colocaba la

verdad en un vago mañana ha sido el opio entontecedor de la humanidad" sostiene Ortega (OC, VI, 55).

Sartre sostiene que la idea de que estamos atrapados en nuestra *situation* es totalmente falsa. Es verdad que no podemos escoger dónde nacemos, en qué país nos criamos, qué familia tenemos, a qué clase social pertenecemos ni en qué época vivimos, pero nuestra situación no nos determina ni nos define. Tenemos el poder de cambiar y tenemos el poder de elegir a pesar de la situación en la que nos ha tocado vivir; es más, también podemos transformar un obstáculo en una ayuda (la situación, pues, no nos ahoga, sino que nos da más libertad). Frankl asevera que el hombre trasciende al modelar su propia existencia: "*one of the main features of human existence is the capacity to emerge from and arise above all such conditions – to transcend them. By the same token, man is ultimately transcending himself*" ("Dynamics, Existence and Values" 63).

La *situation* que vivieron la inmensa mayoría de los alemanes (que fueron quienes hicieron posible el Holocausto) en las elecciones del 33, las leyes del 35, la *Kristallnacht* en el 38 y el comienzo de la guerra en el 39, no es, pues, ninguna excusa para exterminar a seis millones de hombres, mujeres y niños judíos. Levi le escribió una carta después de la guerra a un alemán que había "trabajado" en Auschwitz III (Monowitz-Buna) –que no se consideraba ni siquiera nazi y que no sentía ninguna culpa: "*gli dicevo que se Hitler à salito al potere, ha devastato l'Europa e ha condotto la Germania alla rovina, è perché molti buoni cittadini tedeschi si sono comportati come lui,*

cercando di non vedere e tacendo su quanto vedevano" ("Auschwitz, città tranquilla" 122). Tampoco el otro alemán, doctor en Monowitz-Buna, que le escribió conmovido una carta a Levi después de haber leído *Se questo è un uomo* sintió arrepentimiento alguno: "*Attribuiva i fatti di Auschwitz all'Uomo, senza differenziare*" ("Auschwitz, città tranquilla" 90). Pero según Sartre y según Levi fue, por supuesto, culpable.

Frankl afirma que siempre estamos rodeados de restricciones, y que estas restricciones son precisamente los puntos de partida de nuestra libertad. Frankl es consciente más que nadie de que el hombre puede encontrarse en situaciones extremas, espeluznantes y horribles (él mismo pudo comprobarlo en Theresienstadt, Auschwitz, Kaufering III y Türkheim), pero también es consciente de que la libertad última nunca puede perderse, puesto que la libertad no es algo que se *posea*, sino algo que se *es*: "*A human being is never fully free from conditions ... But the ultimate freedom ... remains always reserved to ourselves*" (Interview, South Africa, 1986).

17.2. La condición humana

Todos los seres humanos nacemos y morimos. Aunque no poseamos una naturaleza humana, sí que poseemos una condición humana¹¹². El nacer, el estar en el mundo y el morir forman parte de lo que Sartre llama la *condition humaine*. Pero la existencia de cada hombre la dibuja cada hombre. Ortega

¹¹² "...s'il est impossible de trouver en chaque homme une essence universelle qui serait la nature humaine, il existe pourtant une universalité humaine de condition" (*L'existentialisme est un humanisme* 59).

sostiene, muy *sartreanamente* (y antes que Sartre), que "esto de tener que elegir la realidad que vamos a ser, nos hace topar con la enigmática condición del hombre, que hace de él una cosa única en el universo (...) el hombre es un ser que tiene que comenzar por elegir su propio ser" (OC, IX, 286)

Malraux ya había hablado de la condición humana en 1933 en su novela *La Condition humaine* (Sartre nombra la novela de Malraux en *Les carnets de la drôle de guerre*)¹¹³. Arendt publicará en 1958 *The Human Condition*, donde sostiene que, aparte de las obvias condiciones de nacimiento y mortalidad, existen tres condiciones humanas básicas: la condición humana de la vida, que correspondería a la actividad biológica (el parto); la condición humana de lo mundanal, que correspondería a la actividad del trabajo; y la condición humana de la pluralidad, que correspondería a la acción¹¹⁴.

Sartre afirma que *ser* no es tarea fácil. "La vida no puede ser mero objeto porque consiste precisamente en su ejecución, en ser efectivamente vivida y hallarse siempre inconclusa, indeterminada", sostiene Ortega ya en 1932 (OC, V, 126–127). "*Être n'importe qui n'est pas simplement une réalité; c'est aussi une tâche*" (Cacopardo et al.), afirma Sartre.

¹¹³ "Commencé à relire *La Condition humaine*. Agacé par une ressemblance fraternelle entre les procédés littéraires de Malraux et les miens (...) Je n'ai jamais été influencé par lui mais nous avons subi des influences communes" (Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre* 429).

¹¹⁴ "The human condition of labor is life itself (...) The human condition of work is worldliness (...) Plurality is the condition of human action because we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives or will live" (Arendt, *The Human Condition* 7–8).

17.3. La *mauvaise foi*

Para huir de la propia angustia que produce la libertad, el ser humano crea excusas referente a las acciones que toma apelando a un determinismo ilusorio. La *mauvaise foi* sartreana es una mentira hacia nosotros mismos, la excusa que usamos frente a nuestras propias acciones. Lo contrario de la *mauvaise foi* es la autenticidad. Sartre, al igual que Frankl, afirma que el hombre siempre puede escoger, sea cual sea su situación (incluso bajo tortura el hombre es libre de escoger la muerte en lugar de delatar a sus compañeros)¹¹⁵.

El hombre tiene conciencia de su libertad en la angustia, y decide absolutamente solo, sin Dios y sin excusas. Las excusas son *mauvaise foi*. La *mauvaise foi* es una huida de la propia libertad, el pretender actuar como si no fuéramos ni libres ni responsables. La angustia es la responsabilidad permanente y la ausencia total de justificación. Cuando el hombre justifica sus acciones inmorales sin sentir responsabilidad alguna (como fue el caso de la inmensa mayoría de los alemanes en la Segunda Guerra Mundial, o como es el caso del camarero en *L'être et le néant*), juega a ser un *en-soi* sin libertad.

¹¹⁵ "Hay mala conciencia cuando yo analizo mis elecciones como si no fuesen decididas por mí, como si fuesen consecuencias necesarias de una serie de circunstancias como si yo no fuese libre (...) El esclavo puede elegir no obedecer, aunque eso signifique ser ejecutado. Si obedece es porque prefiere vivir, aunque sea como esclavo, que morir. Y ahí hay una elección" (Savater, *La aventura de pensar* 284–85).

Somos lo que queremos ser. Quien dice "no puedo hacer esto" debería más bien decir "elijo no hacer esto". Excusarse es un acto de mala fe. La *mauvaise foi* es el actuar como si poseyéramos una naturaleza predeterminada, como si nuestra esencia precediera nuestra existencia y no fuésemos libres ni responsables de nuestros propios actos. El hombre de mala fe se inventa un determinismo a su medida y, haciendo uso de una falsa esencia social o histórica, niega su propia libertad (Ferry, *Sartre et l'existentialisme*). Estamos solos y no tenemos excusa alguna que justifique nuestros actos: "*nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous ... des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses*" (*L'existentialisme est un humanisme* 39). Somos, pues, lo que escogemos ser. "*On c'est ce qu'on veut*", exclama Garcin en *Huis clos* (90). El deseo y la decisión solamente son válidos a través de la acción.

Según el existencialismo sartreano, solamente existen el amor y la amistad que se manifiestan, el genio que se refleja en las obras de arte, las palabras dichas y los actos. Fuera de lo producido no hay nada, solamente excusas, sueños no realizados o esperanzas truncadas que no valen absolutamente nada: "*Un homme s'engage dans sa vie, dessine sa figure, et en dehors de cette figure il n'y a rien*" (*L'existentialisme est un humanisme* 53). El hombre no es otra cosa que el resultado de sus actos: "*le lâche se fait lâche ... le héros se fait héros*" (*L'existentialisme est un humanisme* 55). En *Reading the Holocaust*, Clendinnen asevera: "*To survive inside the camps was heroism enough*" (61).

Ya en 1929, en el curso *¿Qué es filosofía?*, Ortega había hablado de la *preocupación de despreocuparse* que tiene la mayoría. Este despreocuparse significa no decidir, excusarse, perder la libertad y la individualidad, seguir a la masa y fundirse con la masa. Esta despreocupación es, en verdad, un terror por la libertad y la responsabilidad, una excusa para no ejercer la libertad¹¹⁶.

Sartre sostiene que el hombre que se excusa no miente a los demás, sino a sí mismo; la *mauvaise foi* es, en realidad, un autoengaño¹¹⁷. Por otro lado, los demás juzgan nuestras propias acciones y, de alguna manera, *nos crean*. La malinterpretada famosa frase de Sartre "*L'enfer, c'est les Autres*", que Garcin pronuncia en *Huis clos* (93), además de mostrar el ateísmo sartreano, muestra el concepto de la intersubjetividad. Con esta frase Sartre afirma que el infierno se halla en la Tierra, no en el Cielo, y que este infierno se traduce en la imposibilidad de escapar del juicio de los demás. Los demás son la condición de mi existencia. Es imposible escapar de la mirada constante de los demás: "*Pour obtenir une vérité quelconque sur moi, il faut que je passe par l'autre. L'autre est indispensable à mon existence (L'existentialisme est un humanisme 59)*". Los demás nos observan. No podemos, pues, escapar jamás del juicio de los demás.

¹¹⁶ "Bajo la aparente indiferencia de la despreocupación, late siempre un secreto pavor de tener que resolver por sí mismo, originariamente, los actos, las acciones, las emociones, un humilde afán de ser como los demás, de renunciar a la responsabilidad ante el propio destino, disolviéndolo entre la multitud: es el ideal eterno del débil; hacer lo que hace todo el mundo es su preocupación (Ortega, OC, VIII, 374).

¹¹⁷ "...la mauvaise foi ... peut se définir, non comme un mensonge à autrui, mais comme un mensonge à soi" (Kremer Marietti 29).

Frankl llama a la *mauvaise foi* sartreana la tragicomedia humana; considera cómico que el hombre pretenda huir de su libertad de elección, y sostiene que la libertad no crea angustia, sino que le da un sentido único a la vida. En los campos de exterminio, el hombre que se acercaba a las cámaras de gas tenía la libertad de morir en la desesperación o morir, según Frankl, alzado, con dignidad, convirtiendo así una situación horrible y abominable en un triunfo personal. Estas palabras, aunque suenen bellas, parecen estar reservadas casi a una especie de *Übermensch*, a un ser humano tan fuerte y tan optimista que es capaz de convertir tal monstruoso horror en un triunfo interior. El mismo triunfo puede aplicarse a un enfermo terminal que no se rinde ni se desespera frente a su situación, sino que aprende en sus últimos días y se alza triunfante en el momento de la muerte, según Frankl.

Como bien apunta Jongeneel en "'La Chambre': un flirt avec la folie", Sartre presenta las nociones de *mauvaise fois*, contingencia, el *pour-soi* y el *en-soi* (claves en su filosofía) cuatro años antes de la publicación de *L'être et le néant* en su relato *La chambre*, donde deconstruye de manera irónica la polaridad del mundo sano y el mundo de la locura.

Así pues, todos aquellos alemanes (y todos los colaboradores austríacos, ucranianos, lituanos, polacos y franceses) que contribuyeron a la producción del monstruoso Holocausto fueron culpables, y solo por *mauvaise fois* se excusaron de sus actos, complicidad y silencio. La dictadura de Alemania fue una *dictadura* que contó con el apoyo, entusiasmo y colaboración de la inmensa mayoría de alemanes comunes –según

Friedländer, Hilberg, Bauer, Goldhagen, Browning y la gran mayoría de historiadores del Holocausto: "*Hitler accession to power would be remembered by a majority of Germans as the beginning of a period of «good times»*" (Friedländer 331).

17.4. La angustia

El existencialismo afirma que la libertad y la responsabilidad son el tesoro y la angustia del hombre. Frankl habla reiteradamente en su obra sobre la libertad y la responsabilidad, pero no en un tono angustiante ni pesimista, sino en un tono optimista. Unamuno concebía la vida como una tragedia y una contradicción¹¹⁸. Sartre concibe al hombre como libertad y angustia. ¿La angustia es una angustia frente a la nada, como en Heidegger, o una angustia frente a la libertad, como en Kierkegaard? Para Sartre la angustia frente a la nada y la angustia frente a la libertad es lo mismo, puesto que "*la liberté c'est l'apparition du Néant dans le monde*" (*Les carnets de la drôle de guerre* 166). El concepto de angustia sartreano es muy parecido al concepto de angustia heideggeriano; para Heidegger, la angustia surge cuando el hombre cesa de ser *das Man* y deviene *Dasein*: "*This is [Angst] of nothing, it is a man's anxiety over his own unlimited and undetermined possibility*" (Edie 130).

¹¹⁸ "la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción" (Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* 33).

Según Sartre, hemos sido arrojados a un mundo sin dioses y estamos completamente solos frente a nuestras elecciones, con nuestra responsabilidad y nuestra angustia. Sartre admite que esta libertad gigantesca que el existencialismo otorga al hombre produce miedo y angustia¹¹⁹. Pero es precisamente en nuestra libertad donde reside nuestra dignidad.

Kierkegaard había dicho en *Begrebet Angest* que la angustia nace cuando se tiene conciencia de la propia libertad y de las infinitas posibilidades de elección: "la angustia es la posibilidad de la libertad" (*El concepto de la angustia* 270). Sartre usará esta idea. La posibilidad es pesada; la realidad es ligera: los horrores de la vida son insignificantes comparados con los horrores de la posibilidad. La angustia es el vértigo de la libertad. Kierkegaard afirma que "cuanto menos espíritu, menos angustia" (88) y que "tanto más perfecto será el hombre cuanto mayor sea la profundidad de su angustia" (269). La angustia y la fe educan al individuo, y son los medios de salvación del hombre¹²⁰. El hombre es una síntesis de lo temporal y lo eterno, y su libertad es infinita.

Sartre sostiene en *L'existentialisme est un humanisme* que el hombre es angustia: "*L'existentialisme déclare ... que l'homme est angoissé*" (33). El hombre tiene una gran responsabilidad y está condenado a la libertad: "*Nous*

¹¹⁹ "*Est-ce qu'au fond, ce qui fait peur, dans la doctrine que je vais essayer de vous exposer, ce n'est pas le fait qu'elle laisse une possibilité de choix à l'homme*" (Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* 25).

¹²⁰ "*Um der Schicksalsfrage willen macht Kierkegaard die Stadien und Zustände der Existenz selber, Schuld, Angst, Verzweiflung, Entscheidung, den Ausblick auf den eigenen Tod und den Ausblick auf die Erlösung, zu Gegenständen eines metaphysischen Denkens*" (Buber, *Das Problem des Menschen* 92)

sommes condamnés à être libres", exclama Sartre en *Cahiers pour une morale* (447); "*Nous sommes condamnés à la liberté*", exclama Sartre en *L'être et le néant* (565); "[*nous sommes*] *jetés dans la liberté*" (565). "*L'homme est condamné à être libre*", exclama Sartre en *L'existentialisme est un humanisme* (39).

El ser humano es un ser libre que escoge pero que no puede escoger no ser libre. Sartre asevera, siguiendo a Kierkegaard, que la libertad produce una gran angustia. Hugo le dice a Olga en *Les mains sales* que la libertad da vértigo¹²¹. El estar condenados a la libertad y a la soledad, sin dios alguno, produce un sentimiento de angustia, abandono y vértigo. El hombre está terriblemente solo y, debe inventar al hombre. Frankl, por el contrario, declara que no es la libertad la que nos produce angustia, sino la ausencia de sentido en nuestra existencia. En *Totem und Tabu*, Freud afirma que la conciencia moral tiene gran afinidad con la angustia, y define la conciencia moral como una "*Gewissens-angst*" (119–120). Pero Freud sostiene que la angustia nace en el inconsciente. Sartre rechaza el inconsciente y afirma que la angustia es un producto de nuestra libertad.

En *Ortega y los existencialismos*, Vela ridiculiza la angustia existencialista y afirma: "[l]a angustia de Kierkegaard corre hoy como entonces el 'superhombre' y la voluntad de poder de Nietzsche ... Como a principios de siglo existía una juventud nietzscheana que se las daba de fuerte, dura, inclemente, 'zaratustriana', hoy pulula el joven 'angustiado'" (44).

¹²¹ "*C'est drôle d'être libre, ça donne le vertige*" (Sartre, *Les mains sales* 16).

Al parecer, Vela no entendió que el concepto de angustia va estrechamente ligado al concepto de libertad. Ortega no habla explícitamente de la angustia, pero habla del problema de nuestra vida, problema que nadie puede resolver por nosotros, y de lo penoso, duro y difícil que resulta tener que elegir a cada momento. Ortega sostiene que, "de todos los quehaceres, el más duro es tener –queramos o no– que elegir en cada instante lo que vamos a hacer en el siguiente. Esta es la gran dificultad de nuestra existencia" (OC, IX, 287). Puede decirse que este sentimiento penoso que describe Ortega es un sentimiento parecido a la angustia sartreana, que nace de la conciencia de la propia libertad. El tener que elegir constantemente lo que vamos a hacer y lo que vamos a ser es una "faena bastante dura", sostiene Ortega (OC, IX, 285). La libertad es mucho más dura, penosa y difícil que la circunstancia: "Porque lo verdaderamente penoso de la vida no es tanto –con ser mucho– no poder elegir la circunstancia en que vivimos, sino al revés tener –queramos o no–, que ejercitar nuestro albedrío, nuestra libertad y elegir por nuestra cuenta lo que vamos a ser en esa incanjeable circunstancia" (OC, IX, 286).

Sartre, aunque fue un apasionado de las situaciones límite (tema que explota magistralmente en *Le mur* y en *Morts sans sépulture*), sostiene en boca de Canoris en *Morts sans sépulture* que no estamos hechos para vivir siempre al límite. El hombre no es más real ni más auténtico en las situaciones límite. Siempre tenemos que escoger, cada instante y cada día, y esa responsabilidad en la acción produce angustia.

Paradójicamente, algunos años antes de morir, Sartre confesó que jamás había sentido ni angustia ni desesperación: "*j'ai parlé de désespoir, mais c'est de la blague, j'en ai parlé parce qu'on en parlait, parce que c'était la mode. On lisait Kierkegaard*" (Cabestan "Angoisse existentielle, angoisse pathologique" 121). Y a propósito de la angustia, afirmó: "*je n'ai jamais eu d'angoisse*" (121). Sin embargo, está claro que la concepción sartreana de la angustia (al igual que en Kierkegaard) corresponde al vértigo que produce la libertad (una concepción totalmente diferente a la angustia y desesperación que sufrieron las víctimas del Holocausto).

18. La contingencia y el sinsentido

El argumento del diseño fue el argumento más común a favor del teísmo en el siglo XVIII. Russell critica el argumento del diseño en *Why I am not a Christian* y sostiene que un mundo lleno de guerras y desastres no puede haber sido creado por un dios perfecto¹²². Sartre destruye el argumento del diseño al afirmar que la existencia del hombre y del mundo son contingentes: "*L'être est, sans raison, sans cause et sans nécessité*" (*L'être et le néant* 713). Nada tiene en sí un sentido; seguir viviendo o morir poco importa, puesto que tanto la existencia como el mundo, como el sufrimiento de las víctimas son absolutamente contingentes. Para Sartre, "el absurdo de la existencia humana, la imposibilidad de darse una esencia, se basa en una libertad que exige la ausencia de Dios" (Estrada, *La imposible teodicea* 370).

En *Sartre et l'existentialisme*, Ferry afirma que la angustia y el aburrimiento (Heidegger), la náusea (Sartre) y el absurdo (Camus) son términos que corresponden al vértigo que se siente cuando se toma conciencia de la contingencia del mundo. Nuestra existencia no tiene sentido alguno: "[n]adie ha descrito, al menos en clave laica, la experiencia de la contingencia con tanta radicalidad y pregnancia como Sartre" (Amorós 48). Esta ausencia de necesidad y de sentido dan paso a la nada. Y si nuestra existencia y el mundo son contingentes, el sufrimiento de las víctimas también lo es.

¹²²"When you come to look into this argument from design, it is a most astonishing thing that people can believe that this world, with all the things that are in it, with all its defects, should be the best that omnipotence and omniscience has been able to produce in millions of years. I really cannot believe it" (Russell, *Why I am not a Christian* 7).

El absurdo es un concepto central en la obra de Camus, pero no en la obra de Sartre; sin embargo, el absurdo camusiano está estrechamente relacionado con el concepto de sinsentido y contingencia sartreanos¹²³. En *Le mythe de Sisyphe*, Camus asevera que no hay castigo más duro que el trabajo inútil y sin esperanza. Y así es nuestra existencia: absurda porque es contingente y absurda porque es inútil y sin esperanza. Lo trágico es ser consciente del absurdo. Y es por ello que Sísifo es un héroe trágico: "*Sisyphe, prolétaire des dieux, impuissant et révolté, connaît toute l'étendue de sa misérable condition: c'est à elle qu'il pense pendant sa descente*" (166). En el momento que Edipo se da cuenta que se ha casado con su madre, la tragedia comienza; no antes. No obstante, Camus prefiere imaginarse a un Sísifo feliz y no desesperado. La lucha, la rebelión contra el absurdo, aunque en sí sea también absurda, dibuja una sonrisa en el rostro de Sísifo: "*Lui aussi juge que tout est bien. Cet univers désormais sans maître ne lui paraît ni stérile ni futile*" (168). En este juego, en este teatro, en esta lucha se halla la propia rebelión contra el absurdo. Con el arte y la creación (el juego, el amor, la rebelión), el hombre lleva a cabo una campaña contra el absurdo que ya ha perdido: "*Créer ou ne pas créer, cela ne change rien*" (134).

En "Réponse à Albert Camus" (publicado el 7 de enero de 1960, tres días después de la muerte de Camus), Sartre apunta que Camus descubrió el absurdo a los veinte años y que su muerte es un escándalo que muestra al

¹²³ "*L'absurde n'est pas un concept majeur de la pensée sartrienne, et il ne faut pas confondre la contingence de l'existence et l'affirmation de son absurdité*" (Cabestan, *Dictionnaire Sartre* 16).

mundo humano el absurdo de nuestras exigencias más profundas. El absurdo se aparece como una "*imbécile négation de l'homme*" (128).

Kafka retrata magistralmente el absurdo en *Die Verwandlung*. Pero el absurdo que vive el pobre Gregor Samsa, que se despierta una mañana transformado en un "*ungeheuren Ungeziefer*" (70), dista mucho del absurdo de Camus. Gregor se avergüenza, se esconde, come y trepa por las paredes, y acaba muriendo, reventado y sin luchar. Por el contrario, Camus propone aceptar el absurdo pero a la vez afrontarlo y desafiarlo: "*Qu'est-ce qu'un homme révolté? Un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas: c'est aussi un homme qui dit oui*" (*L'homme révolté* 27). La rebelión metafísica no niega, sino que desafía; no suprime a Dios, sino que le desafía.

Sartre retrata la idea de contingencia en *La nausée*¹²⁴. Lo esencial es la contingencia, y la existencia es contingente. Existir es simplemente estar ahí, sin necesidad alguna. La "angustia del sinsentido vital [es] la náusea que noveló Sartre" (Cerdá 349). Lecarme llama a Roquentin "*ce double fictif de Sartre plus sartrien que Sartre lui-même*" (718). Gabriel apunta que Sartre retrata en *La nausée* la experiencia de la existencia "*avec une précision et une véhémence extraordinaires*" (*L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre* 35). Tanto nuestra existencia como el mundo son contingentes, y esta idea de contingencia produce un terrible hastío: "*Quand il arrive qu'on s'en rende compte, ça vous tourne le coeur et tout se met à flotter ... voilà la*

¹²⁴ "*Et moi ... moi aussi j'étais de trop ... Je rêvais ... de me supprimer, pour anéantir au moins une de ces existences superflues. Mais ma mort même eût été de trop (...) Le mot d'Absurdité naît*" (Sartre, *La nausée*, 183, 187).

nausée" (*La nausée* 187). Precisamente porque la existencia es contingente, no tiene en sí ningún sentido; aquí es donde se halla el atractivo del existencialismo: nos corresponde a nosotros darle sentido a esa existencia. Pero, aun así, aunque le demos un sentido a nuestra existencia, nuestra existencia no dejará jamás de ser contingente. Camus sostiene en *Le mythe de Sisyphe* que es ridículo afirmar que la vida tenga sentido: "*Ma vie peut y trouver un sens: cela est dérisoire*" (139). En *L'âge de raison*, Mathieu describe su propia existencia como un hastío y un absurdo: "*Exister, c'est ça: se boire sans soif*" (62).

Para Frankl, en cambio, este sentimiento de hastío, de náusea, de vacío, se siente solamente cuando el hombre no ha encontrado un sentido a su vida. Una vida con sentido no puede ser jamás contingente y absurda. El sentido que otorgamos a nuestra vida, o, mejor dicho, que nuestra vida nos otorga, es la antítesis del vacío y de la nada. En una entrevista de 1986, en Sudáfrica, Frankl declaró: "*I would not share the opinion of ... Jean-Paul Sartre who said we have to accept and to shoulder courageously, heroically, the absolute meaninglessness of our lives*".

Ortega sostiene en *Meditaciones del Quijote* que algunos pensadores, "según la moda reciente, nos invitan a una existencia absurda" (OC, I, 760). Ortega no puede referirse aquí ni a Sartre ni a Camus (puesto que en 1914 Sartre tenía solamente once años y Camus apenas uno); la *moda* a la que se refiere Ortega es la moda nietzscheana y kierkegaardiana.

En *Les mouches*, Orestes, después de una crisis existencial, encuentra sentido a su vida al decidir matar al asesino de su padre. El proyecto de Orestes es la acción. Este compromiso con él mismo y con el mundo es la lucha contra el sinsentido de su vida¹²⁵. Yalom apunta que el compromiso (*engagement*) sartreano es una respuesta al sinsentido de la vida de la misma manera que la rebelión (*la revolte*) y la lucha son una respuesta al absurdo promulgado por Camus¹²⁶. Calígula invita a aceptar el absurdo: "*Ce monde est sans importance et qui le reconnaît conquiert sa liberté*" (38).

Epicuro ya había dicho que el universo es contingente y aleatorio. La visión epicúrea de la libertad (el hombre es dueño de su destino, y su mundo es un mundo donde el hombre actúa libremente) es una consecuencia de su visión del universo¹²⁷. Con su ideal de contingencia, Epicuro supera el determinismo de Demócrito, para quien todo ocurría por necesidad. Demócrito sostenía que "todo acontece de acuerdo con la necesidad, siendo el torbellino la causa de la generación de todas las cosas" (Diógenes Laercio, Libro IX, § 45, 477) (el torbellino del que habla Demócrito es lo que arrastra a los átomos y forma los diferentes cuerpos y mundos). Según Epicuro, el mundo existe por pura casualidad. Para Platón y Aristóteles, en cambio, el universo es racional, necesario y bueno (*Τίμαιος* 90b; *Περὶ οὐρανοῦ*, 2.5.288a3, *Περὶ οὐρανοῦ*, 2.11.291b15). El mundo de Platón, Aristóteles y

¹²⁵ "Orestes, at that moment, makes the leap that Sartre made in his personal life ... a leap into 'engagement', into action, into a project" (Yalom 429).

¹²⁶ "Camus regarded 'prideful rebellion' as the human being's final response to absurdity" (Yalom 476).

¹²⁷ "Comme le monde est hasard ... comme l'univers est complètement contingent, la liberté est possible chez les épicuriens là où elle ne l'était pas chez les stoïciens" (Ferry, *Épicuriens et stoïciens* 53).

Frankl es un mundo teleológico. El mundo de Epicuro y Sartre es un mundo contingente y casual.

Frankl reconoce que en la dimensión espiritual del hombre la teleología no siempre aparece (encontrarle un sentido al sufrimiento de millones de niños inocentes es una tarea imposible), pero esto no significa que no exista. La teleología existe en la dimensión suprahumana, sostiene Frankl.

En una entrevista de 1978, Frankl describe a Sartre como un gran filósofo teórico y un gran político práctico¹²⁸, pero apunta que la postura de los existencialistas franceses (se refiere aquí a Sartre y a Camus) y la de él son profundamente diferentes. Sartre y Camus conciben una existencia absurda y un mundo absurdo. Frankl sostiene que la vida jamás puede ser absurda, puesto que siempre tiene sentido. Frankl va incluso más allá y apuesta por un sentido último. El mundo, pues, no es contingente, puesto que incluso lo que parece absurdo en la dimensión espiritual del hombre puede llegar a tener un sentido en una supradimensión (aunque este sentido último no pueda ser aprehendido intelectualmente, sino solo existencialmente): "*We recognize the ultimate meaningfulness of life on existential grounds rather than merely intellectual ones*" (Frankl, "On Existential Philosophy", entrevista de 1978).

¹²⁸ "*Sartre is a very great ... theoretical philosopher and practical politician*" (Frankl, entrevista 1978).

Sartre sostiene que tanto la vida como la muerte son absurdas cuando Henri dice en *Morts sans sépulture* que en realidad no hay tragedia: lo único que importa es ganar. ¿Ganar qué? Simplemente ganar. Hay dos equipos: el equipo de los verdugos y el equipo de las víctimas. El equipo de los verdugos quiere que el equipo de las víctimas hable, y el equipo de las víctimas no quiere hablar; así de simple. Landrieu, uno de los torturadores, admite que en realidad a él no le importa quién de las víctimas es el jefe; él solo quiere que las víctimas hablen. La angustia, el sufrimiento y la muerte quedan totalmente banalizados.

En *The Courage to Be*, Tillich afirma que en el existencialismo se encuentran el coraje de la desesperación, el sinsentido y la angustia. El existencialista no dice que, como nada tiene sentido, es mejor rendirse; el existencialista dice que nada tiene sentido y que todo es contingente, y que hay que vivir valientemente a pesar del sinsentido y de la contingencia de nuestra existencia y del mundo.

En *Café Society*, de Woody Allen, el personaje Leonard (Stephen Kunken) sostiene que la vida es un sinsentido sin importancia, y que hay que celebrar la vida precisamente porque carece de sentido¹²⁹. En *Rifkin's Festival*, también de Woody Allen, Death (Christoph Waltz) le dice a Mort (Wally Shawn): "*Your life is not empty. It's meaningless! It's not the same*". Y puesto que la vida no tiene sentido alguno, hay que llenarla con lo que nos apetezca: el amor, el trabajo, el arte ("*The usual bullshit*", sostiene

¹²⁹ "Leonard says ... not only do we have to embrace [life's] meaninglessness, but celebrate life because it has no meaning" (Allen, *Café Society*).

burlonamente Death). La contingencia y el absurdo de Allen y Sartre se encuentran en las antípodas de la tesis frankleana de que la vida tiene sentido hasta el último suspiro. Frankl afirma que el hombre se completa solamente en la muerte, y que hasta que no morimos no acabamos de dibujar nuestra propia vida. Y es precisamente la muerte la que le otorga un sentido único a nuestra vida. Sartre, en cambio, apuesta por una vida contingente, sin sentido y absurda, tesis que plasma magistralmente en sus obras de teatro y en sus novelas.

El pesimismo de Simone Weil le llevó a afirmar que la vida es intolerable y que no hay nada en este mundo por lo que valga la pena vivir¹³⁰. El hombre vive una vida sin sentido: se mata a trabajar para comer y come para poder seguir matándose trabajando: "*le manque de finalité ... est le malheur de toute condition humaine*" (Weil 18). En *Situations III*, Sartre confiesa que el arte nos hace olvidar la contingencia de nuestra existencia: "*Un des principaux motifs de la création artistique est certainement le besoin de nous sentir essentiels par rapport au monde*" (44).

Frankl confiesa por momentos que es posible que el sentido del sufrimiento de las víctimas inocentes, de los niños, del mundo, no pueda explicarse ni siquiera en la cuarta dimensión (la dimensión suprahumana). Sartre, al sostener que el mundo y la existencia son contingentes, no busca un sentido en el sufrimiento. Nada tiene sentido y, aun menos, un sentido

¹³⁰ "*Il suffit de ne pas se mentir pour savoir qu'il n'y a rien ici-bas pour quoi on puisse vivre*" (Weil 12).

último. Por mi parte, me contentaría con que mi minúscula vida tuviera un sentido aquí y ahora. Y este sentido, que es el mío y de nadie más, lo he encontrado en el amor, la música, el arte y la filosofía. ¿Y qué hay del sentido de mi vida después de la muerte? El amor quedará en las personas que he querido y que me han querido, la música quedará en los CDs que nadie escuchará, y el arte y la filosofía quedarán en los cuadros, fotos y pensamientos que nadie verá ni leerá. La muerte es un pensamiento angustiante, es el vacío, la nada, pero tampoco importa tanto. A mí la astronomía siempre me ha fascinado. El Big Bang, los agujeros negros y el Big Crunch me apasionan y me aterrorizan a la vez. Si el Sol se comerá a la Tierra en 4.500 millones de años, y Andrómeda chocará con la Vía Láctea también en 4.500 millones de años, poco importan los CDs que podamos grabar, los cuadros que podamos pintar o los pensamientos que podamos tener. Pero el amor, por cursi que suene, sí que importa. Y la inmortalidad, no en un más allá, sino en la continuación de los hijos, es, en mi opinión, un pequeño consuelo a la nada, el sinsentido y la contingencia.

El existencialismo sartreano sostiene que ni el futuro ni el pasado existen y que lo único que existe es el presente: el hombre es un ser entre dos nada. Woody Allen dice en boca del narrador de *You Will Meet A Tall Dark Stranger*: "*Shakespeare said life was full of sound and fury, and, in the end, signified nothing*". Sartre estaría totalmente de acuerdo; Frankl, no.

Sartre afirma que el hombre debe sostenerse en una existencia contingente y vacía de sentido. Al contrario de Heidegger, para quien el *Dasein*

es *das Sein zum Tode*, Sartre no confiere a la muerte ninguna importancia (la muerte no le da ningún sentido a la vida). Frankl afirma que la vida y el sufrimiento humano tienen sentido incondicionalmente, aunque este sentido sea imposible de entender racionalmente. ¿La vida es un sinsentido como apunta Sartre? Frankl afirmaría sin duda que Sartre tuvo una vida colmada de sentido: creó, amó y creció en su sufrimiento (Frankl probablemente diría que Sartre le dio un sentido a la muerte de su querido amigo Nizan cuando Sartre revivió su obra, a lo que Sartre seguramente contestaría que ni en la vida ni en la muerte ni en la obra de Nizan hubo sentido alguno, al igual que en la vida y la muerte de las víctimas que perecieron en el Holocausto).

19. "Dieu n'existe pas"

En *Présentations de la philosophie*, Comte-Sponville define el ateísmo como una creencia (negativa), un pensamiento que tiene como objeto el vacío: "*Être athée, c'est être sans dieu*" (93), ya sea porque no se cree en Dios / los dioses o porque se afirma la inexistencia de Dios / los dioses. Comte-Sponville distingue un ateísmo negativo (no creer en Dios) y uno positivo y militante (creer que Dios no existe): "*Absence d'une croyance, ou croyance en une absence. Absence de Dieu, ou négation de Dieu*" (93). Pues bien, Sartre abrazó ambos ateísmos: confesó que no creía en Dios y, también, aseveró que Dios no existe: "*l'humanisme existentialiste ... repose sur la conviction qu'il n'y a pas d'autre univers qu'un univers humain*" (Cabestan, *Dictionnaire Sartre* 95).

La generalización de que "los ateos de ayer son los agnósticos de hoy" (Fraijó, *El futuro del cristianismo* 42) ha sido motivo de debate: Tierno Galván "considera que lo correcto es «prescindir» del asunto, es decir, declararse agnóstico y no ateo" (43, nota); Savater, en cambio, al igual que Sartre, es un ateo convencido y valiente: "Savater ... atribuye la proliferación de agnósticos a falta de coraje para llamarse ateo en una sociedad dominada aún por la «turba levítica». Algo en lo que coincide con Gonzalo Puente Ojea, que está convencido de que «el agnosticismo es un ateísmo práctico en la mayoría de los casos»" (43).

Aunque Sartre mencione a Dios en algunas de sus obras (notablemente, en *Le diable et le bon dieu*) y describa a algunos dioses en otras (como es el caso de Júpiter en *Les mouches*), su obra literaria se sitúa en gran parte en un mundo crudo y sin dioses. Sartre dice claramente en *Les mots*: "*je ne crois pas en Dieu*" (213). En 1939 Sartre escribe que un día, siendo joven, sintió de repente que Dios no existía; y ese mismo día dejó de interesarse por Dios: "*je ne m'occupai pas plus de ce Dieu mort*" (*Les carnets de la drôle de guerre* 94).

Sartre afirma en *Les carnets de la drôle de guerre* que perdió la fe a los doce años. Sin embargo, también confiesa que, de pequeño, nunca creyó fuertemente en Dios. Su madre era católica y su abuelo era protestante, pero en casa su abuelo siempre bromeaba sobre la religión y los curas, con gran desaprobación de la madre. En una entrevista de 1945 Sartre sostiene que él es ateo y está orgulloso de serlo: "*Je suis sans Dieu et j'en suis fier*" (Contat y Rybalka 145). Sartre sostiene que el mundo es absurdo y que todo acaba en la muerte; al hombre le aterroriza que su existencia sea absurda y es por ello que ha inventado a Dios. Sartre declara que él no está *en contra* de Dios: "*Vous vous trompez quand vous m'accusez d'être contre Dieu: comment serait-on contre ce qui n'est pas?*" (Contat y Rybalka 145).

En "Le concept de Dieu chez Sartre", Kempt sostiene que Sartre sostiene que el hombre se pierde para que Dios nazca. Pero este perderse es inútil, afirma Sartre, puesto que la idea de Dios es contradictoria. El hombre se pierde en vano: "*l'homme est une passion inutile*" exclama Sartre

al final de *L'être et le néant* (708) (justo antes de la Conclusión). Sartre niega la existencia de Dios a causa de la libertad humana¹³¹.

Sartre mata a Dios en *Le diable et le bon Dieu*, una obra de teatro que trata, en palabras de Sartre, de las relaciones entre el hombre y Dios (el hombre y el absoluto). Goetz es un capitán alemán que *juega* a obrar bien y a obrar mal, primero por convicción y luego por capricho e indiferencia. Goetz decide actuar éticamente después de una apuesta. Dios no nos ve, ni nos escucha ni nos conoce, afirma Goetz. Dios es silencioso no porque ignore al hombre, sino porque, simplemente, no existe: "*Tu vois ce vide au-dessus de nos têtes? C'est Dieu. Tu vois ce trou dans la terre? C'est Dieu encore. Le silence, c'est Dieu. L'absence, c'est Dieu*" (221). El hombre decide en libertad, solo y sin dioses. Freud ya había dicho en *Totem und Tabu* que tanto los dioses como los demonios son creaciones del alma y de la psique humanas. El hombre inventa a Dios e inventa al diablo¹³². Goetz exclama que es el hombre y no Dios quien inventa el bien y el mal: "*Dieu, c'est la solitude des hommes (...) Si Dieu existe, l'homme est néant*" (221). Sin Dios, el hombre es más real. Goetz le dice a Hilda: "*je te dis que Dieu est mort (...) Comme tu est vraie depuis qu'il n'est plus*" (224).

¹³¹ "*la liberté non aliénée réclame l'autonomie, c'est-à-dire de n'être soumise à aucune autre liberté et de n'être objet pour personne*" (Kemp 333).

¹³² "*Weder die Angst noch die Dämonen können in der Psychologie als letzte Dinge gewertet werden, die jeder weiteren Zurückführung trotzen. Es wäre anders, wenn die Dämonen wirklich existierten; aber wir wissen ja, sie sind selbst wie die Götter Schöpfungen der Seelenkräfte des Menschen*" (Freud, *Totem und Tabu* 73).

"*Dieu n'existe pas*", le dice Goetz a Heinrich (221). Y si Dios no existe, tampoco existen ni el Paraíso ni el Infierno. La inmortalidad tampoco existe. Después de la muerte no hay absolutamente nada.

Kemp sostiene que Sartre niega a Dios a causa de la libertad humana. En *Les mouches*, la libertad no alienada reclama su autonomía: la libertad no puede estar sometida a ninguna otra libertad (Dios) y tampoco puede ser objeto alguno (un pensamiento del entendimiento divino) (Kemp 333). "L'homme dispose d'une liberté totale", afirma Sartre en *La liberté cartésienne (Situations philosophiques 67)*. Frankl, en cambio, encuentra un lugar para Dios más allá del hombre, en una dimensión suprahumana. Dios, al situarse en una dimensión suprahumana, no juega ningún papel en la libertad humana.

En *Le mur*, Sartre habla de la fragilidad de la vida y el absurdo, de la libertad de elección en situaciones extremas y de la confrontación del hombre con la muerte, un hombre que muere solo y sin Dios. *Le mur* se sitúa en plena guerra civil española. Tres hombres del lado republicano son arrestados por los falangistas y condenados a muerte: Tom, irlandés, miembro de las Brigadas Internacionales; Juan, un joven que sufrirá terriblemente cuyo único delito es tener un hermano anarquista; y el protagonista, Pablo, un anarquista amigo de Ramón (a quien los falangistas están buscando). Un falangista entra donde se hallan los prisioneros y les dice que serán fusilados al día siguiente: "*Steinbock ... Vous êtes condamné à mort. Vous serez fusillé demain matin (...) Les deux autres aussi*" (15).

Sartre describe brillantemente la espera de la muerte y hace sentir al lector esa terrible angustia. Tom cuenta que en Zaragoza los falangistas obligan a los republicanos a tumbarse en la carretera y los matan atropellándoles con camiones para "*économiser les munitions*" (13), a lo que Pablo responde: "*Ça n'économise pas l'essence*" (13). La muerte llega de todas maneras, sea debajo de un camión o por una bala. Pablo necesita *comprendre*: comprender la existencia y el *fin* de la existencia; y ahora tiene toda la noche para *comprendre* (17). Ese comprender, ¿no es acaso encontrarle un sentido a la vida y un sentido a la muerte? El fusilamiento, las balas y el dolor pueden entenderse, dice Tom, pero la muerte es imposible de entender: "*Il va nous arriver quelque chose que je ne peux pas comprendre*" (21). Su ejecución puede imaginársela, pero el *después*, no. Después de su muerte no habrá *nada*, y esa nada es imposible de imaginar¹³³. Porque la muerte propia, como ya dijo Freud, es inimaginable. En un mundo sin dios, después de la propia muerte ya no hay nada; pero esa nada es totalmente incomprensible. Morir, sostiene Pablo en *Le mur*, no es *natural*. Lo natural es vivir, existir. Descubrir la mortalidad es, de alguna manera, empezar a morir: "*quelques heures ou quelques années d'attente c'est tout pareil, quand on a perdu l'illusion d'être éternel*" (28). ¿Vale la pena vivir si sabemos que de todas maneras vamos a morir? Hacia el final de *Le mur*, Pablo está con dos falangistas y siente compasión y desprecio por ellos: ellos, al igual que todos los hombres,

¹³³ "On leur criera: 'En joue', et je verrai les huit fusils braqués sur moi. Je pense que je voudrai rentrer dans le mur, je pousserai le mur avec le dos de toutes mes forces, et le mur résistera, comme dans les cauchemars. Tout ça je peux me l'imaginer (...) Mai après? (...) après, il n'y aura plus rien. Mais je ne comprends pas ce que ça veut dire" (Sartre, *Le mur* 22).

también están condenados a morir¹³⁴. La vida es absurda y burlesca: hagamos lo que hagamos, nos espera la muerte (y la nada).

Sartre también describe el sentimiento ante la muerte en *Morts sans sépulture*, una obra desgarradora que se sitúa en plena Segunda Guerra Mundial. Tres hombres de la resistencia francesa, una mujer y un muchacho de 15 años son capturados por franceses colaboracionistas. La obra trata de la libertad en situaciones límites, la impiedad, la culpa, la vergüenza, el sentido del sufrimiento y la pregunta por la muerte: "*je n'ai fait qu'obéir. Je suis innocent!*", grita desesperado el joven François (91); "*Je vais souffrir pour rien, je mourrais sans savoir ce que je vaudrais*", se lamenta Sorbier (105). Henri confiesa que es la primera vez desde el comienzo de la guerra que está cara a cara con él mismo: hasta entonces solamente había obedecido órdenes, pero ahora debe decidir absolutamente solo, sin Dios ni compañeros, si traicionar su causa cuando le torturen. Cuando Jean (el jefe de la misión) aparece (todos le creían muerto), Henri se siente aliviado, porque siente que su sufrimiento tendrá un sentido (proteger a Jean) y no morirá en vano¹³⁵. ¿Cuál es el sentido de su sufrimiento? Luchar, aguantar y no delatar a Jean. Encontrarle un sentido a su sufrimiento aleja la desesperación y la angustia, y da incluso fuerzas para morir. Aquí Sartre se acerca mucho a Frankl. No obstante, *Morts sin sépulture* es una obra dura. La parte más chocante es el asesinato de François (el hermano menor de Lucie) por parte de Henri,

¹³⁴ "*Ce deux types ... c'étaient tout de même des hommes qui allaient mourir. Un peu plus tard que moi, mais pas beaucoup plus*" (Sartre, *Le mur* 32).

¹³⁵ "*...si tu n'étais pas venu, nous aurions souffert comme des bêtes, sans savoir pourquoi. Mais tu es là, et tout ce qui va passer à présent aura un sens. On va lutter*" (129).

Canoris y la propia Lucie. Y la violación de Lucie. Después de la violación de Lucie, Lucie afirma que ya nada tiene sentido. En un mundo cruel y sin dioses el hombre es el responsable de su propia monstruosidad. *Morts sans sépulture* recuerda un poco a *Le mur*, con la diferencia de que en *Morts sans sépulture* Sartre les da una voz a los cuatro verdugos que torturan, los cuales dudan y se ríen.

Puesto que la filosofía de Sartre es una filosofía de la libertad, y la libertad es el principio fundamental de la existencia humana, no hay cabida en la filosofía existencial sartreana para ningún dios ni señor que nos convierta en meros esclavos. Somos solamente, a veces, esclavos de nosotros mismos, cuando no somos honestos con nosotros mismos y nos excusamos frente a nuestra propia reponsabilidad.

El hombre es libertad y esa libertad produce una angustia inmensa. A primera vista, pareciera que Sartre sostuviera una tesis pesimista, pero en realidad su tesis es optimista, puesto que muestra que nuestro destino depende solamente de nosotros mismos (nadie puede acarrear ni solucionar ni sufrir ni disfrutar nuestra vida por nosotros). Sin embargo, en el marco de la Shoah, en mi opinión, la libertad sartreana solo puede aplicarse a los verdugos, casi nunca a las víctimas. Arendt criticó duramente la *Judenrat* en *Eichmann in Jerusalem*. Yo pienso, como ella, que el papel de la *Judenrat* fue desastroso en el Holocausto –puesto que solo se salvaron de las deportaciones (o fueron deportados, pero vivieron un día más) aquellos hombres, mujeres y niños judíos que no obedecieron a la *Judenrat* y que se

escondieron o lucharon– pero jamás me atrevería a juzgar a ninguna víctima en situaciones tan extremas y tan horribles. Las víctimas de la *Judenrat* no poseían esa libertad sartreana, y la inmensa mayoría actuó de buena fe, intentando preservar las comunidades judías un día más, aunque el resultado fue catastrófico (pero ahí los culpables fueron claramente los verdugos, no las víctimas, y jamás deben ponerse a verdugos y víctimas en el mismo plano, como desgraciadamente suele hacerse). No hay que olvidar que los alemanes que luego dijeron que *obedecían órdenes* fueron los perpetradores, los criminales, los asesinos. Las pobres víctimas judías (incluidas las de las *Judenräte*) se hallaban atrapadas, sin apenas libertad (aunque Sartre no hubiera estado de acuerdo) y, salvo muy pocas, acabaron todas en las fosas y en las cámaras de gas.

IV. LA RELIGIÓN A PESAR DE LA BARBARIE Y LA MUERTE DE DIOS DESPUÉS DE AUSCHWITZ

"*God is not dead ... not even 'after Auschwitz'*" (Frankl, "Preface to the First English Edition", *Man's Search for Ultimate Meaning* 19).

"*Parfois l'on me demande si je connais 'la réponse à Auschwitz'; je répons que je ne la connais pas; je ne sais même pas si une tragédie de cette ampleur possède une réponse'*" (Wiesel, "Préface", *La nuit* 23).

20. "*God is not dead ... not even 'after Auschwitz'*"

Adorno afirmó en 1944 que millones de judíos habían sido exterminados y que era "*idiotisch*" pensar que después de la guerra la vida podía continuar como si nada y que la cultura podía ser restaurada ("*wiederaufgebaut*"). La barbarie alemana era solo un interludio y no la verdadera catástrofe. Pero por aquel entonces Adorno no podía conocer la magnitud de la violencia y las masacres de los *Einsatzgruppen*, Orpo (*Ordnungspolizei*), SiPo (*Sicherheitspolizei: Kripo* –policía criminal + *Gestapo* –policía política), SA (*Sturmabteilung*), SS (*Schutzstaffel*), SD (*Sicherheitsdienst*) y la Wehrmacht, ni el número de víctimas gaseadas en Auschwitz, Treblinka, Bełżec, Sobibór, Chełmno y Majdanek. Cuando Adorno afirma que si la barbarie continúa, la catástrofe será perpetua, no se refiere tanto a las víctimas de las cámaras de gas como a la imposibilidad de encontrar un equilibrio entre una venganza por los muertos que haga correr más sangre y una *justicia* que perdone a los

asesinos. La lógica de la historia es destructiva: "*Normal ist der Tod*" (*Minima Moralia* 62).

El monstruoso Holocausto (el mayor crimen contra la humanidad) es sin duda la verdadera catástrofe; una catástrofe que cuestiona por fuerza la existencia de un dios bondadoso, justo y omnipotente. Las chimeneas humeantes de los crematorios de Birkenau contradicen la imagen (o la esperanza, como diría Frankl) de un dios bondadoso, justo y omnipotente. En *Se questo è un uomo*, Levi recuerda: "*A Birkenau il camino del Crematorio fuma da dieci giorni*" (123). El Holocausto no es tan solo la mayor tragedia judía, sino también la mayor tragedia de la historia de la humanidad: "*The Holocaust proved not merely what man was capable of doing to the Jew. It proved what man is capable of doing to his fellow*" (Bulka 329).

En *L'homme révolté*, Camus afirma que una época que ha sido capaz de aniquilar a 70 millones de personas debe, primeramente, ser juzgada. Los campos de esclavos, las masacres justificadas y el "*goût de la surhumanité*" (16) desorientan. Así como el hombre reflexiona sobre el suicidio, también debe reflexionar sobre el asesinato: "*le meurtre est la question*" (17). Matar y ordenar matar son cuestiones no solo posibles sino también terriblemente ordinarias: "*Il est toujours possible ... de faire tuer*" (18).

En *Facing the Abusing God*, Blumenthal afirma que Dios es un abusador. Y en *Mortality and Morality. A Search for God after Auschwitz*, Jonas sostiene, con pesar, que Dios no es omnipotente. Ambos pensadores

proponen unas tesis que resultan coherentes con Auschwitz. En efecto, la pregunta que muchos teólogos y filósofos se han hecho después de la Segunda Guerra Mundial es: ¿cómo es posible que un Dios bueno, justo, omnipotente y omnisciente haya permitido tanta atrocidad? ¿Cómo puede responder Dios de las masacres y gaseamientos de millones de hombres, mujeres y niños inocentes? ¿Cómo puede existir el Mal con mayúsculas si existe un dios bondadoso, omnisciente y omnipotente? Gómez Caffarena apunta que "cualquier descripción que se haga de la historia humana constituirá un cuadro dolorosamente sombrío" ("Sobre el mal radical" 43). Y no existe cuadro más espantoso y más espeluznante que el Holocausto.

Bulka sostiene que el Holocausto "*is here to stay*" (324) y que, cualquiera que sea la respuesta al desafío teológico del Holocausto, la pregunta es absolutamente necesaria; el pueblo judío sufrió también antes del Holocausto, y matar a Dios después del Holocausto no tiene sentido alguno, puesto que la pregunta por Dios o el mal no se basa en la calidad o la cantidad de sufrimiento, sino en el sufrimiento de los inocentes: "*suffering itself is the issue. And that issue has plagued Jewish thinking from the beginning of exile*" (325). El mandamiento número 614 (después de los 613 mandamientos –*mitzvot*– de la tradición judía) propuesto por Fackenheim (el hecho de que el pueblo judío no haya sido completamente aniquilado en el Holocausto es una victoria sobre Hitler) puede considerarse como el primer mandamiento de una nueva teología.

En "Different Paths, Common Trust. The Shoology of Berkovits and Frankl" Bulka analiza la teología de Berkovits y de Frankl. Tanto Berkovits como Frankl hablan del Holocausto desde perspectivas diferentes: "*Berkovits writes of the Holocaust as an insider to Jewish destiny but as an outsider to the actual camp experience; Frankl writes as a survivor of four concentration camps but outside the framework of Jewish destiny*" (325). En *With God in Hell. Judaism in the Ghettos and Deathcamps*, Berkovits sostiene que la idea de que el judaísmo murió en los campos de concentración es una idea equivocada: el Holocausto es una reafirmación del judaísmo en el peor de los infiernos. Berkovits sostiene que el problema del mal siempre ha existido: el sufrimiento humano es una consecuencia del libre albedrío (sin libertad y sin responsabilidad el hombre no sería humano). Y si Dios hubiera limitado la libertad del hombre y hubiera impedido Auschwitz, la moral humana hubiera desaparecido (y el hombre, también). Bulka, por el contrario, sostiene que, aunque Dios deba distanciarse del hombre para dejar que el hombre actúe libremente, Dios no puede observar impasible la destrucción total: llegados a un punto de barbarie extrema, Dios *debe* actuar (no obstante, Berkovits sostiene que no nos concierne a los mortales decidir cuándo ha llegado el momento de destrucción total y cuándo *debería* Dios actuar). La pregunta, pues, no es esa; la pregunta es si el judaísmo tiene cabida después del Holocausto. Berkovits afirma que la Solución Final fue un intento de destronar a Dios: "*The presence of a God of history was the antithesis of the Nazi renunciation of universal human values*" (Bulka 328). Asesinando a Dios a través del exterminio del pueblo judío, los alemanes hubieran conseguido su propósito. Según Rubenstein, los alemanes salieron victoriosos; según

Berkovits, los alemanes fracasaron, puesto que el Holocausto no es el último capítulo de la historia del pueblo judío.

"Nous avons découvert le Mal absolu", se lamenta Wiesel en *Se taire est impossible* (19). Frankl declara con tristeza: *"Ours is a generation tried in suffering, experienced in the deepest degradation"* ("Religion and Existential Psychiatry" 134). En *Interrupting Auschwitz*, Cohen se pregunta si el judaísmo es posible después del Holocausto, y apunta que para algunos los campos de exterminio probaron empíricamente la imposibilidad de un dios justo y bueno. Las religiones monoteístas se aferran a una esperanzadora justicia después de la muerte. Pero ¿es acaso suficiente esta débil promesa para soportar las injusticias sufridas en vida? Sí, es suficiente, afirma Frankl, puesto que da a las víctimas esperanza.

En *Faith After the Holocaust*, Berkovits apunta que las principales actitudes del hombre de fe después del Holocausto son, por un lado, una actitud sumisa y una confianza en la voluntad de Dios incluso después del Holocausto, y, por otro, una actitud de duda que lleva a la rebelión y cuestiona la bondad de Dios: *"The rebellion may reach quite deep, in which case it may appear as the Jewish version of contemporary radical theology"* (3). Esta rebelión puede llevar a proclamar la muerte de Dios y a afirmar que la vida es absurda.

En *L'être et le néant*, Sartre sostiene que todo lo que acontece es humano: todas las situaciones (las guerras, la tortura, la barbarie) son

humanas, puesto que son creadas por el hombre y vividas por el hombre: "*il n'y a pas de situation inhumaine*" (639). Afirmar que algo es *inhumano* es esconderse en la mentira. En *Die Sonnenblume*, Wiesenthal confiesa que es imposible seguir creyendo en un dios que se ha olvidado del hombre. Dios se ha ido; no está; ha desaparecido. La fe en un dios bondadoso no tiene cabida en los campos de concentración¹³⁶. Frankl, por su parte, se niega a asesinar a su dios en las fosas y en las cámaras de gas y sostiene que Dios no ha muerto ni siquiera después de la barbarie: "*God is not dead ... not even 'after Auschwitz'*" (*Man's Search for Ultimate Meaning*, "Preface to the First English Edition" 19).

Para Horkheimer, la cuestión religiosa está estrechamente ligada a la exigencia de justicia y a la esperanza incumplida de las víctimas de la historia (Sánchez Bernal "La esperanza incumplida de las víctimas"). En un mundo contingente como el de Sartre, ni las víctimas ni el sufrimiento, ni el mundo ni Auschwitz pueden tener sentido. Aun así, el hombre se resiste a aceptar que acabará como el ganado (la expresión es de Bloch). ¿No será acaso Dios un producto del miedo por el *último fracaso* (así llamó Bloch a la muerte)? Como bien apunta Fraijó, la muerte "obligaba a Bloch a teñir su esperanza de luto" (San Martín y Sánchez 52). Bloch, al igual que Benjamin, habló de las "esperanzas insatisfechas de los oprimidos sin ayuda de ningún Dios" (Fraijó, *A vueltas con la religión* 115); a pesar de reconocer "el carácter «enlutado» de la esperanza (...) se atreve a alumbrar optimistas

¹³⁶ "*Einmal habe ich gelesen, man könne den festen Glauben eines Menschen nicht brechen. Wenn ich das jemals für wahr gehalten haben sollte –das Leben in Lager hat mich eines anderen belehrt*" (Wiesenthal 13).

constelaciones de sentido" (San Martín y Sánchez 52). Gómez Caffarena nos recuerda que Benjamin fue el pionero en el debate sobre la esperanza "con su tozuda negativa a dar por cerrada la causa de los vencidos" ("Religión y Ética" 239). Tanto Benjamin como Bloch son ejemplos de una teología atea de la esperanza. La pregunta por el sentido último del sufrimiento humano nos lleva a la pregunta por el sentido de la historia. Fraijó apunta que el "recuerdo de las víctimas de la historia ensombrece, pues, todo posible discurso sobre el sentido de la historia" (*Fragmentos de esperanza* 119). Afirmar el sentido de la historia pasando por alto las injusticias y atrocidades es terriblemente insolidario con las víctimas.

En *Memoria de Auschwitz*, Mate sostiene que la "historia es, para las víctimas, una cadena de sufrimientos" (217). Para quien apueste por el progreso de la historia, el sufrimiento es una excepción, pero para la víctima, con Dios o sin Dios, el sufrimiento es una constante: "Auschwitz deja así de ser un relato aislado para convertirse en metáfora de la violencia inscrita en la Modernidad" (217). En "A vueltas con la idea de un progreso moral", Mugerza describe Auschwitz como "el fruto de una ideología demoníaca que sencillamente identificamos con 'el mal'" (28). Para Goldhagen, sin embargo, esta "ideología demoníaca" de la que habla Mugerza no es el nazismo, sino, simplemente, el antisemitismo: el Holocausto no fue tan solo producido por cuatro monstruos y una "ideología demoníaca", sino que fue el terrorífico resultado de un antisemitismo feroz que abrazaron millones de alemanes que quisieron creer que el pueblo judío era el causante de todos los males que sufría Alemania, Europa y el mundo, y el pueblo que crucificó a Jesús.

En *Réflexions sur la question juive*, Sartre define el antisemitismo como una *pasión* totalmente irracional. Por lo general, el que siente pasión por algo ama los objetos de su pasión (las mujeres, la gloria, el dinero), pero el antisemita no ama, sino que odia; su pasión se reduce, pues, a amar el *estado pasional* de su propio odio contra los judíos. El antisemita es descrito por Sartre no como un monstruo exterminador de judíos, sino como un hombre normal y corriente capaz de ser buen padre, buen ciudadano, filántropo y, sin embargo, incapaz de aceptar a los judíos. El antisemita culpa a los judíos de sus propias desgracias y de las de su país. Sartre describe perfectamente al antisemita alemán (y francés) de los años 30 y 40. El antisemita odia tanto a los judíos que acaba por inventarse al *judío*. El judío es *judío* gracias al antisemita, afirma Sartre. Es más, si el judío no existiese, el antisemita se lo inventaría. El odio del antisemita es irracional y sin fundamento alguno (no es ni histórico ni religioso). El antisemitismo no es una opinión, sino una doctrina¹³⁷. El antisemitismo empieza con el odio a los judíos y acaba con el exterminio de millones de inocentes.

En *To Mend the World*, Fackenheim sostiene que Auschwitz fue la cumbre de la voluntad de destrucción (del pueblo judío) y la voluntad de autodestrucción (de Alemania). Después de Auschwitz, o Dios ha muerto o el hombre decide seguir creyendo en Dios, a pesar del horror: "*Holocaust theology*" has been moving toward two extremes –a "God is dead" kind of

¹³⁷ "je me refuse à nommer opinion une doctrine qui vise expressément des personnes particulières et qui tend à supprimer leurs droits ou à les exterminer" (Sartre, *Réflexions sur la question juive* 10).

despair, and a faith for which, having been "with God in hell", either nothing has happened or all is mended" (309). Fackenheim sostiene que la única manera de que pueda existir un futuro para los judíos es buscar un *Tikkun* (תיקון) (reparación) que pueda soportar esta tensión. El *Tikkun* que emerge de esta tensión (Dios murió en Auschwitz—la fe no murió en las cámaras de gas) se basa en una recuperación de la tradición judía sin olvidar a las víctimas del Holocausto: *"the unredeemed anguish of Auschwitz must be ever-present with us, even as it is past for us"* (310). La tradición judía es, para el hombre judío de fe, la palabra de Dios; para el hombre judío secular, la palabra del hombre y su *"divine spark"* (310). Sin una recuperación de la tradición judía, no hay futuro. El *Tikkun* es para Fackenheim el Estado de Israel: un Estado fundado, mantenido y defendido por un pueblo que, durante el Holocausto, fue apátrida e indefenso. Israel es también el renacer de una lengua que se creyó muerta; es, después de seis millones de muertes, *"a unique celebration of life"* (313). Y seguir creyendo en Dios después del Holocausto, a pesar de los guetos, a pesar de las masacres, a pesar de Auschwitz, es un imperativo para los judíos para negarle la victoria al nazismo: *"Fackenheim is a fideist; he emphasizes the importance of 'faith', which he defines as 'total commitment'"* (Kaufman 105).

Para Borowitz, El Holocausto fue una catástrofe, pero no una catástrofe que hiciera desaparecer la fe en Dios. Es verdad que Auschwitz hizo tambalear la fe, pero no la eclipsó: *"Borowitz considers faith in God to be sine qua non of Jewish existence"* (Kaufman 96). ¿Puede la alianza entre el

pueblo judío y Dios (*the covenant*¹³⁸) persistir después de la Shoah? Borowitz sostiene que sí, que los términos de la alianza son los mismos después de Auschwitz: Dios salva y conserva al pueblo judío, pero ello no significa que lo protega de todas las tragedias.

En el TaNaKh hay una constante tensión dialéctica entre la voluntad de Dios y el pueblo de Israel: "*When the people act in accordance with God's will, they prosper. But when they rebel against God and fall prey to idolatry, they are severely punished*" (Kaufman 95). Si el pueblo judío es capaz de ser fiel a la alianza, no habrá catástrofes: "*God was to protect [the Jewish people] from their enemies and fulfill His promise to bring them into the Holy Land. But this Divine protection and promise were conditional upon Israel's capacity to remain faithful to its terms of the covenant*" (95). Pero, ¿acaso el Holocausto fue un castigo por los pecados del pueblo judío? La tesis de los premios y castigos de Dios por el cumplimiento o incumplimiento de la alianza del pueblo judío con Dios es solo coherente, tal vez, para algunos judíos religiosos; para los judíos seculares es un sinsentido; y en relación al sufrimiento de 1.500.000 niños judíos en el Holocausto, es una tesis imposible de sostener: "*Of what sins were innocent children guilty?*", se pregunta Fackenheim (Kaufman 114), a la vez que repudia cualquier relación entre el Holocausto y el martirio: "*the ... extermination machine was designed*

¹³⁸ "*Traditionally, the relationship between the Jewish people and God has been denoted by the term "covenant" ... a spiritual contract or agreement which the Jewish people entered into when they accepted the Torah at Mount Sinai. According to Jewish tradition, the Jewish people were constituted as a people by the event at Sinai [which] refers to that unique occurrence in history when God revealed His will to a people and chose that people as his instrument of His purposes in history. The Jewish people ... are the elect people of God, through whom the Divine kingdom will be realized on earth (...) By accepting this role of God's covenant people, they received God's protection and promise*" (Kaufman 95).

to murder martyrdom itself, to stifle the Shema Yisrael on Jewish lips before it murdered Jews themselves" (114–15).

Para algunos, la creación del Estado de Israel en 1948 fue la luz y el sentido después del horror y sinsentido del Holocausto: "*Auschwitz taught the Jewish people once and for all that they must stand on their own feet. This is the theological meaning of the State of Israel in our time: the principle of Jewish self-determination*" (Kaufman 85). Pero, ¿acaso era necesario el exterminio de seis millones de hombres, mujeres y niños judíos para *permitir*, después de miles de años, que el pueblo judío tuviera un país diminuto? Esta tesis es también insostenible. Bulka sostiene que, para Frankl, el terrible sufrimiento del pueblo judío en el Holocausto no está ligado a la supervivencia del pueblo judío ni al Estado de Israel, sino puramente al sentido.

En *After Auschwitz*, Rubenstein asevera: "*No Jewish theology will possess even a remote degree of relevance to contemporary Jewish life if it ignores the question of God and the death camps*" (x). Efectivamente, "*[t]hat is the question for Jewish theology in our times*" (x). El dios judío no puede morir, pero el dios omnipotente y autoritario sí que ha muerto después de Auschwitz. Según Kaufman, la concepción del hombre (pesimista y trágica) de Rubenstein es coherente, pero su concepción de Dios como "*Holy*

Nothingness" es una contradicción¹³⁹, puesto que el judaísmo presupone que creer en Dios le da sentido a la vida.

Según Frankl, Dios no murió después de Auschwitz (ni después de las masacres de los *Einsatzgruppen*), sino que creció en el corazón de muchos, *a pesar de Auschwitz*, y no *a raíz de Auschwitz*. Dios no está muerto, ni siquiera después de Auschwitz puesto que la creencia en Dios o es incondicional o no es creencia verdadera: "*Religious belief, as I see it, has to be an unconditional one*" (Frankl, Conferencia en la University of South Africa). Y la verdadera fe, que es la fe incondicional, sobrevive a pesar de la barbarie: "*If [faith] is unconditional it will stand and face the fact that six million died in the Nazi holocaust; if it is not unconditional it will fall away if only a single innocent child has to die*" ("Preface to the First English Edition", *Man's Search for Ultimate Meaning* 19).

Frankl sostiene que la fórmula "Antes de Auschwitz, creyente, después de Auschwitz, increyente" es imposible, y afirma que muchos supervivientes que habían sido religiosos antes de vivir el horror de los campos de concentración y exterminio continuaron creyendo en Dios después de la liberación *a pesar* del horror. Y no solo eso, sino que continuaron creyendo en Dios con más fuerza que antes, porque su fe era incondicional. Solamente los que tenían una fe débil dejaron de creer, apunta Frankl. La fe no se

¹³⁹ Rubenstein "*has taken ... Tillich's conception of God as the Ground of Being, and entitled it Holy Nothingness in order to incorporate it into his pessimistic and death-centered conception of reality (...)* Rubenstein is not consistent in his thinking of God. He would be far more consistent if he adopted the outright atheism of a Bertrand Russell" (Kaufman 88, 90).

quebranta porque millones de seres humanos hayan sido masacrados. La pregunta por el mal y el sufrimiento puede formularse, según Frankl, con una sola víctima inocente. No hay necesidad de que mueran millones para que nos preguntemos por el mal en el mundo: un solo niño masacrado tiene la misma fuerza que seis millones de víctimas. O la fe muere con la muerte de una sola víctima inocente, o se mantiene a pesar de la muerte de millones. Esa es la verdadera fe, sostiene Frankl: la fe incondicional¹⁴⁰. Y a pesar de haber sufrido el horror de cuatro campos de concentración, de haber perdido a su madre en las cámaras de gas de Auschwitz, a su padre en Theresienstadt, a su mujer en Bergen-Belsen y a su hermano también en Auschwitz, Frankl nunca perdió su fe: *"Instead of bitterness and acrimony, Frankl in one of his first public appearances following his liberation used as his theme the sustaining power of faith in a personal, living, concrete God"* (Grollman 23).

Para muchos, Dios murió en las masacres y en Auschwitz. Para muchos otros, Dios hizo que el final no se hallara ni en las fosas ni en los hornos crematorios. Para Sartre, Dios no existe ni antes ni después de Auschwitz. Para Frankl, Dios se halla en una dimensión suprahumana, donde las espeluznantes masacres y las cámaras de gas pueden, tal vez, tener un sentido; un sentido que nosotros, los seres humanos, *atrapados* en la tercera dimensión frankleana, somos incapaces de entender.

¹⁴⁰ "Either you have your doubts and you have to star your skepticism already to quote a figure in a novel by Dostoyevsky, you have to star it with one single innocent child that had to suffer, or else you will maintain your faith in God in spite of any number of victims because either you have a belief in God which is unconditional which you maintain under each and every condition or the faith is too weak and sooner or later will, might break out" (Frankl, Interview, South Africa, June 1986).

21. El Holocausto como punto de inflexión en la historia, la filosofía, la moral y la teología

Nunca he podido comprender cómo es posible que en los temarios de Historia de la Educación Obligatoria Secundaria, aquí en España (y también en Europa) se estudie –muy por encima– el Holocausto dentro del marco de la Segunda Guerra Mundial, como si el Holocausto fuera una tragedia *más*, una barbarie perpetrada por cuatro monstruos alemanes en medio de una guerra mundial sangrienta. El Holocausto (siguiendo a Friedländer, Hilberg, Bauer, Rubenstein, Roth, Katz y muchísimos historiadores, filósofos y teólogos) es la catástrofe con mayúsculas: un punto de inflexión en la historia de la humanidad, un punto de inflexión (y de interrupción) en la filosofía, la moral y la teología.

La Shoah es una tragedia tan espeluznante y única que podría situarse incluso fuera de la Segunda Guerra Mundial: los aliados *ganaron* la guerra, sí, pero el pueblo judío perdió 2/3 partes de su población europea. En *Shoah* (Lanzmann), Jan Karski cuenta que tuvo un encuentro secreto con un representante del Bund y un representante sionista después de la creación del gueto de Varsovia, y apunta, con tristeza, que le dijeron: "*In addition to military strategy ... extermination of the Jews forms a separate chapter (...)* Hitler will lose this war but he will exterminate all [the] Jewish population". En efecto, Alemania perdió la guerra, pero *consiguió* exterminar a seis millones

de hombres, mujeres y niños judíos. "*We will not survive this war*", apuntaron ambos. Y no sobrevivieron.

¿Es el Holocausto una tragedia única en la historia? Para responder merecidamente a esta pregunta haría falta otra tesis. Sin embargo, es crucial comprender la dimensión histórica, filosófica, moral y teológica de la Shoah; la Shoah como la catástrofe del pueblo judío y como la catástrofe de todos los valores de la humanidad. Katz se aferra a la dimensión histórica para defender la unicidad del Holocausto: "*The Holocaust, that is, the intentional murder of European Jewry during World War II, is historically and phenomenologically unique*" (49); en "Religion and the Uniqueness of the Holocaust", Rubenstein recalca la dimensión religiosa: "*No other instance of genocide ...elicits associations so directly to the Bible ... as does the Holocaust*" (35), concluyendo: "*the religious dimension is responsible for the uniqueness of the Holocaust*" (35). Katz sostiene que el número de víctimas (aunque sea espeluznantemente gigantesco) no define la singularidad del Holocausto; lo que define la Shoah es la intención y el plan de exterminar a *todos*¹⁴¹ los judíos de Europa: un plan macabro que no era ni territorial (como puede haber sido el caso del genocidio armenio), ni económico ni *provechoso* bajo ningún concepto (como puede haber sido el caso de la macabra esclavitud de la población africana traída en cadenas a las colonias americanas, y el caso de las masacres de los pueblos nativos perpetradas por España y Portugal después del "descubrimiento" de América), ni un

¹⁴¹ Los alemanes "*insisted not only on the elimination of Jewish collective identity and communal existence, but also on the murder of every Jewish person of whatever age and gender*" (Katz 64).

problema religioso, puesto que la población judía europea constituía solamente el 1.7% de la población total europea en 1933¹⁴² (una cifra ridícula). El plan, pues, era totalmente irracional, basado solamente en un antisemitismo feroz que transformó a los hombres, mujeres y niños judíos en *judíos* (tal y como sostiene Sartre en *Réflexions sur la question juive*), los cuales *había urgentemente que exterminar*.

El Holocausto, históricamente, podría llegar a compararse solamente con el genocidio armenio perpetrado por los turcos durante la Primera Guerra Mundial y por el genocidio romaní y sinti perpetrado por los alemanes durante la Segunda Guerra Mundial. La diferencia más importante es que el exterminio de la población judía *debía ser total*: "*The Holocaust is phenomenologically unique by virtue of the fact that never before has a state set out, as a matter of intentional principle and actualized policy, to annihilate physically every man, woman, and child belonging to a specific people*" (Katz 49). Otra diferencia importante es que el exterminio judío fue meticulosamente planeado y exitosamente llevado a cabo a partir de junio de 1941 (no así la cuestión romaní y sinti, que fue vaga y desorganizada, aunque no por ello menos trágica y horripilante) y en que la aniquilación se llevó a cabo de la manera más moderna y eficaz: después de las masacres, con Zyklon B (Auschwitz y Majdanek) o con monóxido de carbono (Treblinka,

¹⁴² "In 1933, approximately 9.5 million Jews lived in Europe, comprising 1.7% of the total European population. This number represented more than 60 percent of the world's Jewish population at that time, estimated at 15.3 million" ("Jewish Population of Europe in 1933", USHMM).

Belzec, Sobibór, Chelmno y Majdanek –en Majdanek se usaron ambos gases).

En *Shoah* (Lanzmann), Hilberg define el Holocausto como un punto de inflexión en la historia, una catástrofe sin precedentes donde el antisemitismo no era nada nuevo, pero donde los alemanes inventaron por primera vez en la historia el exterminio meticulosamente planeado de toda la comunidad judía europea: la *Endlösung*:

They invented very little. They did not invent the portrait of the Jew which ... was taken ... from writings going back to the sixteenth century. So, even the propaganda, the realm of the imagination and invention ... they were remarkably in the footsteps of those who preceded them, from Martin Luther to the 19th century. (...) They had to become inventive with the Final Solution. That was their great invention (...) When the bureaucracy moved into [the Final Solution], that was a turning point in history. And the Final Solution ... is really final because people who are converted can yet, in secret, be Jews; people who are expelled can yet return; but people who are dead will not reappear (...) This was something unprecedented and something new (Hilberg en Lanzmann, *Shoah*).

Y a partir de esta *novedad*, todos los *problemas* fueron nuevos, apunta Hilberg: ¿Cómo exterminar a *todos* los judíos de Europa? ¿Qué hacer con sus bienes, sus posesiones, sus cuerpos? ¿Cómo esconder los crímenes de esta gigantesca operación de la muerte? En *Contemporary Jewish Philosophies*, Kaufman apunta: "*The uniqueness of the Jewish tragedy in the*

Holocaust is that Jews were murdered not because of their own faith but because of the faith affirmed by their ancestors" (109). Y se pregunta: "What faith ... could have been affirmed by a child cruelly ... cast into the flames of Auschwitz?" (109).

El Holocausto fue planeado y producido hace muy poco, en uno de los países más cultos del mundo (en el corazón de Europa) y contó con el apoyo, entusiasmo y colaboración de la gran mayoría de alemanes: burócratas, profesores, intelectuales, médicos, abogados, conductores de tren, trabajadores, amas de casa, paramilitares –SS, SD, SiPo (Gestapo + Kripo), *Einsatzgruppen*–, policías –Orpo–, soldados –Wehrmacht–, siendo cada uno de ellos una pieza indispensable en el engranaje de la maquinaria de la muerte, minuciosa y eficazmente planeada, la cual, después de la discriminación, exclusión, deportación y "guetoización" (*Generalgouvernement*) de millones de hombres, mujeres y niños judíos, llevaría a millones de víctimas judías a las fosas de las masacres y a las cámaras de gas. Ya una vez empezada la guerra, en los países ocupados por los alemanes, el Holocausto contó con la indiferencia, la colaboración (*Schuma* y *Trawniki*) y el silencio de muchos europeos.

El término *Shoah* (en hebreo: catástrofe) y el término *Churb'in* (en yidish: destrucción) se empezó a usar a principios de los años 40 por los judíos hacinados en los guetos del *Generalgouvernement*¹⁴³.

Frankl afirma que la fe no debe tambalearse por la muerte de seis millones de inocentes: o es una fe incondicional o no es fe; es por ello que, para Frankl, el Holocausto no es un punto de inflexión en la Historia. Para Sartre, el filósofo de la libertad y la responsabilidad, el progreso y los puntos de inflexión no existen: el Holocausto fue producido por hombres que decidieron discriminar, masacrar, gasear, colaborar y callar. Sin embargo, la gran mayoría de historiadores (y muchos teólogos y filósofos) coinciden con la unicidad del Holocausto. Los verdugos exterminaron, y las víctimas judías gritaron, suplicaron, oraron y murieron bajo las condiciones más espeluznantes, en los guetos, los transportes, las masacres y las cámaras de gas.

¹⁴³ "In the early 1940s, eastern European Jews turned to Jewish scripture and used a Yiddish word, *Churb'n*, which means "destruction", or the Hebrew term, *Shoah*, which means "catastrophe", to name the disaster confronting their people" (Roth 22).

22. Las masacres antes de los campos de exterminio: *Einsatzgruppen*, *Ordnungspolizei* y *Wehrmacht*

Goetz exclama en *Le diable et le bon dieu*: "*l'homme est fait pour détruire l'homme*" (195). La *Endlösung* no empezó en las cámaras de gas en el 42, sino antes de las deportaciones a los campos de exterminio, justo después de la invasión de la Unión Soviética (*Unternehmen Barbarossa*: 22 de junio del 41). Las exterminaciones masivas de hombres, mujeres, niños y bebés judíos (masacres con un tiro en la nuca) a mano de los sangrientos *Einsatzgruppen*, los soldados jovencitos de la *Wehrmacht* y los cuarentones de la *Ordnungspolizei* (Orpo) –con la colaboración de la *Schutzmannschaft* (Schuma) (voluntarios locales antisemitas) y los *Trawniki*männer (prisioneros de guerra–colaboradores antisemitas, la mayoría ucranianos) han desconcertado por igual a historiadores y filósofos, aunque son menos conocidas por el público general que las cámaras de gas.

Los *Einsatzgruppen* eran unos escuadrones de la muerte itinerantes *made in Germany* formados por miembros de la *Sicherheitspolizei* (SiPo) y la *Sicherheitsdienst* (SD) (el nombre oficial era *Einsatzgruppen der Sicherheitspolizei und des SD*) que operaron (masacrando principalmente a hombres, mujeres y niños judíos) en la Unión Soviética, cerca de los pueblitos de las víctimas (en bosques, barrancos, sinagogas y cementerios). El número de *Einsatzgruppen* era extremadamente pequeño: solamente alrededor de 3.000. Los *Einsatzgruppen* estaban organizados en cuatro batallones (A, B, C y D). El batallón A se dedicó a exterminar a los judíos de

Lituania, Letonia y Estonia –aniquilando las comunidades judías de Kaunas, Vilna y Riga). El batallón B operó en Bielorrusia y se dedicó a exterminar a las familias judías de Minsk, Grodno, Brest-Litovsk, Slonim y Maguilov. El batallón C operó en Ucrania y aniquiló a miles de hombres, mujeres y niños judíos en Kiev, Leópolis (Lviv en ucraniano, Lwów en polaco, Lemberg en alemán), Krémenets, Ternópil (Tarnopol en polaco), Zhytómyr y Járkiv (la famosa masacre de Babi Yar del 29 y 30 de septiembre de 1941 donde fueron exterminados más de 33.000 hombres, mujeres, niños y bebés judíos fue perpetrada por el batallón C). Y el batallón D operó en el sur, empezando en Rumanía, y masacró a hombres, mujeres y niños judíos en el sur de Ucrania y en Crimea, aniquilando las comunidades judías en Mykoláiv (antigua Nikoláyev), Simferópol y Sebastopol (Sevastópol). Además de los tiros en la nuca, en ocasiones los *Einsatzgruppen* también usaron furgonetas de gas (monóxido de carbono) para exterminar a sus víctimas. Los batallones A, B, C y D se dividían a su vez en *Einsatzkommandos* y *SS-Sonderkommandos*.

Einsatzkommando 3

Geheime Reichssache!

5 Ausfertigungen
4 Ausfertigungen

Gesamtaufstellung der im Bereich des EK.3 bis zum 1.10.1941 durchgeführten Exekutionen.

Übernahme der sicherheitspolizeilichen Aufgaben in Litauen durch das Einsatzkommando 3 am 2. Juli 1941.
(Das Gebiet Wilna wurde am 9. Aug. 41, das Gebiet Schaulen am 2. Okt. 41 vom EK.3 übernommen. Wilna wurde bis zu diesem Zeitpunkt vom EK.9 und Schaulen vom EK.2 bearbeitet.)

Auf meine Anordnung und meinen Befehl durch die lit. Partisanen durchgeführten Exekutionen:

4.7.41 Kaunas - Fort VII - 416 Juden, 47 Jüdinnen	463
6.7.41 Kaunas - Fort VII - Juden	2 514

Nach Aufstellung eines Rollkommandos unter Führung von SS-Ostuf. Hamann und 8 - 10 bewährten Männern des EK.3 wurden nachfolgende Aktionen in Zusammenarbeit mit den lit. Partisanen durchgeführt:

7.7.41 Mariampole Juden	32
8.7.41 " 14 " and 5 komm. Funktionäre	19
8.7.41 Girkalinei komm. Funktionäre	6
9.7.41 Ventspogala 32 Juden, 2 Jüdinnen, 1 Litauerin, 2 lit. Komm., 1 russ. Kommunist	38
9.7.41 Kaunas - Fort VII - 21 Juden, 3 Jüdinnen	24
14.7.41 Mariampole 21 " , 1 russ. 9 lit. Komm.	31
17.7.41 Bakstai 8 komm. Funktionäre (6 davon Juden)	8
18.7.41 Mariampole 39 Juden, 14 Jüdinnen	53
19.7.41 Kaunas - Fort VII - 17 " , 2 " , 4 lit. Komm., 2 komm. Litauerinnen, 1 deutsch. K.	26
21.7.41 Panevėžys 59 Juden, 11 Jüdinnen, 1 Litauerin, 1 Pole, 22 lit. Komm., 9 russ. Komm.	103
22.7.41 " 1 Jude	1
23.7.41 Kedainiai 63 Juden, 12 Jüdinnen, 14 russ. Komm., 15 lit. Komm., 1 russ. O-Politrak.	125
25.7.41 Mariampole 90 Juden, 13 Jüdinnen	103
28.7.41 Panevėžys 234 " , 15 " , 19 russ. Komm., 20 lit. Kommunisten	268

-Übertrag: 3 834

Blatt 2.

	-Übertrag:	3 834
29.7.41 Kaseiniai	254 Juden, 3 lit. Kommunisten	257
30.7.41 Agriogala	27 " , 11 " "	38
31.7.41 Utens	235 " , 16 Jüdinnen, 4 lit. Komm. 1 zweifacher Raubmörder	250
11/31.7.41 Wendziogala	13 Juden, 2 Mörder	15
<u>Monat August:</u>		
1.8.41 Ukmerge	254 Juden, 42 Jüdinnen, 1 pol. Komm. 2 lit. NKWD-Agenten, 1 Bürgermeister von Jonava, der den Befehl zum An- sünden der Stadt Jonava gab	300
2.8.41 Kaun-Port I	170 Juden, 1 USA-Jude, 1 USA-Jüdin, 35 Jüdinnen, 4 lit. Kommunisten	209
4.8.41 Panevezys	362 Juden, 41 Jüdinnen, 5 russ. Komm. 14 lit. Kommunisten	422
5.8.41 Kaseiniai	213 Juden, 66 Jüdinnen	279
7.8.41 Utena	485 " , 87 " , 1 Litauer, war Leichenfledder an deutschen Soldaten	571
8.8.41 Ukmerge	620 Juden, 82 Jüdinnen	702
9.8.41 Kaun-Port IV	484 " , 50 "	534
11.8.41 Panevezys	450 " , 48 " , 1 lit. 1 russ. E.	500
13.8.41 Alytus	617 " , 100 " , 1 Verbrecher	719
14.8.41 Jonava	497 " , 55 "	552
15. und 16.8.41 Rokiskis	3200 Juden, Jüdinnen und J-Kinder, 5 lit. Komm., 1 Pole, 1 Partisane	3 207
9. bis 16.8.41 Kaseiniai	294 Jüdinnen, 4 Judenkinder	298
27.6. bis 14.8.41 Rokiskis	495 Juden, 432 Russen, 56 Litauer (alles aktive Kommunisten)	981
18.8.41 Kaun-Port IV	698 Juden, 402 Jüdinnen, 1 Polin, 711 Intell.-Juden aus dem Ghetto als Reprise für eine Sabotage- Handlung	1 812
19.8.41 Ukmerge	298 Juden, 255 Jüdinnen, 1 Politr. 88 Judenkinder, 1 russ. Kommunist	645
22.8.41 Dünaburg	3 russ. Komm., 5 Letten, dabei war 1 Mörder, 1 russ. Cardist, 3 Polen, 3 Zigeuner, 1 Zigeunerin, 1 Zigeu- nerkind, 1 Jude, 1 Jüdin, 1 Arme- nier, 2 Politruke (Gefängnis-Über- prüfung in Dünaburg)	21

-Übertrag:

16 152

Blatt 3.

	-Übertrag:	16 152
22.8.41 Aglona	Geisteskranke: 269 Männer, 227 Frauen, 48 Kinder	544
23.8.41 Panevezys	1312 Juden, 4602 Jüdinnen, 1609 Judenkinder	7 523
18. bis 22.8.41 Kr. Raseiniai	466 Juden, 440 Jüdinnen, 1020 Judenkinder	1 926
25.8.41 Obeliai	112 Juden, 627 Jüdinnen, 421 Judenkinder	1 160
25. und 26.8.41 Sedava	230 Juden, 275 Jüdinnen, 159 Judenkinder	664
26.8.41 Zarasai	767 Juden, 1113 Jüdinnen, 1 lit. Kom. 687 Judenkinder, 1 russ. Kommunistin	2 569
26.8.41 Pasvalys	402 Juden, 738 Jüdinnen, 209 Judenkinder	1 349
26.8.41 Kaistiadorys	alle Juden, Jüdinnen u. J.-Kinder	1 911
27.8.41 Prienai	" " " " "	1 078
27.8.41 Dagea und Kraslava	212 Juden, 4 russ. Kr.-Gefangene	216
27.8.41 Joniskis	47 Juden, 165 Jüdinnen, 143 Judenkinder	355
28.8.41 Wilkis	75 Juden, 192 Jüdinnen, 134 Judenkinder	402
28.8.41 Kedainiai	710 Juden, 767 Jüdinnen, 599 Judenkinder	2 076
29.8.41 Rumsickis u. Siemarinai	20 Juden, 567 Jüdinnen, 197 Judenkinder	784
29.8.41 Utena und Kalejai	582 Juden, 1731 Jüdinnen, 1469 Judenkinder	3 782
13. bis 31.8.41 Alytus und Umgebung	233 Juden	233
Monat September:		
1.9.41 Mariampole	1763 Juden, 1612 Jüdinnen, 1404 Judenkinder, 109 Geistes- kranke, 1 deutsche Staatsangehörige, die mit einem Juden verheiratet war, 1 Maschin	5 090
	-Übertrag:	47 814

Figs. 3, 4 y 5. Páginas 1, 2 y 3 del informe de Jäger. El informe de Jäger (1 de diciembre de 1941) detalla las masacres perpetradas por el *Einsatzkommando 3* (*Einsatzgruppe A*) en Lituania desde el 4 de julio de 1941 al 17 de octubre de 1941. Nótese el gran número de víctimas judías. A partir del 9 y 15 de agosto de 1941 (masacre de 3.200 judíos) se empieza a notificar el exterminio de niños judíos también. Jäger concluye orgulloso que el *Einsatzkommando 3* ha resuelto el problema judío en Lituania: "In Litauen gibt es keine Jude

mehr" (Edeiken 7), con la excepción de los *Arbeitsjuden* y sus familias (alrededor de 34.500 hombres, mujeres y niños judíos en Šiauliai, Kaunas y Vilna) –Jäger sostiene que le hubiera encantado masacrarlos también, pero que tenía órdenes de no dispararles.

Los *Einsatzgruppen* lograron exterminar a c. 1.400.000 hombres, mujeres y niños judíos (Hilberg, *The Destruction of the European Jews*), sin necesidad de guetos ni deportaciones a los campos de exterminio: "*With the help of local collaborators, the Einsatzgruppen rounded up the Jews in the occupied territories of the Soviet Union –men, women, children, and the elderly–, drove them from their homes to locations in the vicinity of their towns and villages and shot them to death*" (Arad 7). Después de las masacres, la *Judenrat* debía pagar por las balas, un gesto kafkiano y macabro por parte de los alemanes. Hilberg cuenta en *Shoah* (Lanzmann) que los judíos también tenían que pagar el *billete de tren* a los campos de exterminio.

Para que el exterminio sistemático de tantísimas familias judías se llevara a cabo era imprescindible la implicación de la Wehrmacht y de la *Ordnungspolizei* (Orpo), además de la eficaz colaboración de la *Schutzmannschaft* (Schuma) –c. 300.000 voluntarios en 1942, de entre ellos 200 batallones móviles de unos 500 hombres cada uno, compuestos por ucranianos (c. 71 batallones), letones (c. 47 batallones), lituanos (c. 26 batallones), estonios (c. 21 batallones), bielorrusos (c. 11 batallones) y tártaros (c. 8 batallones), todos ellos subordinados a la Orpo– y de la colaboración de los *Trawnikiänner* (c. 5.000 prisioneros–colaboradores subordinados a las SS). La *Schutzmannschaft* y los *Trawnikiänner* fueron llamados *Hiwi* (abreviación de *Hilfswilliger*). Muchos *Einsatzgruppen* se

aliviaron de que ya no tenían que ser ellos los únicos que debían disparar a hombres, mujeres y niños, ya que la *Schutzmannschaft* se encargaba eficazmente de liquidar a los judíos: "*Tuer est terriblement fatigant*", exclama la "mère" de *Le malentendu* de Camus (162).

Hilberg fue uno de los primeros que estudió meticulosamente estas masacres en su monumental *The Destruction of the European Jews* (que empezó a escribir en 1948 y publicó en 1961): 1.400.000 hombres, mujeres y niños judíos¹⁴⁴ (más cientos de miles de polacos no judíos, prisioneros y civiles soviéticos, y hombres, mujeres y niños sinti y romaníes) fueron liquidados de 1941 a 1943: "*One order was given in the spring of 1941, during the planning of the invasion of the USSR; it provided that small units of the SS and Police be dispatched to Soviet territory, where they were to move from town to town to kill all Jewish inhabitants on the spot*" (177).

¿Acaso estas horripilantes masacres tuvieron algún sentido? Ninguno, respondería Sartre; tal vez en la dimensión suprahumana, sí, respondería, no sin dolor, Frankl.

¹⁴⁴ "*When we supply an estimate for the gaps in our sources, the total number of Jews killed in this venture rises to 1,400,000*" (Hilberg, *The Destruction of the European Jews* 256).



Fig. 6. Masacre de la comunidad judía de Lubnı, Ucrania, el 16 de octubre de 1941. En un solo día, los *Einsatzgruppen* masacraron a 4.500 hombres, mujeres y niños judíos. Madre judía con sus hijos esperando su ejecución. Yad Vashem.



Fig. 7. Masacre de la comunidad judía de Liepaja, Letonia. Los días 15–17 de diciembre de 1941, 2.700–2.800 judíos de Liepaja (la mayoría mujeres y niños) fueron masacrados por Orpo y *Schutzmannschaft* letones, bajo las órdenes de los SS. Cuatro mujeres judías y una niña (posiblemente, tres generaciones de la misma familia) justo antes de su ejecución. Yad Vashem.



Fig. 8. Masacre de la comunidad judía de Liepaja, Letonia, 15–17 de diciembre de 1941. Nueve mujeres judías en el momento de su ejecución. Yad Vashem.



Fig. 9. Masacre de la comunidad judía de Liepaja, Letonia, 15–17 de diciembre de 1941. Mujeres y niñas judías segundos antes de su ejecución. La niña está mirando hacia la fosa. Yad Vashem.



Fig 10. *Einsatzgruppen* masacrando a hombres judíos previamente lanzados a una fosa, Unión Soviética, s/f (después del 22 de junio de 1941). Yad Vashem.



Fig. 11. Tres *Schutzmannschaft* ucranianos asesinan a tiros a una madre judía y a su hijito mientras dos alemanes (¿SS/Orpo?) observan. Masacre de Miropol, Ucrania, octubre de 1941. Después de la guerra, el soldado que sacó la foto testificó que los ucranianos conocían a las víctimas. En *The Ravine*, Lower afirma que la madre sostiene a otro niño en su regazo. Los alemanes y la *Schutzmannschaft* solían disparar solo a los adultos para economizar balas (los niños y bebés caían en el foso vivos y sufrían una muerte lenta y horrorosa, en medio del baño de sangre, la tierra y los cadáveres). USHMM.

En la masacre de esta espeluznante foto, los Schuma ucranianos conocían a las víctimas. La "mère" de *Le malentendu* de Camus se equivoca al afirmar: "*Il est plus facile de tuer ce qu'on ne connaît pas*" (161). La "mère" excusa sus actos porque siente que la vida es más cruel que ella y que su hija. ¿No habrán sentido lo mismo los asesinos de la fotografía? ¿Habrán acaso excusado sus abominables actos porque la vida, la guerra, las circunstancias o los judíos –especialmente los niños– eran más crueles que ellos?

Browning y Goldhagen analizaron el papel que desempeñó el *Reserve-Polizei-Bataillon* 101, que masacró eficazmente a 80.000 hombres, mujeres y niños judíos en la Polonia ocupada en el verano de 1942. Browning concluye en *Ordinary Men* que este famoso batallón, compuesto por unos 500 policías cuarentones hamburgueses, condujo las espantosas masacres no por un antisemitismo cristiano feroz (como afirma Goldhagen en *Hitler's Willing Executioners*), sino por camaradería, un vacío moral y un afán por cumplir órdenes. Estos hombres eran hombres terriblemente comunes; su maldad era casi banal (las tesis de Browning se basan en parte en Hilberg, los experimentos de Milgram¹⁴⁵ y Arendt): "*As the story of Reserve Police Battalion 101 demonstrates, mass murder and routine had become one. Normality itself had become exceedingly abnormal*" (Browning xvii).

¹⁴⁵ "*Submission to authority is a powerful and prepotent condition in man*" (Milgram 123)



Fig. 12. Masacre de hombres, mujeres y niños judíos a manos de los *Einsatzgruppen*/Orpo. La madre judía está abrazando a su hijita (las niñas llevaban pañuelitos para cubrir sus cabecitas) mientras un Orpo le dispara una bala a la cabeza. La foto fue interceptada por la resistencia polaca. En el verso de la foto se lee: "*Ukraine 1942 - Judenaktion in Iwangorod*". Ivangorod, Ucrania, 1942. Yad Vashem.

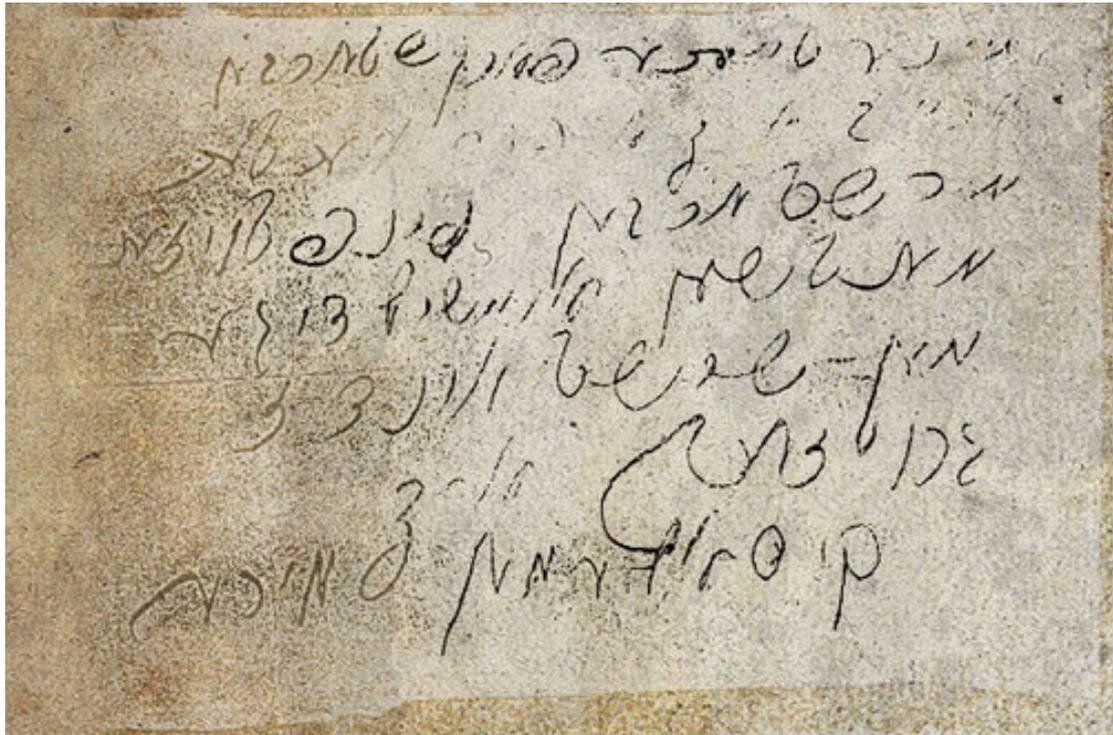


Fig. 13. Nota escrita en yidish a lápiz encontrada en la chaqueta del cadáver de una mujer judía en el lugar de las masacres cerca de Antanase, Lituania. Traducción al español: "Mi querido: antes de morir, escribo estas pocas palabras. Vamos a morir, cinco mil inocentes. Nos están disparando cruelmente. Besos a todos. Mira". Yad Vashem.



Fig. 14. Mujeres desnudas (algunas abrazando a sus bebés) momentos antes de su ejecución a manos de los Orpo/SiPo/SD (con la colaboración de la *Schutzmannschaft* ucraniana). Liquidación del gueto de Mizocz, Ucrania, 14 de octubre de 1942. USHMM.



Fig. 15. Un Orpo se prepara tranquilamente para rematar a tiros a un niño y una chica aún vivos después de la masacre, mientras otros dos Orpo/Schuma observan impasibles. Liquidación del gueto de Mizocz, Ucrania, 14 de octubre de 1942. USHMM.

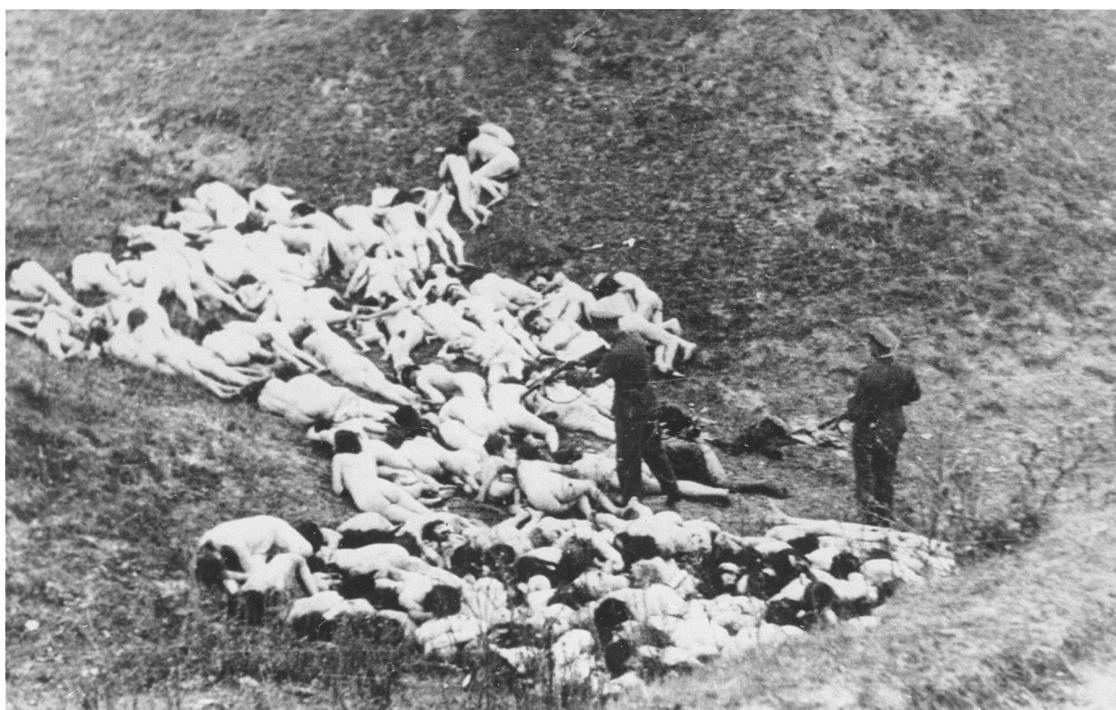


Fig. 16. Un Orpo remata a tiros a las víctimas después de la masacre. Liquidación del gueto de Mizocz, Ucrania, 14 de octubre de 1942. USHMM.

El Holocausto, pues, no fue producido solamente en las cámaras de gas: "*Millions of Holocaust deaths were caused by gunshot (...) These were not the grimly efficient gassings of Auschwitz, but rather messy murders undertaken by drunken soldiers*" (Chappel y Stammers 38). Browning describe a los verdugos como "*ordinary men*"; Goldhagen, como "*ordinary Germans*". Arendt distingue entre pensar y juzgar, y sostiene que solamente la distinción entre lo moralmente bueno y lo moralmente malo puede prevenir al ser humano de futuras catástrofes: "*The manifestation of the wind of thought is not knowledge; it is the ability to tell right from wrong*" (*The Life of the Mind* 193). Valcárcel apunta que el "problema del mal, en su versión no religiosa, es el de la falta de moral" (Camps y Valcárcel 143) y que "[n]i los malos están siempre locos, ni los locos son siempre malvados (...) el problema del mal somos nosotros" (145), es decir, los seres humanos terriblemente comunes.

¿Tuvo sentido alguno el espantoso sufrimiento y la muerte de las víctimas? ¿Dónde estaba Dios en estas sangrientas y horripilantes masacres? ¿Los judíos oraban mientras cavaban sus fosas? ¿Por qué Dios permaneció impasible? ¿Dios lloraba? ¿Se reía? Frankl diría: Dios se encuentra en otra dimensión, donde el sufrimiento de los niños *tiene que tener* algún sentido (aunque sea difícil creerlo). Sartre diría: Dios no estaba en ninguna parte, puesto que "*Dieu n'existe pas*".

Aunque las tesis de Browning (con su método de micro-historia) intenten explicar cómo fue posible el Holocausto, Browning alerta: "*Explaining is not excusing; understanding is not forgiving*" (xviii). Y con razón: nadie

puede excusar ni al hombre ni a Dios de estas masacres. Y solo las víctimas podrían haber perdonado al hombre y a Dios. El perdón, pues, es imposible: imposible en la dimensión humana e imposible en la dimensión suprahumana. El gran rabino de Piaseczno, Kalonymus Kalman Shapira (asesinado a tiros por los alemanes en 1943 en Trawniki), concebía el sufrimiento de los judíos antes del Holocausto como una respuesta a los pecados y al distanciamiento con la religión; pero, a partir de 1940, tras presenciar el horror que vivían los judíos, abandonó su teoría del sufrimiento como castigo divino y afirmó que Dios sufría y el pueblo judío sufría con su dios (Reiser).

23. Auschwitz

Estrada apunta que Auschwitz testimonia "que el infierno puede ser una realidad intrahistórica ... al margen de Dios" (*La imposible teodicea* 370). Para Neusner, el Holocausto es una tragedia *más* que muestra la "*monströse Bosheit des Menschen*" (Kung, *Das Judentum* 705), muy al contrario de lo que sostienen la mayoría de los historiadores del Holocausto, para quienes la Shoah marca un punto de inflexión en la historia de la humanidad. Cywiński, director del Auschwitz-Birkenau Museum asevera: "*Auschwitz and the Shoah are not just another single, dramatic event in the linear history of humanity (...)* [but a] *critical point in the history of Europe, and perhaps the world*" (15).

Antes de abordar la pregunta por el sufrimiento de las víctimas y antes de reflexionar sobre la ausencia o el silencio de Dios mientras millones de víctimas perecían en las fosas y en las cámaras de gas, es preciso conocer, aunque solo sea un poco, cómo era el gigantesco complejo de Auschwitz para poder entender, aunque sea solo por un momento, el horror, la desesperanza, la impotencia y la fe que sintieron y vivieron 1.300.000 hombres, mujeres y niños (1.100.000 víctimas que perecieron y 200.000 víctimas que sobrevivieron) que fueron deportados a Auschwitz de 1940 a 1944. La inmensa mayoría de las víctimas fueron hombres, mujeres y niños judíos: "*Ad Auschwitz c'era il 95% di ebrei*" (Levi, "La deportazione degli ebrei" 87).

En la famosa entrevista de 1964 (Gaus), Arendt sostiene que el momento crucial (para ella, los alemanes y la humanidad) no fue 1933, sino el día en que el mundo supo de la existencia de Auschwitz. Arendt confiesa que ella siempre creyó que los nazis eran capaces de cualquier cosa, pero jamás creyó que fueran capaces de exterminar a hombres, mujeres y niños judíos en cámaras de gas. El exterminio en cámaras de gas era un abismo que no podía perdonarse. Los errores políticos pueden perdonarse; Auschwitz, no. ¿Qué queda después de Auschwitz?: "*die Deutsche Sprache ist das wesentliche was geblieben ist*" (Gaus). Al fin y al cabo, no fue la lengua alemana la que se volvió loca, añade Arendt.

Metz sostiene que la pregunta por Dios y el hombre después de Auschwitz es absolutamente necesaria para la teología: "*Schließlich soll die Formulierung „nach Auschwitz“ die Theologie überhaupt für die Leidensgeschichten sensibilisieren und den Theodizeeblick des Christentums auf die Situation unserer Welt Schärfer*" (*Memoria passionis* 46). Fraijó afirma que "[l]o peor que le puede ocurrir a la historia es que olvide a sus víctimas. Se impone la *memoria passionis* (Metz), el recuerdo permanente de tantos dramas, capaces cada uno de ellos de ensombrecer la reflexión filosófica y teológica" (*Jesús y los marginados. Utopía y esperanza cristiana* 123). La reflexión de Metz, apunta Fraijó, "nunca pierde de vista a las víctimas de la barbarie nazi. Siempre miró con valentía, y avergonzado (en cuanto alemán), aquellas horribles fechas" ("Autografía intelectual" 37). Metz confiesa, con pesar, que tardó muchos años en darse cuenta de la ausencia de Auschwitz en el pensamiento teológico después de Auschwitz: "*Um Auschwitz, um die*

Shoah so im Gedächtnis zu behalten, dass sie sich unter uns keinesfalls wiederholt, bedürfte es der Stützung unseres Bewusstseins durch das, was ich „anamnetische Kultur“ nenne“ (Schuster y Boschki 23).

El gigantesco complejo de Auschwitz comprendía tres monstruosos campos: Auschwitz I (*Stammlager*), Auschwitz II (Auschwitz-Birkenau o Birkenau), Auschwitz III (Auschwitz-Monowitz, Monowitz, Monowitz-Buna o Buna-Monowitz –la Buna era una fábrica) y 44 subcampos¹⁴⁶. Todos los campos se situaban cerca del pueblito polaco Oświęcim, a 64 km de Cracovia. Auschwitz I se empezó a construir en abril de 1940; Birkenau, en octubre de 1941; y Monowitz-Buna, en octubre de 1942.

Cerca de 1.100.000 hombres, mujeres y niños judíos fueron deportados a Auschwitz (426.000 judíos húngaros, 300.000 judíos polacos, 69.000 judíos franceses, 60.000 judíos holandeses, 55.000 judíos griegos, 46.000 judíos de Bohemia y Moravia, 27.000 judíos eslovacos, 25.000 judíos belgas, 10.000 judíos yugoslavos, 7.500 judíos italianos, 690 judíos noruegos, y otros 34.000 judíos de otros países y procedentes de otros campos de concentración). También fueron deportados a Auschwitz 147.000 polacos no judíos (74.000 perecieron), 23.000 hombres, mujeres y niños romaníes y sinti (21.000 perecieron), 15.000 prisioneros soviéticos (todos ellos murieron en Auschwitz) y otras 25.000 personas de otras

¹⁴⁶ "The satellite camps ... were set up for a particularly kind of slave labor designed to result in the gradual murder of certain group of prisoners, according to the Nazi system of Vernichtung durch Arbeit (...) Jews constituted the vast majority of prisoners in the Auschwitz satellite camps (...) They also were in a special category, treated much more harshly than prisoners of other nationalities (...) Life in the Auschwitz satellite camps was a constant chain of suffering" (Krakowski 50, 54).

nacionalidades (de las cuales murieron 12.000). En total, 960.000 víctimas judías murieron en Auschwitz (de las cuales, 865.000 fueron gaseadas nada más llegar) y 140.000 víctimas no judías murieron en Auschwitz ("Auschwitz", *Holocaust Encyclopedia*, USHMM). Van Pelt afirmó en el 2003, 60 años después de la tragedia: "*In Auschwitz Germans killed more than a million Jews and 70,000 mainly Roman Catholic Poles. As a result, Auschwitz is a site holy to both peoples who have conflicting views as to what is historically and religiously important*" ("On Shells and Shadows: A Memoir on Auschwitz" 377).

Los gritos de las víctimas del Holocausto, escribe Sartre en 1964, siguen ahí después de 20 años. El mundo escuchó, impasible, a las víctimas: "*Cette voix ... c'était celle des Juifs allemands, puis des Autrichiens, puis des Espagnols, puis des Tchèques, puis des Polonais (...) Nous, nous bouchions les oreilles*" ("La fin de l'espoir" 79).

El complejo de Auschwitz era gigantesco. Auschwitz I llegó a tener c. 20.000 prisioneros; Auschwitz-Birkenau, c. 60.000 (de los cuales, 40.000 eran mujeres); y Monowitz-Buna, c. 12.000. Estos números eran, por supuesto, diaramente variables, puesto que nuevos transportes llegaban cada día a Auschwitz y las selecciones eran continuas.

En *Auschwitz and the Final Solution*, Hilberg aclara por qué Auschwitz es el símbolo de la catástrofe judía. Existen al menos tres razones: la primera es el gigantesco número de víctimas: "*More Jews died there than in any other*

localities" (81). La segunda es geográfica: "*Auschwitz alone was truly continental in scope, drawing its victims from a wide variety of countries and regions*" (81). La tercera es su larga duración como campo de exterminio: "*After all other camps had been shut down, it remained in operation*" (81). Pero yo añadiría una cuarta, y es la cantidad de supervivientes que sobrevivieron a Auschwitz (cerca de 200.000), porque, gracias a ellos, podemos conocer el horror que sufrieron las víctimas que perecieron, y cuestionar al hombre y cuestionar a Dios.

En *...trotzdem Ja zum Leben sagen*, Frankl recuerda que la principal preocupación de los prisioneros de los campos de concentración y exterminio era sobrevivir. A Frankl, sin embargo, le atormentaba más bien la pregunta de si tanto sufrimiento y tanta muerte tenían sentido. Si el sufrimiento de las víctimas no tenía sentido alguno, tampoco lo tenía el sobrevivir. Frankl apuesta por un sentido y sostiene que, en medio del horror, incluso las víctimas del Holocausto tuvieron la oportunidad de crecer en el último momento. Esto puede sonar imposible o incluso cruel, pero es una de las tesis más importantes de Frankl: la vida tiene siempre sentido, y el sufrimiento (siempre y cuando sea inevitable) nos da la oportunidad de crecer, madurar y cambiar. Pero ¿qué hay del sentido entrando en una cámara de gas? El sentido se encuentra en alzarse y morir con dignidad: "*even the helpless victim of a hopeless situation, facing a fate he cannot change, may arise above himself, may grow beyond himself, and by so doing change himself. He may turn a personal tragedy into a triumph*" ("*Psychotherapy on its Way to Rehumanization*" 299). Un cardiólogo polaco

superviviente del Holocausto dijo una vez en una entrevista de la televisión austríaca que disparar no es un acto heroico, pero morir con dignidad sí que lo es. La vida puede recibir un sentido último en el proceso de la muerte. Morir con dignidad y con libertad le da un sentido último a nuestra existencia, afirma Frankl.

En *Faith after the Holocaust*, Berkovits afirma que se encuentra en una encrucijada: por un lado, no puede dejar de creer en Dios, justamente por respeto a las víctimas del Holocausto que siguieron creyendo en Dios mientras entraban en las cámaras de gas, y, por otro, tampoco puede tomar una actitud sumisa y seguir creyendo en Dios como si el Holocausto no hubiera ocurrido, puesto que muchas víctimas se rebelaron contra Dios y muchos supervivientes rechazaron a Dios: "*How dare I, who was not there, accept their superhuman suffering and submit to it in faith!*" (4). Berkovits conocía bien la obra de Frankl (Bulka).

Berkovits confiesa que es mucho más fácil entender la pérdida de fe en los KZ que la fe después del Holocausto: "*The faith affirmed was superhuman; the loss of faith –in the circumstances– human*" (4). La fe es divina, y la rebelión religiosa y la increencia después de los campos es también divina, puesto que no es una increencia intelectual sino una fe destrozada, rota en pedazos, pulverizada: una fe asesinada. Berkovits respeta tanto a las víctimas que conservaron su fe hasta el final como a las víctimas que entraron en las cámaras de gas habiendo perdido su fe:

I stand in awe before the memory of the K'doshim who walked into the gas chambers with the Ani Ma'amim –I believe!– on their lips. How dare I question, if they did not question! I believe, because they believed. And I stand in awe before the K'doshim, before the memory of the untold suffering of innocent human beings who walked to the gas chambers without faith, because what was imposed upon them was more than man can endure. They could not believe any longer; and now I do not know how to believe, so well do I understand their disbelief (Berkovits 4).

Sartre se lamenta en 1948: "*Nous avons toléré que les Israélites fussent poussés en troupeaux dans les chambres à gaz*" ("C'est pour tous que sonne le glas" 366).

Todos aquellos alemanes que se enorgullecían de su Alemania en los años 30 y 40 realmente pensaron que podían construir un *Reich* milenario encima de los cadáveres de millones de inocentes olvidando el sufrimiento de los hombres, mujeres y niños que perecieron en las masacres y las cámaras de gas:

Aver pensato di edificare una nazione, anzi un mondo, su queste basi, è stato non solo un abominio, ma una bestia follia. Era follia sognare un popolodi signori, adorni di tutte le virtù dell' olimpo germanico, e serviti da un gregge di schiavi affamati ed abbrutiti (Levi, "Testimonianza per Eichmann" [1961] 73).

23.1. Auschwitz I: Stammlager

La sarcástica¹⁴⁷ frase "ARBEIT MACHT FREI" (con la B al revés) de la entrada de Auschwitz I era pronunciada por los prisioneros con cuatro palabras más que describían la horrible realidad: "*Arbeit macht frei durch Krematorium Nummer drei*" (el crematorio III se encontraba en Auschwitz-Birkenau).

Auschwitz I tenía un crematorio con una cámara de gas (primero se construyó una cámara de gas *provisional* en el sótano del *Block* 11 y luego se construyó otra más grande, al lado del crematorio).

El *Block* 11 es llamado el *Block* de la tortura o de la muerte; allí sufrían los prisioneros sentenciados a una muerte lenta y agonizante sin comida ni agua durante días o la tortura o la muerte en los *Stehbunker* (había cuatro celdas, donde cabían cuatro prisioneros solo de pie). Améry asegura que la tortura deja a la víctima cicatrices de por vida: "*Die Tortur ist das fürchterlichste Ereignis, das ein Mensch in sich bewahren kann*" (53). No obstante, la inmensa mayoría de víctimas que fueron torturadas en el *Block* 11 no sobrevivieron. En el *Block* 10 fue donde Mengele y otros *doctores* llevaron a cabo los más abominables experimentos *médicos* (hombres, mujeres –muchas embarazadas– y niños –especialmente gemelos– fueron cruelmente torturados y mutilados; después de los experimentos, las víctimas eran asesinadas con inyecciones, un disparo en la cabeza o en las cámaras de gas). Entre el *Block* 11 y el *Block* 10 se encontraba el *muro de la muerte*, donde hombres, mujeres e incluso niños

¹⁴⁷ "Arbeit macht frei: A Cynical, inhuman, mocking slogan. No one was ever made free through work (...) Only with death, and death alone" (Wudzki).

murieron fusilados de 1941 a 1943 (en 1944 el muro fue destruido). ¿Tuvo algún sentido el sufrimiento de las víctimas torturadas y masacradas? ¿Es posible acaso que el sufrimiento y las muertes de los niños de Mengele tuvieran algún sentido?



Fig. 17. Entrada principal de Auschwitz I. Después de la liberación, 1945. Auschwitz-Birkenau State Museum.

23.2. Auschwitz II: Auschwitz-Birkenau

Auschwitz-Birkenau o Birkenau es el símbolo de la Shoah (השואה). Fue el mayor de los campos de todo el complejo de Auschwitz. Estaba situado a 3 km de Auschwitz I: "*il campo di Birkenau ... era un campo da dove non si usciva*" (Levi, "La deportazione degli ebrei" 88).

Las primeras cámaras de gas (provisionales) se situaron cerquita de Birkenau, en unas casitas de campesinos polacos: la llamada *pequeña casa roja* (*Bunker 1*), que operó desde marzo de 1942 hasta la primavera de 1943, y la llamada *pequeña casa blanca* (*Bunker 2*), que operó desde junio de 1942 hasta el otoño de 1944¹⁴⁸. En el *Bunker 1* cabían 800 personas y en el *Bunker 2*, 1.200.

A partir de 1943, Birkenau contó con cuatro principales crematorios (llamados hoy crematorios II, III, IV y V¹⁴⁹ –el crematorio I es el crematorio de Auschwitz I). Cada uno contenía una sala para desnudarse, de una o tres cámaras de gas y varios hornos crematorios. Las cámaras de gas de los crematorios II y III (al igual que las salas para desnudarse) estaban bajo tierra; las cámaras de gas de los crematorios IV y V estaban a ras de suelo. Los crematorios II y III eran inmensos: cada uno contaba con una sala de 50 metros para desnudarse y una enorme cámara de gas de 30 x 7 metros, situadas en el sótano. En cada cámara de gas cabían más de 1.500 personas. El crematorio II tenía 15 hornitos situados a ras de suelo agrupados de 3 en 3, más otro horno usado exclusivamente para destruir los documentos personales de las víctimas; también contaba con una sala de disección que Mengele usaba para no aburrirse. El crematorio III tenía 15 hornos situados a ras de suelo agrupados de 3 en 3, donde se fundían los dientes de oro de las víctimas que luego se enviaban a Berlín. Los

¹⁴⁸ "The new gas chambers were the sites of systematic and unceasing murder of Jews who were brought in mass transports from various Germany-occupied European countries. On the loading ramp, in the process called 'selections' some of the men and women were picked for work in the camp. But the majority of the prisoners, including all the elderly, the children, and many women, were consigned for immediate extermination" (Piper 161).

¹⁴⁹ Los *Sonderkommando* de Auschwitz-Birkenau los llamaban *Krematorium* I, II, III y IV, puesto que no conocían la existencia del crematorio de Auschwitz I.

crematorios IV y V eran más pequeños; cada crematorio poseía tres cámaras de gas de diferentes tamaños en las que cabían unas 1.200 personas. El crematorio IV empezó a operar el 22 de marzo de 1943; el crematorio II, el 31 de marzo de 1943; el crematorio V, el 4 de abril de 1943; y el crematorio III, el 25 ó 26 de junio de 1943 (Piper): "*in Birkenau gabt es vier Krematoria*", afirma Müller (*Sonderkommando* superviviente de Auschwitz, número 29236) en *Shoah*. Gradowski (*Sonderkommando* que no sobrevivió pero que nos ha dejado un testimonio de gran valor histórico y literario –escrito originalmente en yidish) describe la desesperación, el miedo y la resignación de unas víctimas judías (mujeres y niñas) en la sala para desvestirse antes de entrar a las cámaras de gas: "*Toutes se déshabillent et se mettent dans les rangs, certaines pleurent, d'autres restent silencieuses, pétrifiées*" (...) *La moral et l'éthique en même temps que la vie vont dans la tombe*" (152, 151).

Los alemanes gasearon en Auschwitz a hombres, mujeres, niños y bebés desde septiembre de 1941¹⁵⁰ hasta noviembre de 1944. Sus muertes no fueron heroicas, asevera Améry ("*Der Soldat starb den Heldenoder Opfertod: der Häftling den des Schlachtviehs*" 42), muy al contrario de Frankl, quien sostiene, controvertidamente, que morir con la cabeza alta en una cámara de gas puede suponer una realización personal.

¹⁵⁰ "*The first experiments with prussic acid [Zyklon B] as a killing agent took place in late summer 1941 in the basement of block 11 (...) The first and best-known mass killing operation during this year was the murder of some 600 Soviet prisoners of war and about 250 sick prisoners on September 3–5*" (Piper 157).

En mayo–junio de 1944, con la llegada masiva de los transportes judíos húngaros (400.000 hombres, mujeres y niños), se abrieron cinco fosas para incinerar al aire libre los cuerpos, puesto que los hornos crematorios no daban abasto. Las famosas fotos del *Auschwitz Album* corresponden a este período. Resultan dolorosas y hasta irónicas las palabras de la contraportada de la edición española del *Auschwitz Album*: "Fue gracias a la intervención del ángel de la historia o se debió quizá a un milagro el hecho de que un peculiar documento gráfico como *Auschwitz Album* se salvase". ¿A qué ángel de la historia se hace referencia? ¿Al mismo ángel que no pudo o no quiso salvar a los hombres, mujeres y niños judíos de las cámaras de gas? ¿De qué milagro se habla? Estas palabras resultan completamente incoherentes y lamentables, puesto que si hubo un ángel de la historia que salvó el *Auschwitz Album* tiene que haber, por fuerza, un demonio de la historia que hizo posible Auschwitz; y si Dios produjo un milagro para que el *Auschwitz Album* llegase a nuestras manos, por fuerza Dios produjo el Holocausto o no intervino en él y le dio la espalda a las víctimas. Todas estas tesis resultan incoherentes.

Auschwitz-Birkenau era, de los tres campos principales, el campo que tenía más prisioneros. Se dividía en 10 secciones separadas por alambradas de púas electrificadas: una sección para hombres, otra para mujeres, otra sección *familiar* de prisioneros romaníes y sinti (*Zigeunerlager*) –BII e– y otra sección *familiar* de prisioneros judíos provenientes de Theresienstadt –BII b–. Los 2.897 hombres, mujeres y niños de la *Zigeunerlager* fueron gaseados el

2 de agosto en el crematorio V, y casi todos los judíos provenientes de Theresienstadt fueron gaseados en 1944.

En "Deportazione e sterminio di ebrei", Levi narra su llegada a Auschwitz, en medio de la noche, después de un viaje de tres días en un transporte de 650 hombres, mujeres y niños judíos italianos: "*freddo, sete, fatica, insomnia e, soprattutto, terrore*" (77). A la llegada a Auschwitz, las 650 víctimas fueron *seleccionadas* en tres grupos: 96 hombres *aptos para trabajar* (rumbo a Monowitz-Buna), de los cuales solo sobrevivieron 10 (incluido Levi); 29 mujeres *aptas para trabajar* (rumbo al campo de mujeres de Birkenau), de las cuales solo sobrevivieron 4; y el resto, 636 ancianos, enfermos, niños y madres que acompañaban a sus hijos los cuales fueron gaseados inmediatamente en Birkenau: "*Di tutti gli altri, i non validi al lavoro, non tornò nessuno (...) Lo sapemmo molto tempo dopo: furono stipati nelle camere a gas e bruciati nei crematori. Per questo esisteva Auschwitz, a questo serviva Auschwitz*" (77–78).

La superviviente Agnes Zylberberg (Pauk) narra en su testimonio cómo tuvo que esperar dos veces a que "la gasearan" (se había salvado de la primera *selección* pero la segunda vez ya sabía que iba a ser gaseada); se salvó porque los alemanes hicieron salir a todas las víctimas para gasear primeramente a unos transportes de ancianos judíos, y luego, por alguna razón, no se produjo el gaseamiento del grupo en el que ella estaba:

They took us to the barrack, to Birkenau, Vernichtungslager, it was Auschwitz, the same place almost, but it ... was a place [where] you didn't get numbers because you were for ... experiments and extermination completely (...) The next week they took us to the gas chamber to ... exterminate us. We were standing in the gas chambers (...) It had to come water, but it didn't come water, it come [sic] this cyanide. So we, we were staying there, again naked, waiting, waiting, waiting (Agnes Zylberberg).

Bella Sobol (Kozica), superviviente de Auschwitz (número 27476), nacida en Płońsk, cuenta en su testimonio que, al llegar al barracón, le preguntó a una prisionera judía belga dónde estaba su madre, y ella le contestó: "*You see the chimneys?*" (Sobol).

Se estima que el 90% de las víctimas que perecieron en el complejo de Auschwitz murieron en Birkenau: "*More than one million persons were murdered in the gas chambers of Auschwitz-Birkenau*" (Piper 176). Más de 900.000 víctimas fueron hombres, mujeres, niños y bebés judíos. ¿Qué sentido puede haber tenido el agonizante final de más de un millón de seres humanos? Ninguno, diría Sartre; alguno, tal vez, en la dimensión suprahumana, afirmarí­a con tristeza Frankl.



Fig. 18. The Gate of Death, entrada a Auschwitz-Birkenau. Foto de Stanislaw Mucha.
Después de la liberación, 1945. Auschwitz-Birkenau State Museum.

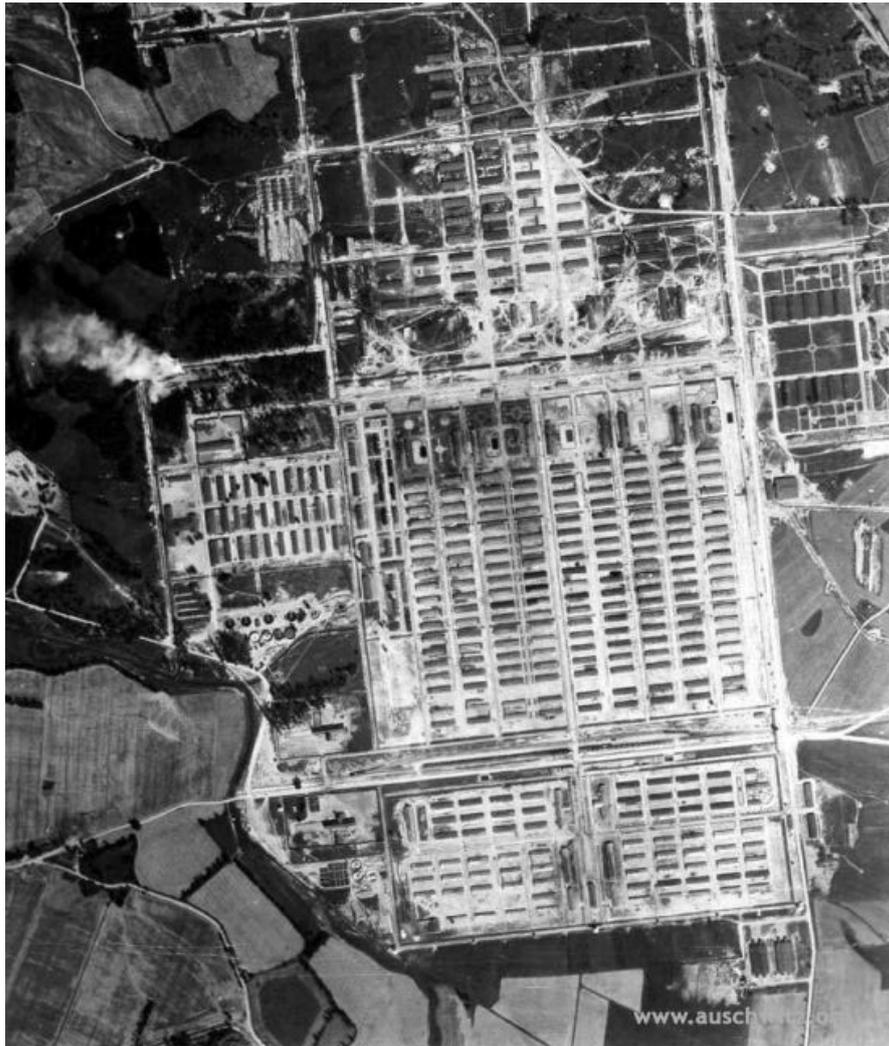


Fig. 19. Vista aérea de Auschwitz-Birkenau. Foto tomada por los aliados el verano de 1944. A la izquierda puede verse el humo de las fosas al lado del Crematorio V. Auschwitz-Birkenau State Museum.



Fig. 20. Vista aérea de Auschwitz-Birkenau. Segmento de "Chronic of liberation on KL Auschwitz" (ejército soviético). Después de la liberación. Auschwitz-Birkenau State Museum.



Fig. 21. Llegada de un transporte de hombres, mujeres y niños judíos húngaros. Auschwitz-Birkenau, mayo-junio de 1944. *The Auschwitz Album*. Yad Vashem.



Fig. 22. Mujeres y niños judíos húngaros en la rampa de selección. Auschwitz-Birkenau, mayo-junio de 1944. *The Auschwitz Album*. Yad Vashem.



Fig. 23. Selección se hombres, mujeres y niños judíos húngaros. La madre con el bebé ha sido seleccionada a la izquierda (cámara de gas). Auschwitz-Birkenau, mayo–junio de 1944. *The Auschwitz Album*. Yad Vashem.



Fig. 24. David Olère, [*Gassing*], 131 cm x 162 cm. Hombres, mujeres y niños judíos agonizando. A la derecha puede verse un contenedor de Zyklon B. *L'Oeil du Témoin/The Eyes of a Witness* © Olère Family Collection y Beate Klarsfeld Foundation. Con el permiso de Marc Oler (nieto del artista).

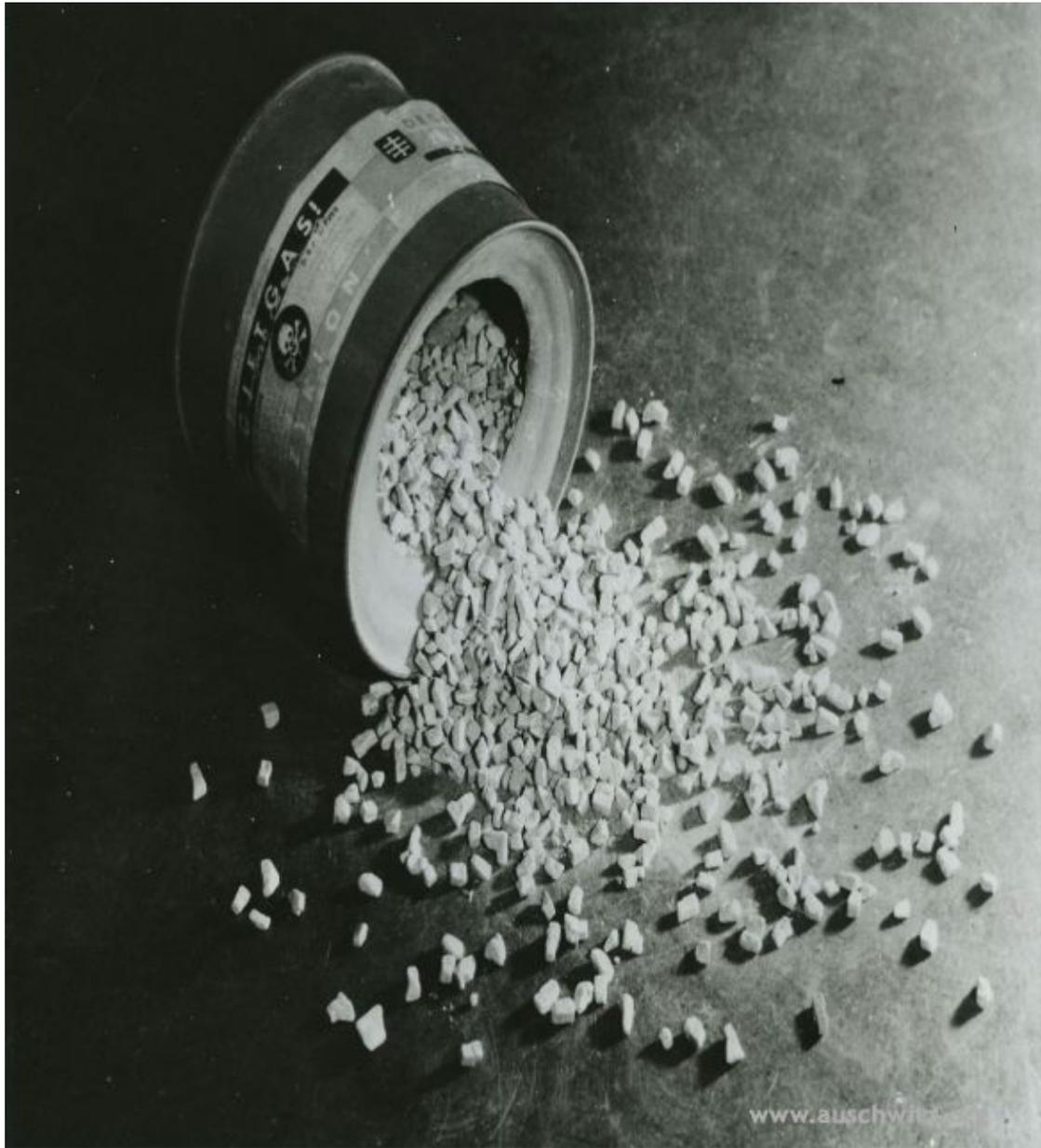


Fig. 25. Recipiente y gránulos de Zyklon B. Auschwitz-Birkeanu State Museum.



Fig. 26. Hombres judíos húngaros seleccionados para trabajos forzados. Auschwitz-Birkenau, mayo-junio de 1944. *The Auschwitz Album*. Yad Vashem.



Fig. 27. Mujeres judías húngaras seleccionadas para trabajos forzados. Auschwitz-Birkenau, mayo–junio de 1944. *The Auschwitz Album*. Yad Vashem.



Fig. 28. Cabello de víctimas que perecieron en Auschwitz. Después de la liberación. Auschwitz, 1945. USHMM.



Fig. 29. Gafas de víctimas que perecieron en Auschwitz. Foto de Stanisław Mucha. Después de la liberación. Auschwitz, 1945. Auschwitz-Birkeanu State Museum.



Fig. 30. Zapatos de víctimas que perecieron en Auschwitz. Foto de Stanisław Mucha. Después de la liberación. Auschwitz, 1945. Auschwitz-Birkenau State Museum.



Fig. 31. Talits de víctimas judías de Auschwitz. Foto de Stanisław Mucha. Después de la liberación. Auschwitz, 1945. USHMM.

En el documental *Die Befreiung von Auschwitz*, el cámara que firmó la liberación de Auschwitz, Alexander Worontzov, confiesa que esas horribles imágenes le acompañaron toda su vida. En un Auschwitz derruido y abandonado, lleno de cadáveres y moribundos, se encontraron después de la liberación 293 sacos de cabello humano (el cabello de las víctimas mujeres y el de los hombres si era más largo de 2 cm se enviaba a Alemania para ser convertido en calcetines para los conductores de tren y el personal de los submarinos); también había montañas de gafas y de talits, y 348.820 trajes de hombre y 836.525 vestidos y ropa de mujer, 38.000 pares de zapatos de hombre y 5.255 pares de zapatos de mujer (Zur Mühlen).

En Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz, Jonas sostiene que la historia de Job siempre fue el problema central de la teodicea para los judíos. Hasta Auschwitz. Auschwitz, sus cámaras de gas y sus hornos crematorios nada tienen que ver con la fe o la falta de fe, el castigo y la culpabilidad, el heroísmo y la cobardía: "*Of all of this, Auschwitz, which also devoured the infants and babes, knew nothing*" (133). Después de Auschwitz la teología debe encontrar nuevas respuestas: "*God let it happen. What God could let it happen?*" (133). El judío religioso considera este mundo como un lugar de creación divina, justicia y redención. Pero ¿cómo compaginar un mundo que incluye Auschwitz con la existencia de un dios bueno y omnipotente? El dios judío es el dios de la historia. Auschwitz impone un replanteamiento del concepto tradicional de Dios. O Dios no existe, o existe y es omnipotente y cruel, o existe y es bueno y no es omnipotente. Jonas sostiene que Dios es un dios sufriente y un dios que deviene y cambia ("*a becoming God*"). ¿Qué significa esto? Que a Dios le afectan las tragedias que ocurren en el mundo, las tragedias que sufre el hombre y las tragedias que sufre el pueblo judío (que Dios tenga relación con el mundo es la suposición cardinal de la religión). Dios sufre, está en relación con el mundo y el mundo le importa a Dios: "*Bound with the concept of a suffering and a becoming God is that of a caring God –a God not remote and detached and self-contained but involved with what he cares for*" (138). Un dios que se preocupa por su pueblo es uno de los principios fundamentales del judaísmo. Y el hecho de que Dios sea bueno y que los judíos hayan acabado en las cámaras de gas solo puede tener una explicación: Dios no es omnipotente: "*we come to what is perhaps the most critical point in our*

speculative theological venture: this is not an omnipotent God" (138). Para justificar a Dios, Jonas argumenta que, de la misma manera que la libertad absoluta, sin restricciones, sin las condiciones de las que habla Sartre, viene a ser una libertad que se anula a sí misma, el poder sin resistencia equivaldría a una impotencia absoluta. Uno de los puntos más interesante de la teología de Jonas es que Jonas se niega a creer en un dios misterioso. El *Deus absconditus* cristiano es un concepto profundamente ajeno al judaísmo: "Our teaching, the Torah, rests on the premise and insists that we can understand God, not completely, to be sure, but something of him –of his will, intentions, and even nature– because he has told us (...) A completely hidden God is not an acceptable concept by Jewish norms" (140). Jonas, pues, afirma que es posible creer en un dios omnipotente y bueno después de Auschwitz solo bajo el precio de no comprender absolutamente nada, de hacer de Dios un absoluto misterio, sacrificando toda inteligibilidad: "the three attributes at stake –absolute goodness, absolute power, and intelligibility– stand in such a logical relation to one another that the conjunction of any two excludes the third" (139). Jonas se niega a sacrificar la bondad de Dios y se niega a que Dios se reduzca a un puro misterio; es por ello que sostiene que Dios permitió Auschwitz no porque fuera cruel sino porque no tuvo el poder de evitar los gaseamientos: "Not because he chose not to, but because he could not intervene did he fail to intervene" (140).

23.3. Auschwitz III: Monowitz-Buna

Monowitz-Buna era un *Lager* gigantesco de trabajos forzados de la IG Farben, situado a unos 6,5 km de Auschwitz I (*Stammlager*) (aunque Levi apunta que estaba a 7 km¹⁵¹). La Buna-Werke (fábrica de goma sintética), una fábrica para la guerra de la IG Farben (Zur Mühlen), dejó miles de muertos y no produjo ni un kilo de goma sintética¹⁵².

En Monowitz-Buna no había cámaras de gas, pero los prisioneros demasiado débiles para trabajar o enfermos eran *seleccionados* y gaseados en Auschwitz-Birkenau. La esperanza de vida de los prisioneros judíos en Monowitz-Buna era de 3 a 4 meses¹⁵³. ¿Qué sentido tuvo el sufrimiento que padecieron todos esos prisioneros durante esos meses antes de sus muertes agonizantes en las cámaras de gas? Levi cuenta que de todos los judíos italianos deportados a Monowitz-Buna solo sobrevivieron a principios de 1945 c. 40 ("Relazione del dottor Primo Levi n. di matricola 174517").

¹⁵¹ "Il lavoro prestato dai prigionieri del mio campo si svolgeva nella fabbrica di Buna-Monowitz, a 7 km. da Auschwitz, sotto la direzione del nominato Doctor Ingenieur PANNWITZ" (Levi, "Dichiarazioni per il proceso de Höss" [1947] 43–44)

¹⁵² "Noi siamo a Monowitz, vicino ad Auschwitz, in Alta Slesia (...) Questo campo è in campo di lavoro, in tedesco si dice *Arbeitslager*" (...) La Buna è grande come una città; vi lavorano, oltre ai dirigenti e ai tecnici tedeschi, quarantamila stranieri, e vi si parlano quindici o venti linguaggi (...) dalla fabbrica di Buna, attorno a cui per quattro anni i tedeschi si adoperarono, e in cui noi soffrimmo e morimmo innumerevoli, non uscì mai un chilogrammo di gomma sintetica" (Levi, *Se questo è un uomo* 17, 67, 68).

¹⁵³ "Le statistiche interne del campo dimostrano che solo per eccezione era possibile sopravvivere in Lager per più di tre o quattro mesi" (Levi, "Deposizione" [1946 circa] 37).



Fig. 32. Monowitz-Buna. Buna-Werke (IG Farben). 1945. Auschwitz-Birkenau State Museum.

En sus diez relatos cortos agrupados bajo el título *Auschwitz, città tranquilla*, Levi recuerda su traje de prisionero ("*quegli stracci da zebra*", "Capaneo" 7) en Monowiz-Buna, el número en el que se transformó en 1944 (174517), y el hambre monstruosa que sentían los prisioneros ("*Noi non eravamo normali perché avevamo fame. La nostra fame (...) abitava in tutte le nostre cellule e condizionava il nostro comportamento*", "Cerio" 69–70).

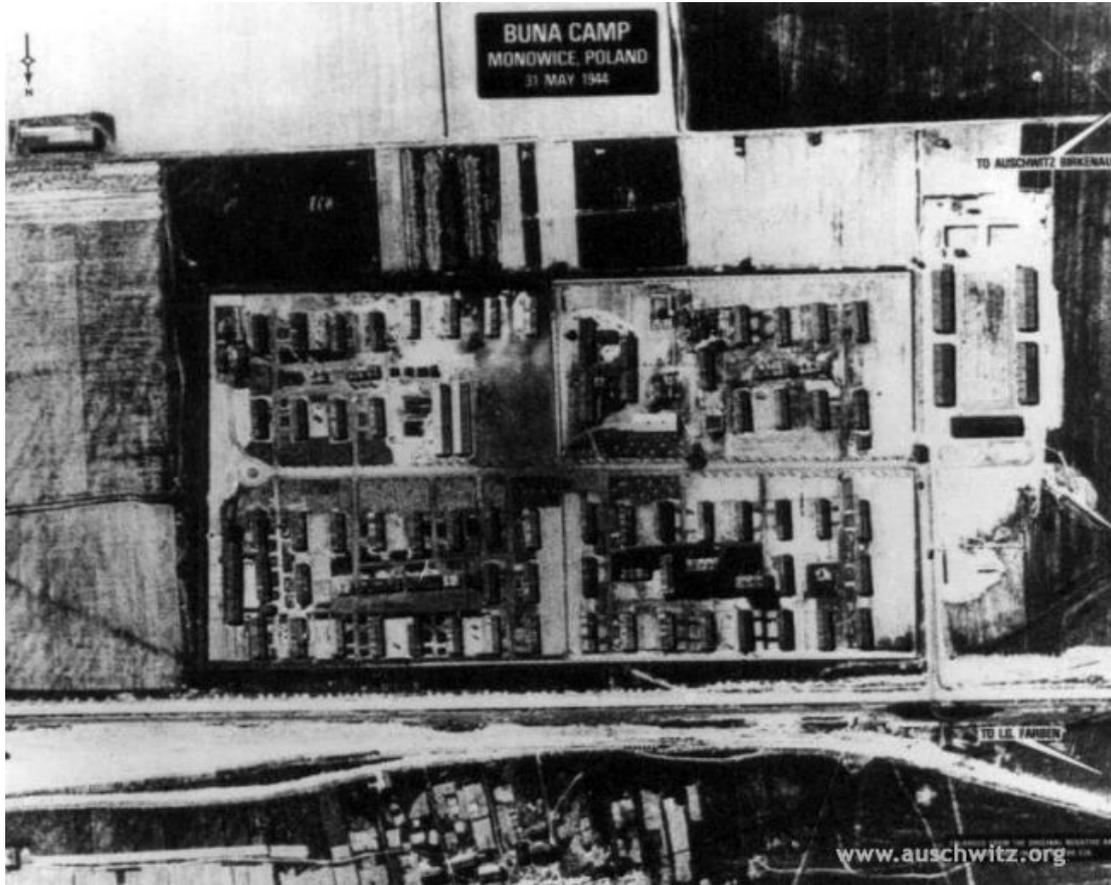


Fig. 33. Monowitz-Buna. Foto tomada por los aliados el 31 de mayo de 1944. Auschwitz-Birkenau State Museum.

23.4. Frankl en Auschwitz

Frankl fue transferido de Theresienstadt¹⁵⁴ a Auschwitz-Birkenau el 19 de octubre de 1944 junto a su mujer Tilly en el transporte "Es"¹⁵⁵ (un transporte

¹⁵⁴ Theresienstadt fue un gueto y campo de concentración situado en la actual República Checa. Los alemanes usaron Theresienstadt como propaganda: supuestamente los prisioneros tenían un trato *mejor* que en los demás campos, pero en realidad Theresienstadt era un campo que hacía de puente hacia los campos de exterminio. Por Theresienstadt pasaron más de 150.000 prisioneros (entre ellos cerca de 15.000 niños): 33.000 murieron en Theresienstadt y más de 88.000 fueron deportados a otros campos y gaseados. De los 150.000 deportados a Theresienstadt solo sobrevivieron 17.247 (de entre ellos, 1.566 niños). 132.753 hombres, mujeres y niños perecieron en Theresienstadt.

con 1.506 hombres, mujeres y niños judíos, de los cuales, solo 72 sobrevivieron el Holocausto). Frankl, Tilly y los padres de Frankl habían sido deportados a Theresienstadt dos años antes, el 24 de septiembre de 1942 (el padre de Frankl había muerto en Theresienstadt en 1943 de inanición y pulmonía). La madre de Frankl sería transferida a Auschwitz una semana más tarde que Frankl y Tilly (murió en la cámara de gas nada más llegar – Frankl supo de la muerte de su madre un día después de llegar a Viena en agosto de 1945, después de ser liberado de Türkheim, un subcampo de Dachau (Batthyány, *Mythos Frankl?*). El transporte "Es" llegó a Auschwitz el 20 de octubre de 1944 (fue el noveno de once transportes que llegaron a Auschwitz procedentes de Theresienstadt en esta última ola de deportaciones hacia Auschwitz –los trenes consistían en 25–30 vagones de ganado; en cada vagón se hacinaban 90–100 víctimas).

Frankl le había hecho prometer a Tilly que se quedara en Theresienstadt, pero ella pidió ser transferida también, y ambos fueron deportados a Auschwitz. Frankl vio por última vez a su madre en Theresienstadt. Al llegar a Auschwitz, siguiendo el protocolo de separación de hombres y mujeres y niños, Frankl y Tilly fueron separados. Frankl le gritó desesperado a Tilly: "*Tilly, um jeden Preis am Leben bleiben – verstehst Du mich, um jeden Preis*" (*Was nicht in meinen Büchern steht* 68). No volvió a

¹⁵⁵ "Transport Es from Theresienstadt, Ghetto, Czechoslovakia to Auschwitz Birkenau, Extermination Camp, Poland, on 19/10/1944". El nombre de Viktor Frankl figura en la lista del transporte.

verla. Tilly fue transferida luego a Bergen-Belsen, donde murió en 1945, a los 24 años. Frankl narra triste y emotivamente cómo, siendo prisionero en los dos subcampos de Dachau, recordaba el rostro de su mujer, hablaba con ella y la escuchaba. La imagen de Tilly le dio fuerzas a Frankl para seguir viviendo.

Frankl estuvo cuatro días en Auschwitz, en los que sobrevivió a tres selecciones. En *Was nicht in meinen Büchern steht*, Frankl recuerda que al llegar a la estación de Auschwitz, después de separarse de Tilly, el propio Mengele estaba haciendo la selección: a la derecha, trabajos forzados; a la izquierda, cámara de gas. Mengele señaló con su dedo a la izquierda cuando le tocó a Frankl, pero Frankl se puso en la fila de la derecha y nadie pareció darse cuenta (confiesa que tal vez lo imaginó)¹⁵⁶. En *...trotzdem Ja zum Leben sagen*, Frankl narra la primera selección de otra manera: un SS movía su dedo hacia la izquierda o hacia la derecha (mayoritariamente hacia la izquierda). Cuando le tocó el turno a Frankl, se irguió e intentó aparentar al máximo fuerza. El SS pareció dudar y finalmente apuntó su dedo hacia la derecha. El 90% de hombres de la primera selección fueron situados a la izquierda y en pocas horas pasaron de la estación a las cámaras de gas.

Martin Weiss, superviviente de Auschwitz, Mauthausen, Melk y Gunskirchen (dos subcampos de Mauthausen), narra en un vídeo la

¹⁵⁶ Es posible que a los SS no les importara demasiado si un prisionero cambiaba de fila. Lo importante era destrozarse la voluntad del prisionero y reducirlo a un objeto sujeto a los SS. Si no era gaseado ahora, lo sería en la próxima selección. Por otro lado, los alemanes nazis fueron siempre muy eficientes en aniquilar a los judíos y no dejar escapar a nadie en las masacres de hombres, mujeres y niños: si quedaba algún judío vivo lo remataban de un tiro en la nuca o lo perseguían como un animal hasta acorralarlo y matarlo, como describe Goldhagen en *Hitler's Willing Executioners*.

selección al llegar a Auschwitz-Birkenau: *"They separated men from the women, and then we had to go through a line and an officer would go like this, left or right. If you went to left you went to your death. If you went to right you went to work"* ("Martin Weiss: Selection at Auschwitz").

En otra selección, todavía en Auschwitz, Frankl se salvó de la cámara de gas porque un *Kapo* lo cambió por otro prisionero (al otro prisionero no lo salvó nadie, ni siquiera Dios). El 25 de octubre (de 1944) Frankl pasó otra selección que le llevó a Kaufering III (un subcampo de Dachau¹⁵⁷): *"life at Kaufering III was reduced to subhuman conditions"* (Klingberg 139). Antes de llegar, el tren se detuvo unas horas en Viena, donde Frankl pudo ver su calle¹⁵⁸. Sobrevivió.

Cinco meses más tarde, el 5 de marzo de 1945, Frankl fue transferido a Türkheim (otro subcampo de Dachau)¹⁵⁹. También sobrevivió. Frankl describió los *Kleinlager* como verdaderos campos de exterminio, puesto que la vida en Dachau no valía absolutamente nada: los prisioneros eran usados

¹⁵⁷ Dachau fue el primer campo de concentración alemán. Se creó en 1933 con la idea de encerrar a los prisioneros políticos, pero pronto se llenó también de alemanes y austríacos judíos, criminales y clérigos (la mayoría católicos). El complejo de Dachau llegó a tener 123 subcampos. Dentro de estos 123 subcampos se encontraban los 11 subcampos de Kaufering y el subcampo Türkheim.

¹⁵⁸ *"When the train did not turn off but continued west, they were thrilled –as Viktor put it– to be heading 'only' for Dachau. After three hundred miles from Vienna in that cattle car, with not enough room for everyone to sit on the urine-soaked straw, they arrived at camp Kaufering III, their new place. They laughed and joked when they were told that there was no 'chinmey' and no gas at the camp"* (Klingberg 136).

¹⁵⁹ *"The chief doctor of Kaufering, a Hungarian who liked me, one day let me know there is tomorrow a transport for a new camp and if I wish he could put me on the list of one or two hundred people as a medical doctor for the new camp. But he said he did not advise me to do so, that would be taking a chance, and I understood that it might even be to a gas oven or something. But I told myself: 'I prefer to die in a camp in which I have a chance to work as a doctor, because it would be a meaningful death rather than a meaningless suffering'. So I said yes –not knowing, because there were also transports going from Kaufering back to Auschwitz"* (Klingberg 140–41).

para trabajos forzados y macabros experimentos médicos y morían cada día. Frankl se prometió a sí mismo no rendirse jamás y esta promesa le dio fuerzas. Gracias a la esperanza y, principalmente, como él mismo narra, a una tremenda y macabra suerte (allí nadie vivía sin que otro muriese), sobrevivió.

Cuando Frankl llegó a Auschwitz, traía cosido en el bolsillo de su chaqueta el manuscrito de *Ärztliche Seelsorge*. Como lo perdió, decidió escribirlo de nuevo; esta decisión le dio un propósito para seguir viviendo¹⁶⁰. En Auschwitz, Kaufering III y Türkheim, Frankl vio a prisioneros destrozados por la violencia, el hambre y la enfermedad, y a muchos que se rendían y decidían no levantarse más a pesar de los golpes de los *Kapos* (estos prisioneros que se rendían y morían al cabo de 48 horas eran llamados *Muselmänner*)¹⁶¹. La voluntad del sentido era un arma indispensable para la supervivencia. Los prisioneros que no caían en la tentadora idea del suicidio o en la apatía eran aquellos que tenían una orientación hacia el futuro, los que no perdían la esperanza de hacer, crear y reunirse con sus personas amadas.

¹⁶⁰ "Wenn ich nach Auschwitz gekommen bin, habe ich im Mantelfutter eingenaht gehabt, versteckt das volle Manuskript meines ersten Buches also was spaeter mein erstes Buch geworden sell. Natuerlich mit allem Hab und Gut habe ich es wegwerfen muessen. Das Gefuehl, das ich gehabt habe ich wahl pure Verzweiflung, es war so als mein Lebenswert vernichtet, als ob mein geistiges Kind gesterben waere, aber ich bin bezeugt, dass der fester Wille, wenn nur irgend Moeglich dieses Buch nochmals zu schreiben angereichert mit den Erfahrungen nicht zu sagen –mit den Bestetigungen [sic] meiner Theorie im Konzentrationslager und durch das Konzentrationslager. Ich bin ueberzeugt, dass dieser fester Entschluss wesentlich beigetragen hat zu meinem eigenem Ueberleben von Auschwitz und einigen Dachauer Lager" ("Testimony of Viktor Frankl regarding his experiences in Theresienstadt" 4).

¹⁶¹ Borowski describe a los *musulmanes* en *This Way for the Gas, Ladies and Gentlemen* (escrito originalmente en polaco): "'Muslim' was the camp name for a prisoner who had been destroyed physically and spiritually, and who had neither the strength nor the will to go on living –a man ripe for the gas chamber" (32n).

¿Dónde estaba Dios cuando cientos de miles de hombres, mujeres y niños inocentes caminaban hacia las cámaras de gas? ¿Cómo encontrarle un sentido a su sufrimiento y su agonía? ¿Cómo creer en Dios y el hombre después de Auschwitz? Wiesel sostiene: "*Wir müssen dem Menschen zum Trotz an den Menschen glauben*" (Schuster y Boschki 74).

Frankl afirma que los horrores que su generación sufrió son posiblemente los que mejor pueden hacernos comprender qué es el hombre: un ser capaz de gasear a hombres, mujeres y niños, y un ser capaz de entrar en las cámaras de gas cantando un himno o rezándole a su dios: "*Wir haben des Menschen koenen gelernt als das Wesen das die Gaskammer erfunden hat, aber wir haben ihn auch koenen gelernt das eben in diese Gaskammer eingetreten ist aufrencht mit erhobenem Haupt und mit der Marseilllese auf den Lippen oder dem 'Vater unser' oder dem 'Sehmah Israel'*" ("Testimony of Viktor Frankl regarding his experiences in Theresienstadt" 6).

23.5. Los niños de Auschwitz

Unamuno dice en boca de don Manuel: "Un niño que nace muerto o que se muere recién nacido ... [es] de los más terribles misterios: ¡un niño en la cruz!" (*San Manuel Bueno, mártir* 22). Se estima que entre 1940 y 1944 los alemanes deportaron a 1.300.000 hombres, mujeres y niños a Auschwitz. En total 1.100.000 hombres, mujeres y niños perecieron en Auschwitz (de entre ellos, 960.000 judíos). Auschwitz-Birkenau fue el escenario principal de la

Solución Final: "*Not all victims were Jewish in this place, but all Jews were victims*" (mensaje de Wiesel en el Auschwitz-Birkenau State Museum).

Cerca de 230.000 niños (casi todos ellos judíos) fueron deportados a Auschwitz. Solamente se registraron unos 20.000. Esto quiere decir que el resto (cerca de 210.000) fueron inmediatamente gaseados. De aquellos 20.000 niños que no fueron gaseados al llegar a Auschwitz tan solo sobrevivieron 650.

Kubica apunta que entre los crímenes que los nazis cometieron contra la humanidad, las atrocidades contra los niños representan una tragedia en otra dimensión. Y Auschwitz, juntamente con los demás campos de exterminio, jugó un papel crucial en el exterminio de niños judíos: "*As a rule, children were put to death in the gas chambers upon arrival*" (Kubica 413). Torres Queiruga apunta que una de las grandes preguntas acerca de Dios es el "sufrimiento incomprensible de los niños inocentes" ("Más acá de Pascal. Apología del «Dios de los filósofos»" 236) y Estrada asevera que "Auschwitz impide afirmar el sentido de la historia, cuestionando toda teodicea" ("Ciencia, filosofía y religión en la segunda Ilustración" 265).



Fig. 34. Mujeres y niños judíos húngaros a la llegada a Auschwitz-Birkenau, mayo–junio de 1944. *The Auschwitz Album*. Yad Vashem.



Fig. 35. Anciana judía húngara con una bebé en los brazos y tres niños caminando hacia la cámara de gas. Auschwitz, mayo–junio de 1944. *The Auschwitz Album*. Yad Vashem.



Fig. 36. Mujeres y niños judíos húngaros esperando su turno para la cámara de gas. Auschwitz, mayo-junio de 1944. *The Auschwitz Album*. Yad Vashem.



Fig. 37. Bebé superviviente de Auschwitz con el bracito tatuado. Después de la liberación, 1945. Auschwitz-Birkenau State Museum.



Fig. 38. Niños supervivientes de Auschwitz mostrando sus bracitos izquierdos tatuados. Después de la liberación, 1945. Auschwitz-Birkenau State Museum.

La idea de que un dios bueno, omnipotente, omnisciente y justo permitiera la deportación y el gaseamiento de miles de niños y bebés (y le diera algún sentido al sufrimiento de las víctimas) ¿no es acaso un sinsentido? No, afirma Frankl: Dios se halla en la cuarta dimensión, donde hasta el sufrimiento de los niños *tiene que tener* algún sentido. Sí, afirma Sartre: pero no porque Dios tenga que ser bueno, sino, simplemente, porque Dios no existe.

Cuando Elie Wiesel llegó a Auschwitz en mayo de 1944, inmediatamente después de la selección, vio algo que le desgarró: camiones descargando bebés vivos en fosas con llamas. ¿Cómo era posible que estuviera sucediendo algo tan abominable y que el mundo permaneciera callado? ¿Dónde estaba Dios?



Fig. 39. David Olère¹⁶², [SS burning babies]. © Olère Family Collection. Con el permiso de Marc Oler (nieto del artista).

La pregunta más difícil es la pregunta por el sufrimiento de los niños. Por los niños que sufren y han sufrido, que mueren y han muerto brutalmente. El asesinato premeditado de 1.500.000 niños judíos, decenas de miles de niños

¹⁶² David Olère (Varsovia, 1902 – Noisy-le-Grand, 1985) fue un artista judío polaco nacionalizado francés superviviente del Holocausto. Antes de la Segunda Guerra Mundial, expuso sus obras en Danzig y Berlín, trabajó en los decorados de la película muda *Das Weib des Pharao* de Ernst Lubitsch (1922) y, después de vivir en Munich y Heidelberg, se mudó a París en 1923 donde trabajó como diseñador de vestuario e ilustrador de pósters publicitarios para Paramount Pictures. En 1930 se casó con Juliette Ventura. Su hijo Alexandre nació ese mismo año. Al estallar la guerra, Olère fue reclutado en el Batallón 134 de la armada francesa. Después de la rendición francesa, volvió a París. El 20 de febrero de 1943 Olère fue arrestado y enviado al campo de Drancy y, de allí, deportado a Auschwitz el 2 de marzo del mismo año. En Auschwitz, Olère fue tatuado con el número 106.144 y obligado a trabajar como *Sonderkommando*. El 19 de enero de 1945 (día de la evacuación de Auschwitz), Olère fue forzado a la marcha de la muerte que le llevaría a Mauthausen. De Mauthausen fue transferido al subcampo Melk (donde trabajó en las minas) y el 7 de abril de 1945 fue transferido al subcampo Ebensee. El 6 de mayo de 1945 Ebensee fue liberado por los americanos. Después de la liberación, Olère volvió a París y denunció con su arte (dibujos, óleos y esculturas) los horrores que había presenciado y vivido en Auschwitz, Melk y Ebensee (había empezado a dibujar ya en sus últimos días en Auschwitz). Su obra es un testimonio valiosísimo de la barbarie del Holocausto.

romaníes y sinti, miles de niños polacos no judíos y 5.000 niños alemanes y austríacos no judíos discapacitados es una monstruosidad imperdonable. Hoy en día millones de niños sufren a causa del hambre, la pobreza, la enfermedad y la injusticia. En *El sentido de la historia*, Fraijó afirma que no hay nada más terrible y más injusto que el sufrimiento de los niños, y que la respuesta más difícil es la respuesta al sufrimiento de los niños. Las masacres y el sufrimiento de los niños es lo que realmente hace tambalear la fe: "Ya antes de Dostoyevski y Camus sabíamos que el dolor de un niño es el mayor escándalo con el que se enfrenta la fe en Dios. Si existe Dios, la tarea más ardua con la que habrá de enfrentarse al final de la historia será la de explicarnos la enfermedad, el hambre, el dolor y la muerte de los niños" (243). Fraijó señala que a Schopenhauer el "optimismo le parecía una forma de pensar no sólo absurda, sino incluso perversa, una amarga ironía sobre los indecibles sufrimientos de la humanidad" (237).

Frankl sostiene que en los campos de concentración y exterminio, la supervivencia era más posible para aquellos que se aferraban a un sentido para seguir viviendo. Este sentido era una condición *necesaria* para sobrevivir, pero no una condición *suficiente*: millones murieron a pesar de su visión de sentido y propósito. No hay que olvidar que la búsqueda de sentido más importante para la logoterapia es la primera búsqueda de sentido (el sentido de nuestra vida aquí y ahora). En los *Lager*, es evidente que la sola búsqueda por un sentido no garantizaba salvarse; no obstante, la creencia en un sentido a pesar del horror era indispensable para seguir luchando.

Alexander Vesely, nieto de Frankl, apunta en una entrevista del 2012 que la

gente que ha encontrado un sentido es más resistente. Hay que recordar que Frankl habla de tres caminos para encontrarle sentido a nuestra vida: hacer o crear; amar o contemplar; y, cuando estamos ante una situación inevitable, transformar la tragedia en un triunfo. A los prisioneros de los *Lager* no se les permitía crear, amar o contemplar, pero algunos prisioneros, incluido Frankl, siguieron creando (aunque fuera solo en el pensamiento), amando (la imagen de Tilly fue para Frankl algo que le dio mucha fuerza para seguir) y contemplando (aunque fuera solamente contemplar el cielo). Pero el último camino para encontrar un sentido (el crecer en el último momento en medio del horror) resulta terriblemente problemático si se piensa en los niños. No hay que olvidar que 230.000 niños fueron deportados a Auschwitz y que solamente se registraron 20.000; es decir: 210.000 niños fueron gaseados nada más llegar. La tesis frankleana de alzarse y crecer antes de la muerte inevitable resulta muy cuestionable cuando se piensa en los niños gaseados. Que un niño entre en una cámara de gas con la cabeza erguida, en posición triunfante, como sugiere Frankl, es una imagen casi insultante. Tal vez solamente los adultos que creían ciegamente en Dios pudieron entrar en las cámaras de gas con la cabeza alta. Pero la cruda verdad es que la inmensa mayoría de las víctimas entró con pavor, horror y desesperación. Y tal vez, solo tal vez, a los adultos creyentes que perecieron en las cámaras de gas les ayudó la fe, pero ¿y a los adultos ateos y agnósticos? ¿Y a los niños? ¿Y a los bebés? ¿Qué les ayudó?

Algunos de los *Sonderkommando* supervivientes nos han dejado unos testimonios espeluznantes y han afirmado que las víctimas morían en la más

profunda agonía intentando desesperadamente *escapar* del gas (los gránulos de Zyklon B devenían gas en contacto con el aire). Las víctimas se iban asfixiando lentamente e intentaban subirse encima de otras víctimas para *poder respirar* un segundo más (el gas empezaba a expandirse a ras de suelo). Después de cada gaseamiento, en las pilas de cadáveres (que podían llegar a medir más de un metro y que caían en bloque, como un trozo macizo de basalto) abajo del todo se hallaban los bebés y los niños, luego los ancianos, luego las mujeres y, arriba, los hombres, narra Müller¹⁶³. ¿Quién era capaz, en esa macabra situación, de convertir el sufrimiento inevitable en un triunfo interior, como propone Frankl? Las víctimas gaseadas con Zyklon B tardaban de 6 a 20 minutos en morir: "*Les cris et les pleurs, qui n'avaient pas cessé, ont redoublé après quelques instants. Ça a duré dix ou douze minutes, puis plus un bruit*", narra Venezia en *Sonderkommando. Dans l'enfer des chambres à gaz* (86). Antes de morir, las víctimas (hombres, mujeres y niños) se orinaban, defecaban, vomitaban y sangraban incontrolablemente. Venezia recuerda cómo las víctimas golpeaban con fuerza las paredes de la cámara de gas y sus gritos eran espeluznantes¹⁶⁴. ¿Quién, pues, podía morir ahí con la cabeza erguida? ¿Dónde estaba Dios cuando el hombre cometía estas atrocidades? Yo digo, recordando a los niños: Dios no estaba en ningún lado.

¹⁶³ "Wenn die eingeworfenen Zyklon-B-Kristalle mit Luft in Berührung kamen, entwickelte sich das tödliche Gas, das sich zuerst in Bodenhöhe ausbreitete und dann immer höher stieg. Daher lagen auch oben auf den Leichenhaufen die Größten und Kräftigsten, während sich unten vor allem Kinder, Alte und Schwache befanden. Dazwischen fand man meist Männer und Frauen mittleren Alters. Die Obenliegenden waren wohl in ihrer panischen Todesangst auf die schon am Boden Liegenden hinaufgestiegen, weil sie noch Kraft dazu und vielleicht auch erkannt hatten, daß sich das tödliche Gas von unten nach oben ausbreitete" (Müller 171).

¹⁶⁴ Estos horrores son descritos en el impresionante documental de nueve horas *Shoah* de Lanzmann, en *Sonderbehandlung. Drei Jahre in den Krematorien und Gaskammern von Auschwitz* de Müller y en *Sonderkommando. Dans l'enfer des chambres à gaz* de Venezia.

Sartre me daría la razón. Frankl diría, posiblemente apesadumbrado: Dios estaba en el corazón de las víctimas o en otra dimensión, donde todo ese horror *tiene que tener* algún sentido.

Antes de los gaseamientos, los *Sonderkommando* acompañaban a las víctimas a los *vestuarios* (en los que había perchas con números para dejar la ropa y bancos para sentarse) y ayudaban a los ancianos a desvestirse. Aquellos que no se desvestían rápidamente recibían duros golpes de los SS. Venezia cuenta que el proceso de desvestirse duraba de hora a hora y media. Los niños gemían, aterrorizados: "*Les enfants pleuraient. La peur et l'angoisse étaient palpables*" (Venezia 86). Las primeras víctimas que entraban en la cámara de gas llegaban a esperar desnudas bajo la *ducha* hasta más de una hora, hasta que entraban todos. Había tantos hombres, mujeres y niños, recuerda Venezia, y estaban tan horriblemente apretujados, que muchos morían antes del gas, por golpes y asfixia. Para aprovechar el espacio, en ocasiones los SS solían forzar a las víctimas a entrar en las cámaras de gas con los brazos en alto. Luego arrojaban a los niños y bebés encima de los hombres y mujeres y cerraban las puertas. En *Sonderbehandlung. Drei Jahre in den Krematorien und Gaskammern von Auschwitz*, Müller cuenta cómo los SS se reían mientras oían a las víctimas chillar: el agua debe de estar saliendo demasiado caliente para que griten tanto, decían los alemanes. ¿Es acaso posible imaginar que en ese horror hubo víctimas que entraron a las cámaras de gas con la cabeza en alto, como sostiene Frankl? ¿Cómo puede un niño asustado, apretujado, golpeado y ensangrentado entrar con la cabeza en alto a una cámara de gas?

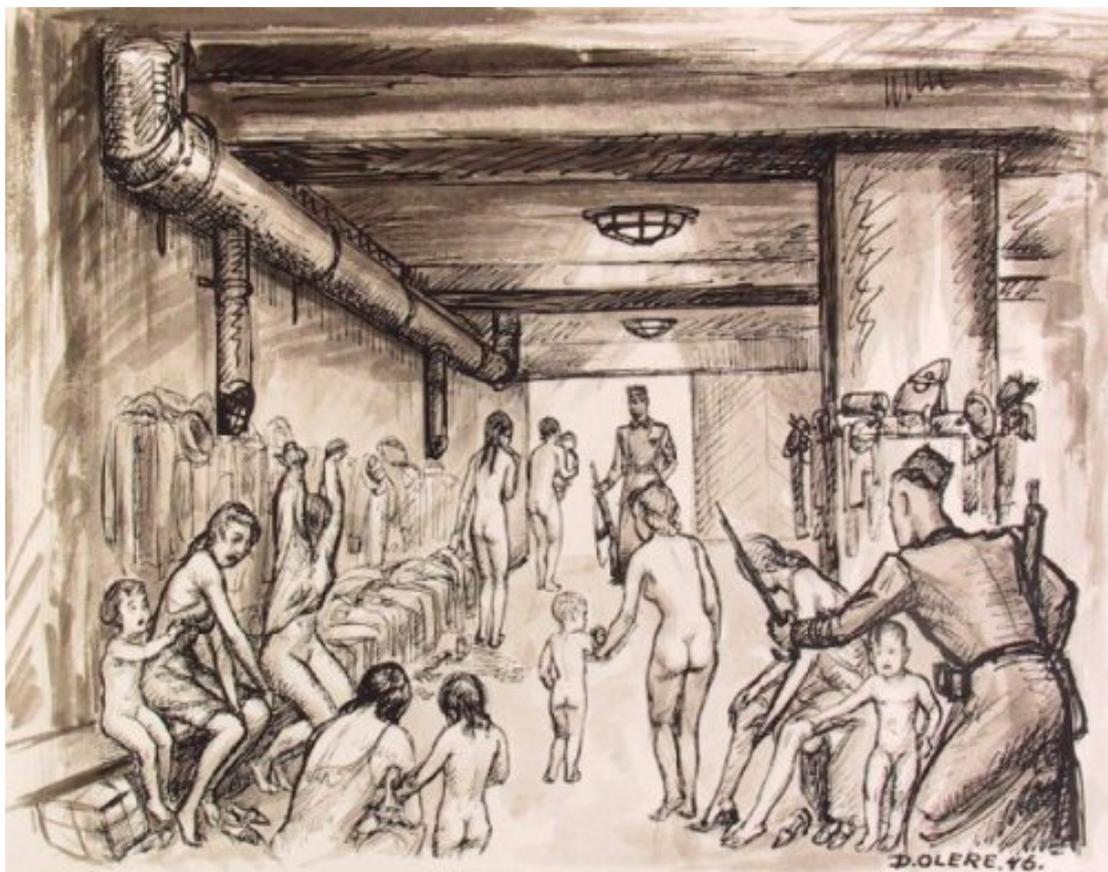


Fig. 40. David Olère, *Dans la salle de déshabillage*, 1946. © Olère Family Collection. Con el permiso de Marc Oler (nieto del artista).



Fig. 41. David Olère, [*Mother and her two children at the threshold of a gas chamber*]. Escultura en piedra. © Olère Family Collection. Con el permiso de Marc Oler (nieto del artista) y del Ghetto Fighters' House Museum.

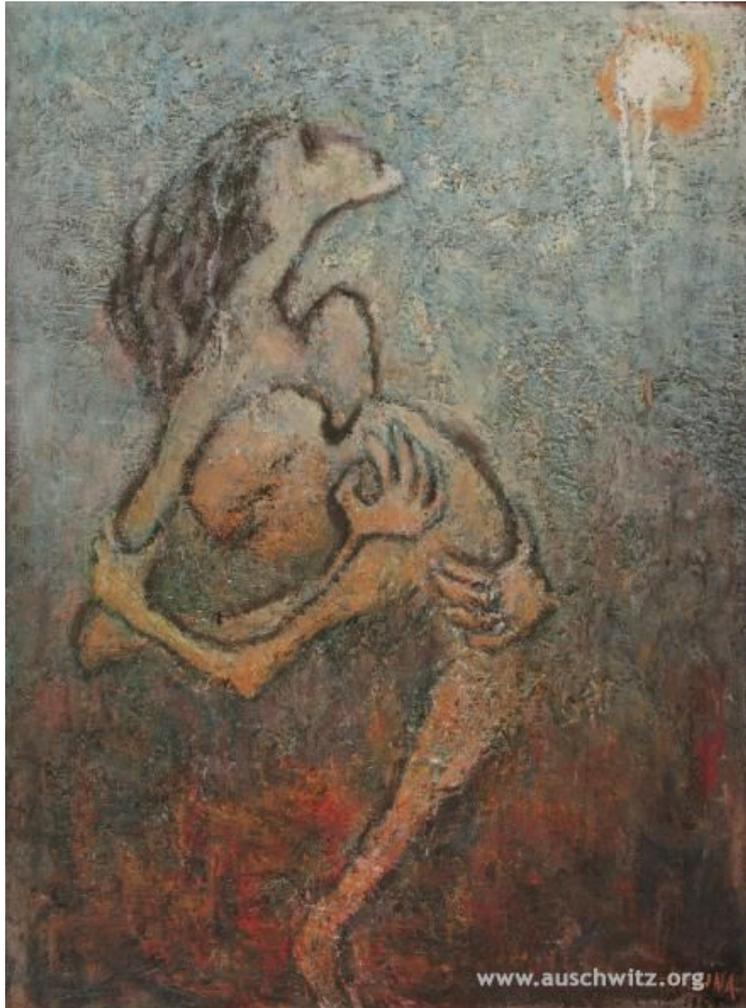


Fig. 42. Halina Ołomucka¹⁶⁵, *Last breath*. Óleo sobre canvas, 80 x 59,5 cm, 1965. Auschwitz-Birkenau State Museum.

¹⁶⁵ Halina Ołomucka (Varsovia, 1921 – Ashkelon, Israel, 2007) fue una artista polaca judía superviviente del Holocausto. Atrapada en el gueto de Varsovia, fue deportada en 1943 a Majdanek junto a su madre, donde su madre fue gaseada. En Majdanek, Halina sobrevivió gracias a su arte (fue encargada de pintar propaganda en los barracones). Luego fue deportada a Auschwitz, donde le tatuaron el número 48.652 y donde pintó retratos de los SS y (clandestinamente) de prisioneros. El 18 de enero de 1945 fue forzada a la marcha de la muerte hasta el campo Rabensbrück y, de allí, a Neustadt-Glewe. Al terminar la guerra, volvió a Varsovia (donde supo que su hermano y toda su familia habían perecido en el Holocausto). Halina se mudó a Łódź y se casó con Bolesław Ołomucki. Tuvieron una hija, Mirosława. En 1957 Halina emigró a París y en 1972, a Israel.



Fig. 43. David Olère, *Après le gazage*, 1946. © Olère Family Collection. Con el permiso de Marc Oler (nieto del artista).

Venezia recuerda que, después de sacar los primeros cadáveres de las cámaras de gas, ningún *Sonderkommando* pudo pronunciar palabra alguna. Chazan, un *Sonderkommando* superviviente griego judío, afirmó que el único modo de sobrevivir era dejar de sentir ¹⁶⁶. En ocasiones los *Sonderkommando* descubrían con horror a sus propias familias entrando en los vestuarios o saliendo, como cadáveres, de las cámaras de gas. Venezia cuenta que un día vio entrar en el vestuario del crematorio al primo de su padre, Léon Venezia (los prisioneros que iban a ser exterminados, unas 200 ó 300 personas, provenían del *Ka-Be* –el *hospital*– y sabían perfectamente que iban a ser gaseados). Léon, al ver a Shlomo, le suplicó

¹⁶⁶ Chazan recuerda tristemente: “We reached the stage where we could eat and drink among the corpses, totally indifferent, utterly detached from our emotions. When I think about it today, I don’t know how we survived” (Roccas).

que le pidiera al SS unirse al *Sonderkommando*, pero Shlomo sabía que esa petición era inútil (Léon parecía ya un cadáver y los SS no sentían compasión por nadie). Shlomo le preguntó a Léon si tenía hambre, fue a su dormitorio (los dormitorios de algunos *Sonderkommando* se hallaban en el mismo crematorio) y le trajo unas sardinas en lata; Léon las devoró y entró resignadamente en la cámara de gas. Otra historia desgarradora es la historia de una bebé de dos meses que después del gaseamiento seguía sorprendentemente viva, cogida al pecho de su madre muerta. Los *Sonderkommando* se quedaron atónitos, el SS hizo una mueca de desagrado y le disparó un tiro en la cabeza. Casi todos los *Sonderkommando* acabaron luego en las cámaras de gas. Los SS los iban eliminando cada tres meses, puesto que constituían la evidencia de los horrores de Auschwitz. En Auschwitz hubo 14 generaciones de *Sonderkommando*. En *This Way for the Gas, Ladies and Gentlemen*, Borowski resume la Alemania nazi con las palabras: "*Ein Reich, ein Volk, ein Führer –and four crematoria*" (39). Realmente habría que inventar otro idioma para describir el infierno que vivieron las víctimas del Holocausto.

No solo los niños masacrados y gaseados fueron víctimas. También fueron víctimas los pocos niños supervivientes del Holocausto que presenciaron el horror más inimaginable, que perdieron a todos sus seres queridos (en los guetos, de hambre y frío, de un tiro en la nuca o en las cámaras de gas, a menudo delante de ellos), que fueron objeto de espeluznantes experimentos, que sobrevivieron a la barbarie y tuvieron que

crecer huérfanos, recordando el horror y aprendiendo a olvidar y volver a sentir también. Srebnik, superviviente de Chelmno, aprendió, mientras enterraba cuerpos (fue *Sonderkommando*) una canción en alemán que los alemanes le obligaban a cantar; *vivió* durante dos años entre cadáveres. En *Shoah*, de Lanzmann, confiesa que él solamente pensaba en su ración de pan; tenía 13 años y se había habituado a ver cadáveres (afirma que en el gueto de Łódź cada 20 metros había 200 muertos); cuando soñaba, soñaba que era el único y último superviviente.

Personalmente, pienso que es casi imposible aceptar cualquier sentido al sufrimiento de las víctimas inocentes que perecieron (chillando de pánico) en las cámaras de gas, especialmente el sentido del sufrimiento de los niños. Los genocidios no pueden tener un sentido, ni siquiera en la cuarta dimensión por la que apuesta Frankl. Pensando en el Holocausto, me pregunto si acaso no resulta un insulto hacia las víctimas masacradas y gaseadas creer en un sentido último del sufrimiento humano.



Fig. 44. Zinowij Tołkaczew¹⁶⁷. *Flowers in the snow* (*Kwiaty Oświęcimia* [*Flowers of Auschwitz*]). Tinta india sobre cartón, 30,5 x 22 cm, 1945. *Bulmash Family Holocaust Collection*. 2019.2.242. Auschwitz-Birkenau State Museum.

¹⁶⁷ Zinowij Tołkaczew (1903 – 1977) fue un artista soviético judío miembro del Ejército Rojo. Fue partícipe de la liberación de Majdanek y Auschwitz y retrató en sus dibujos y cuadros los horrores que presenció.

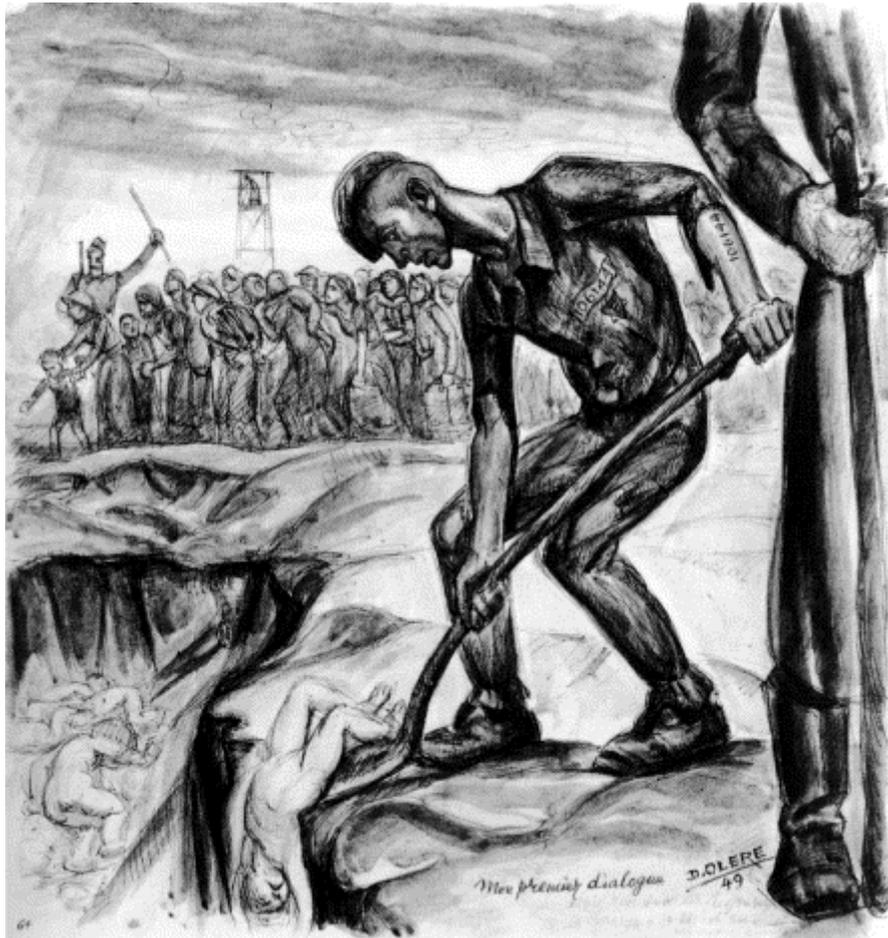


Fig. 45. David Olère, *My first dialog: "They are also responsible for the war?" "Yes, that's war"*, 1949, 36 cm x 38 cm. *L'Oeil du Témoin/The Eyes of a Witness* © Olère Family Collection y Beate Klarsfeld Foundation. Con el permiso de Marc Oler (nieto del artista).

Así pues, ¿cómo compaginar los horrores de Auschwitz con la existencia de un Dios omnipotente y moral? ¿Cómo es posible seguir creyendo en Dios, como hizo Frankl, después del Holocausto?

24. Teodicea y antropodicea

En *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Leibniz justificó el mal afirmando que Dios había creado el mejor de los mundos posibles. Sádaba sostiene que "el Dios contra el que se revuelve Sartre es el Dios de la teodicea optimista de Leibniz" (*Saber vivir* 88). Poco después de Leibniz, Hume criticó en *Dialogues concerning Natural Religion*, en boca de Philo, la idea de un dios perfecto. Russell, en *Why I am not a Christian*, considera incoherente que un dios omnipotente, omnisciente y bueno se considere satisfecho con un mundo que incluya a Hitler, Stalin y la bomba atómica. Arendt sostiene en *On Violence* que la violencia ocupa un rol central en la historia de la humanidad. En la película *Amador*, de Fernando León de Aranoa, Amador (Celso Bugallo) le dice a Marcela (Magaly Solier) que Dios creó las nubes para esconderse detrás de ellas cuando tiene vergüenza. Pero Marcela tiene una duda: "No le entendí bien si era que tenía vergüenza de lo que hacemos nosotros o de lo que él hace".

El mal, según Leibniz, existe para que los hombres, que son libres, puedan mejorar el mundo. Bergson le reprocha a Leibniz este "*optimisme insoutenable*" (*Les deux sources de la morale et de la religion* 277) y afirma que una cosa es teorizar en soledad pero otra muy distinta es teorizar delante de una madre que ha visto morir a su hijo: "*la souffrance est une terrible*

réalité", sostiene con razón¹⁶⁸. Sócrates afirma que el mal se hace por ignorancia. En *Les mouches*, Júpiter le dice a Egisto que los hombres están tan acostumbrados a estar preocupados de los dioses que se han olvidado de mirarse a sí mismos. En efecto, sin Dios, "el mal es un problema sólo humano. Es el problema de la ausencia de moral" (Camps y Varcárcel 127); si existe un dios omnipotente podemos hasta excusarnos: "La existencia de Dios ... redime del propio mal. La muerte de Dios, en cambio, nos deja sin asideros" (132). En *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, Marcel apunta que, después de la Segunda Guerra Mundial, los hombres saben con certeza que son capaces de destruir el mundo, cosa impensable a principios de siglo. "Conjugar la existencia de Dios y el mal es un problema irresuelto de la filosofía y la teología", apunta Estrada (*El sentido y el sinsentido de la vida* 23); y Trías asevera: "Si hay un problema que parece insoluble para la filosofía, para la ética y para la teología occidentales, tal es el problema del mal" (*Pensar la religión* 107). En su monumental *Essential Judaism*, Robinson apunta que el pueblo judío fue el que inventó el *monoteísmo ético*, un concepto radicalmente nuevo que cambió el curso de la historia de Occidente: "*the idea of a single, omnipotent, omniscient God is a Jewish invention*" (9).

Según Frankl, la pregunta por el mal, por el sufrimiento último de las víctimas, no tiene respuesta alguna en las tres dimensiones del hombre. Sin embargo, es posible que esta pregunta, tan demoladora y tan dolorosa,

¹⁶⁸ La idea bergsoniana de Dios es muy personal y, como afirma Merleau-Ponty, en algunos aspectos, pre-cristiana: "*la religion est pour Bergson doublement dépassée par la vie et fondée sur elle*" (Worms 57).

pueda tener una respuesta en la dimensión suprahumana. Frankl reconoce que es posible que la pregunta por el sufrimiento de millones de inocentes no tenga respuesta ni siquiera en la dimensión suprahumana, y Wiesel afirma que la respuesta a una tragedia tan gigantesca como Auschwitz es imposible.

Frankl culpa al hombre y no a Dios de Auschwitz. El hombre es libertad, y es libre de actuar como un monstruo o de actuar decentemente: "*The price we pay for having free will is that it comes with the potentiality for evil*" (Bulka 332). Trías sostiene que lo inhumano es "el mal mismo" (*Ética y condición humana* 99), Sánchez Bernal asevera que el mal "fue, es y seguirá siendo la gran piedra de escándalo para la «defensa de Dios»" ("El mal, las víctimas y Dios" 333) y Sartre sostiene que el mal es fruto siempre de la libertad humana, simplemente porque solo existe el hombre: el hombre escoge el mal y escoge el bien, solo y sin Dios alguno, y no hay nada ni nadie que pueda justificar sus acciones.

En *Les carnets de la drôle de guerre*, Sartre recuerda que perdió su fe a los doce años, pero confiesa que nunca creyó mucho en Dios. Su educación religiosa fue bastante relajada: "*Mon grand-père était protestant, ma grand-mère catholique. Mais leurs sentiments religieux, autant que j'aie pu voir, étaient décents et glacés*" (92). Su madre le había hecho hacer la comunión; él odiaba arrodillarse. Un día, en La Rochelle, Sartre, con doce años, se dijo a sí mismo: "*Eh bien! me dis-je, il n'existe pas*" (...) *Et puis ce fut fini, je n'y pensai jamais plus*" (94). Sartre se deshizo de Dios siendo

adolescente; así pues, para él, no hubo misterio alguno en la existencia del mal, puesto que el mal fue siempre fruto del hombre.

El Corán sostiene que el bien nace de Dios y el mal nace de los hombres¹⁶⁹. Lutero también afirma que el bien proviene de Dios y el mal de los hombres: "el hombre está hecho de madera curva y nada recto puede sacarse de ella" (Cortina 107). Para Varcárcel, no es que exista un problema del mal, sino que, simplemente, existe el mal: "El problema lo tienen los monoteísmos aristotélicos, que han decidido que Dios es bueno además de único" (Camps y Varcárcel 139). En *De la tolerancia*, Thiebaut llama *daño* (y no propiamente *mal*) al mal producido por el hombre: "Las catástrofes naturales no nos suscitan tal reacción de protesta, aunque nos conmuevan ... Que la vida sea dañada y que no deba serlo es índice de lo moral y de lo humano" (17); el daño producido por el hombre es siempre gratuito: "Aprendemos a ver como daño la barbarie ... porque empezamos a concebir el daño como no necesario" (17); este daño, sostiene Thiebaut, es innecesario "por partida doble: en primer lugar porque podemos impedirlo; en segundo lugar, porque debiéramos, de forma moralmente necesaria, impedirlo" (21) –una obligación moral humana que, desgraciadamente, no tuvo lugar en el Holocausto (el cual contó con la colaboración de la mayoría de los alemanes y la indiferencia y el silencio de una parte importante de la población mundial). En *The Trial of God*, Berish exclama que los hombres son los que matan, pero que lo hacen en nombre de Dios. Dios no evoca solamente amor, sino también odio y miedo. Sartre afirma que tanto el bien

¹⁶⁹ "Lo bueno que te sucede viene de dios. Lo malo que te sucede viene de ti mismo" (4:79).

como el mal provienen de los hombres, puesto que Dios no existe: "*il n'y a que des hommes*" (*Les mouches* 120).

Leibniz apunta que los hombres de malas acciones se excusan de sus actos culpando a Dios del mal que ellos mismos han provocado. Rousseau no ve una necesidad de justificar a Dios, puesto que el mal es una creación solamente humana. Blumenthal sostiene en *Facing the Abusing God. A Theology of Protest* la tesis de un dios abusador, y afirma que Dios debería pedir perdón a los judíos por haber consentido el Holocausto. Para Camus el problema de la existencia de Dios se resume en el problema del mal: si Dios existe solamente hay dos posibilidades: el hombre no es libre y Dios es el responsable del mal, o el hombre es libre y responsable del mal y Dios no es omnipotente. Jonas defiende la tesis de un dios con poderes limitados, puesto que se niega a renunciar a la bondad de Dios y se niega a convertir a su dios en algo misterioso e incomprensible.

En *Memoria de Auschwitz*, Mate sostiene que la pregunta por Dios en Auschwitz es inevitable y que todas las respuestas son poco convincentes. Teitelbaum (quien sobrevivió el Holocausto gracias al tren de Kastner) explica el exterminio del pueblo judío "como un castigo divino al pecado del pueblo de Israel" (186). Aquí también se incluyen los teólogos cristianos que "asimilan el sufrimiento de las víctimas a la cruz de Jesús" (186–87). Metz se posiciona del lado de las víctimas y sostiene que "para una teodicea que se precie, es Dios quien tiene que dar la cara" (191). En *After Auschwitz*, Rubenstein apunta: "*It is more precise to assert that we live in the time of the*

death of God *than to declare 'God is dead'*" (246); y aclara: "*In Judaism God simply doesn't die*" (244). Levinas declara en *Difficile liberté* que la reacción más simple y más común (también la más sana) al sufrimiento de las víctimas de la barbarie sería el ateísmo¹⁷⁰. El verdadero monoteísmo debe responder a las exigencias del ateísmo: "*Un dieu d'adulte se manifeste précisément par le vide du ciel enfantin*" (220). Las víctimas desprotegidas descubren a un Dios que renuncia a socorrerlas y dejan al descubierto la responsabilidad humana. Este dios que esconde la cara y abandona al justo deviene un dios íntimo: "*Par mon appartenance au peuple juif que souffre, le Dieu lointain devient mon Dieu*" (221).

En mis conversaciones en Jerusalén con el rabino Shlomo Tucker, he podido cerciorarme de la gran contradicción y pesar que sufren muchos judíos religiosos respecto al problema del mal. Tucker sostiene que en el judaísmo existe una gran diversidad de ángulos y opiniones: la respuesta al mal no es única y sigue abierta. Una respuesta al problema del mal es renunciar a la creencia en un dios bueno; otra es la escatología. En todo caso, el judaísmo defiende que si Dios no hubiera limitado su participación en el mundo, es decir, crudamente, si no hubiera permitido Auschwitz, la existencia humana y la libertad no tendrían sentido alguno. Pero, a la vez, la matanza de millones de judíos inocentes es algo muy duro de digerir. Para la mayoría de judíos religiosos, sostiene Tucker, el mal viene del hombre y no de Dios. En *The Trial of God*, Sam, el abogado defensor del juicio contra Dios, afirma que el culpable de la barbarie es el hombre, y no Dios. Las

¹⁷⁰ "Que signifie cette souffrance des innocents? Ne témoigne-t-elle pas d'un monde sans Dieu, d'une terre où l'homme seul mesure le Bien et le Mal?" (Levinas, *Difficile liberté* 219).

masacres las han producido los hombres; ¿qué sentido tiene, pues, culpar a Dios de las acciones humanas?¹⁷¹.

En *Hablemos de Dios*, dedicado a Fraijó, "excelente teólogo y mejor amigo", Camps sostiene que "las crueldades del último siglo [son] la razón más convincente para rechazar el fundamento divino de las normas (125) y asevera que "la existencia del mal sigue siendo el gran escollo de la teología para seguir creyendo en Dios" (126), puesto que "aun atribuyendo a la humanidad la autoría de muchos males, siempre quedarían sin explicar los males no causados por el hombre" (126).

"Der Holocaust, dieses Geschehen von einmaliger menschlicher Brutalität, läßt die Frage nach Gott in einer bisher noch nie erreichten Tiefe aufbrechen", sostiene Küng en *Das Judentum* (714); no obstante, la fe no debe tambalearse por las tragedias históricas, y el judaísmo debe sobrevivir a pesar del Holocausto y mostrarse más fuerte que nunca después de la barbarie: la voz de los profetas es más fuerte que la voz de Hitler, y la escatología otorgará justicia a las víctimas gaseadas¹⁷². Küng asevera que el sufrimiento de las víctimas no puede entenderse teóricamente; solo es posible confiar, soportar y resistir, como lo hizo Job. Küng espera contra toda esperanza, confía en Dios a pesar de Auschwitz, y se apoya en la protesta, la

¹⁷¹ "I do not deny that blood was shed and that life was extinguished, but I am asking the question: Who is to blame for all that? After all, the situation seems to me simple indeed: men and women and children were massacred by other men" (Wiesel, *The Trial of God* 128).

¹⁷² "Wenn es nach dem Holocaust Hoffnung gibt, so deshalb, weil für die Gläubigen die Stimme der Propheten lauter spricht als Hitler und weil die göttliche Verheißung über die Krematorien hinwegweht und die Stimme von Auschwitz zum Schweigen bringt" (Küng, *Das Judentum* 705).

oración y el sentido *más allá* de Auschwitz: "*Weil es Auschwitz gibt, sagt der Gottlose, ist mir der Gedanke an Gott unerträglich. Und der Gottgläubige, ob Jude oder Christ, darf antworten: Nur weil es Gott gibt, ist mir der Gedanke an Auschwitz überhaupt erträglich*" (732).

Primo Levi fue prisionero en Auschwitz III (Monowitz-Buna) desde el 21 de febrero de 1944 hasta la liberación (prisionero número 174517); en *Se questo è un uomo*, describe y denuncia el horror que el hombre le ha hecho al hombre¹⁷³. En *The Trial of God*, Mendel le dice a Berish que sabe de lo que es capaz el hombre: son los cristianos, y no Dios, quienes están sedientos de sangre judía. Berish necesita comprender cómo es posible que el hombre corriente se vuelva bestia y sea capaz de masacrar a niños y ancianos. Frederick (Max von Sydow), el artista gruñón de *Hannah and her Sisters*, declara que la razón de la imposibilidad de responder a la pregunta sobre Auschwitz se debe a que la pregunta es errónea. Conociendo lo cruel que es el hombre, la pregunta correcta es: ¿por qué Auschwitz no ocurre más a menudo?¹⁷⁴. Estrada apunta que "[e]l mal humano muestra la fragmentariedad del sentido en la historia, que es un «matadero», en expresión de Hegel" (*El sentido y el sinsentido de la vida* 23).

¹⁷³ "*Noi abbiamo viaggiato fin qui nei vagoni piombati; noi abbiamo visto partire verso il niente le nostre donne e i nostri bambini; noi fatti schiavi abbiamo marciato cento volte avanti e indietro alla fatica muta, spenti nell'anima prima che dalla morte anonima. Noi non ritorneremo. Nessuno deve uscire di qui, che potrebbe portare al mondo, insieme col segno impresso nella carne, la mala novella di quanto, ad Auschwitz, è bastato animo all'uomo di fare dell'uomo*" (Levi, *Se questo è un uomo* 49).

¹⁷⁴ Frederick le dice a Lee (Barbara Hershey): "*You missed a very dull TV show about Auschwitz ... more puzzled intellectuals declaring their mystification of the systematic murder of millions. The reason why they can't answer the question 'how could it possibly happened?' is that it's the wrong question. Given what people are, the question is 'why doesn't it happen more often?'*" (Allen, *Hannah and her Sisters*).

En *Repensar el mal*, Torres Queiruga propone considerar a Dios como *Anti-mal*. La máxima preocupación de Dios es "el remedio y la ayuda frente al mal y el sufrimiento" (266). Esta nueva perspectiva de Dios como *Anti-mal* sitúa a Dios en el corazón de los hombres: "Dios no está fuera, sino trascendiéndonos «desde dentro», impulsándonos con amor hacia nuestro bien y nuestra realización" (267). En este dios *Anti-mal*, que es un dios que sufre con las víctimas, el mal se presenta como una contradicción a la acción creadora.

Según Frankl, la pregunta correcta sobre Auschwitz no es «¿dónde estaba Dios?», sino, más bien «¿dónde estaba el hombre?». En mi opinión, Auschwitz fue permitido por el hombre y permitido por Dios. Y ni el hombre ni Dios fueron castigados por ello. La historia nos muestra que, a mayor el crimen, menor el castigo. Después del Holocausto, *nadie* resultó ser culpable del horror: casi todos los alemanes (y austríacos) que cometieron las monstruosidades más espantosas escaparon de la culpa y la responsabilidad. La gran mayoría de los asesinos y burócratas no fueron responsables ni culpables; los hombres comunes que colaboraron con convicción en la humillación, exclusión, tortura y asesinato de millones de hombres, mujeres y niños tampoco fueron responsables ni culpables (la exterminación de judíos fue posible gracias a la colaboración de millones de seres comunes: la destrucción de los judíos no fue centralizada sino que contó con la colaboración de muchas instituciones y, en especial, de la gente

común¹⁷⁵); ni siquiera Eichmann fue responsable de la deportación de millones de judíos a los guetos y los campos de exterminio. ¡Eichmann solo era un funcionario alemán que cumplía órdenes, el pobrecito! Si le hubieran ordenado matar a su padre lo hubiera hecho sin dudar, declaró él mismo en el histórico juicio contra él¹⁷⁶. Eichmann declaró que se sentía culpable ante Dios pero no ante la ley (Arendt, *Eichmann in Jerusalem*) y afirmó, patéticamente, que un juramento es un juramento y que el oficial que rompe su juramento es pura escoria (*The Spielberg Jewish Film Archive–Witnesses of the Eichmann Trial*). Así pues, después de Auschwitz resultó que nadie fue culpable del sufrimiento, las masacres y los gaseamientos de millones de hombres, mujeres y niños inocentes: ni los alemanes ni los austríacos ni Europa ni el mundo; y, por supuesto, tampoco Dios.

Para el ateo, la respuesta al mal y al sufrimiento es sencilla: Dios no existe. La religión es una creación humana (Feuerbach), un valor decadente (Nietzsche), una neurosis y una ilusión (Freud), un legado puramente cultural (Russell) o la negación de la libertad humana (Sartre). Frankl apuesta por una dimensión más allá de la dimensión humana, donde la pregunta por el sufrimiento de las víctimas inocentes pueda ser respondida: "*Are you sure that the human world is a terminal point in the evolution of the cosmos? Is it not conceivable that there is still another dimension, a world beyond man's*

¹⁷⁵ "The anti-Jewish work was carried out in the civil service, the military, the business, and the party. All components of German organized life were drawn into this undertaking. Every agency was a contributor; every specialization was utilized; and every stratum of society was represented in the envelopment of the victims" (Hilberg, *Perpetrators, Victims, Bystanders* 20).

¹⁷⁶ El juicio contra Eichmann duró 56 días (del 11 de abril al 12 de diciembre de 1961) y contó con 112 testigos (la mayoría supervivientes del Holocausto que habían perdido a toda su familia en los guetos, las masacres o los campos de concentración y exterminio). Eichmann fue ahorcado el 31 de mayo de 1962 en Israel.

world; a world in which the question of an ultimate meaning of human suffering would find an answer?" ("Logotherapy in a Nutshell" 118). La dimensión suprahumana es inalcanzable; la respuesta al sufrimiento último de las víctimas es, pues, también inalcanzable. El hombre es incapaz de entender el sentido último del sufrimiento humano porque el pensamiento humano no puede revelarnos el propósito más elevado. Lapide afirma que el dios antropomórfico, el viejo bueno de la barba blanca, ha muerto en Auschwitz. Los críticos de la religión han liberado al hombre de esta imagen infantil de Dios y han obligado al hombre a repensar la idea de Dios.

Al eterno problema de Dios y el mal, el ateo parece sostener una de las respuestas más coherentes. Otra tesis coherente es la tesis de Jonas. Y otra, la tesis de Blumenthal. ¿No parece acaso Dios estar siempre de parte de los verdugos? En *Les mouches*, Orestes confiesa que antaño creía que los dioses eran justos, pero el hecho de que el asesino de su padre no haya recibido castigo alguno muestra que los dioses son terriblemente injustos¹⁷⁷. Por el contrario, Frankl se niega a aceptar que las cámaras de gas hayan vuelto a su dios personal malvado, cruel o abusador.

¿No le quedará acaso al hombre la pregunta por el mal demasiado grande? ¿Puede el hombre realmente responder a una pregunta de tal magnitud? En *Hannah and her sisters*, Mickey (Woody Allen), que quiere desesperadamente creer en Dios, le pregunta a sus padres por qué hay tanta

¹⁷⁷ "l'assassin règne. Il a connu quinze ans de bonheur. Je croyais les Dieux justes" (Sartre, *Les mouches* 112).

maldad en el mundo; su padre le contesta que cómo va a saber la respuesta si no sabe ni cómo funciona el abridor de latas¹⁷⁸. Posiblemente la respuesta a la pregunta por Dios y el mal sea tan inalcanzable como la respuesta a la pregunta por el universo: "*Can we actually 'know' the universe? My God, it's hard enough finding your way around in Chinatown*" (Allen, *Getting Even* 170).

En la película *Die Fälscher* (dirigida por Stefan Ruzowitzky), un prisionero de Sachsenhausen cuenta a sus compañeros un chiste macabro: "*Warum ist Gott nicht in Auschwitz? Der kam nicht durch die Selektion!*" ¡Dios no estuvo en Auschwitz simplemente porque no pasó la selección! A pesar de la crueldad del chiste, esta absurda respuesta se presenta, triste y paradójicamente, como una de las respuestas más coherentes sobre la ausencia de Dios en Auschwitz. En *Es war einmal in Deutschland* (dirigida por Garbarski y situada en la Alemania del 46), David Bermann (Bleibtreu), único superviviente de su familia, empieza una plegaria en yidish en el funeral de su amigo, y al instante se detiene, puesto que es incapaz de rezarle a un dios que ha cometido tantos errores. Su dios no es abusivo ni cruel; tampoco está ausente; es, simplemente, un dios incompetente.

En *Razones y sin razones de la creencia religiosa*, Estrada apunta que "una teología después de Auschwitz tiene que ser *capaz de afrontar su no saber*" (169), a la vez que asevera que "el quejido y la pregunta son formas

¹⁷⁸ "*If there is a God, why there is so much evil in the world? ... why were there Nazis?*" (...) "*How the hell do I know why there were Nazis? I don't know how the can opener works*" (Allen, *Hannah and her Sisters*).

actuales de oración y de teología" (169) y que "Dios no es el agente de la historia humana" (170). La historia la crean los hombres. Hay que exculpar a Dios de tanto protagonismo: "después de Auschwitz, Dios no es imprescindible para afirmar el sentido de la existencia humana. Al contrario, el problema es cómo compaginar ambos" (171). En *El futuro del cristianismo*, Fraijó confiesa que alguna vez ha pensado en proponer la omnipotencia de Dios solamente "cuando las circunstancias lo permitan, es decir, cuando cese el mal" (59), pero reconoce que entonces no podría hablarse de omnipotencia divina.

Améry afirma en el Prefacio de la edición de 1977 de *Jenseits von Schuld und Sühne* que la respuesta sobre Auschwitz es enigmática y compleja: "*Alle zumeist monokausalen klärungsversuche versagten aufs lächerslichste*" (8). Bauer, uno de los historiadores más brillantes de la Shoah, sostiene que la teología no ha podido aún responder a la pregunta sobre los horrores del Holocausto: los historiadores, sociólogos, psicólogos e incluso los filósofos han tratado el Holocausto de una manera más convincente que los teólogos; la teología del Holocausto es fascinante, pero es un callejón sin salida¹⁷⁹.

¹⁷⁹ "From a non-orthodox point of view, even more so from a nonreligious point of view, theology does not yet seem to have come up with any answer to the Holocaust (...) Some might even doubt the relevance of the theological answer altogether, so far. That, indeed, is my own position" (Bauer, *Rethinking the Holocaust* 212).

25. Dios como esperanza

Frankl recuerda en *...trotzdem Ja zum Leben sagen* que los prisioneros de Auschwitz y Dachau que eran religiosos vivían la religión de una manera íntima y sincera, y rezaban e improvisaban ritos en las barracas de los campos, hambrientos, helados, asustados, angustiados y agotados. Aun en medio del horror, su fe les daba un rayo de esperanza, y de sentido: "*In the hell of the death camps, there were people who still believed in God, recited prayers, and kept the Commandments as best as they could*" (Arad 215).

Durante la Segunda Guerra Mundial, a medida que la atrocidad y la barbarie triunfaban y a medida que los campos de concentración y exterminio rebosaban de hombres, mujeres, niños y bebés, muchos prisioneros empezaron a abrazar la religión. ¿Por qué lo hicieron? Probablemente por la necesidad de creer que todo ese sufrimiento y esa injusticia que estaban viviendo tenían algún sentido. Las víctimas se negaban a acabar como animales; de lo contrario, asegura Fabry en *The Pursuit of Meaning*, muchos se hubieran suicidado.

Incluso cuando las víctimas sabían que iban a morir, muchas de ellas se aferraban a la esperanza: "*In their last moments of life, many of those who were taken directly from the transports to the gas chambers turned in faith and hope to [God]*" (Arad 215). Su oración y su fe no podían ser arrebatadas, ni por los alemanes ni por nadie: "*Cries of Shema could be heard from people who were pushed into the gas chambers*" (215). Se cuenta que un hombre mayor judío, entrando en la cámara de gas (en Sobibór), empezó a orar y, al

acabar su oración, le pegó una bofetada al SS; inmediatamente le pegaron un tiro, pero la víctima murió luchando y con esperanza (Arad).

Frankl reconoce que al hombre de fe que ha sobrevivido el horror le es muy difícil no dudar: la lucha interior, a la manera de Job, es inevitable y hasta necesaria. El Sócrates de *Synchronisation in Birkenwald* afirma que todas las creencias han muerto después de la Segunda Guerra Mundial. Si el hombre ya no cree en el hombre, ¿cómo no va a ser difícil creer en Dios? Esta es precisamente la lucha que vive el hombre de fe, afirma Frankl.

La fe en tiempos trágicos no es fácil. Un prisionero judío superviviente recuerda cómo les gritó a otros prisioneros que, en medio de tanta muerte y destrucción, estaban recitando el *Kaddish*:

To whom are you saying Kaddish?! Do you still believe?! In what do you believe and whom are you thanking?! (...) It is not true that there is a God in Heaven. If there were a God, He would not be able to look at this great tragedy, at this great injustice, as they murder newborn children (...) and you, the living witnesses to this great tragedy, you are still thanking?! Whom are you thanking?! (Arad 216).

Como bien apunta Gómez Sánchez, "Kant se resistía a pensar que el saldo de nuestro esfuerzo moral fuera una historia en la que el verdugo triunfa a menudo sobre su víctima inocente" (*Ética y religión. Una relación problemática* 36) y por ello apostaba por una fe racional, por Dios y por la

inmortalidad, dando paso así a la esperanza. Torres Queiruga sostiene que Dios es el vencedor definitivo del sufrimiento: "para la fe el sentido está asegurado y la luz de la victoria brilla en el horizonte" (*Repensar el mal* 263). Estrada apunta que "las religiones han sido laboratorios de sentido de la cultura y expresan la necesidad de pervivencia e inmortalidad" (*El sentido y el sinsentido de la vida* 18) y Zambrano afirma que fe y esperanza van unidas, son aliadas; la esperanza es "el fondo último de la vida (...) la trascendencia misma de la vida" (455).

El hombre muere solo y después de la muerte no hay absolutamente nada, sostiene Sartre. Esta transitoriedad de la vida, que Frankl considera que es precisamente lo que le da sentido a nuestra vida, se presenta como un absurdo en Sartre. En *Hannah and her Sisters*, Mickey (Woody Allen), angustiado con la idea de la muerte, intenta creer desesperadamente en una religión, pero ninguna le convence. Para Mickey (y al contrario de Frankl), la muerte tiñe de sinsentido y de absurdo la vida¹⁸⁰. Cuando un cura le pregunta por qué desea creer en la religión católica, Mickey le responde: "*because I've gotta have something to believe in, or life is meaningless*". Aunque dé la impresión de que Mickey sea ateo, el brillante discurso que pronuncia

¹⁸⁰ "Mickey: *Don't you understand how meaningless everything is? ... our lives, the show, the whole world is meaningless.*

Gail: *Yeah, but you are not dying.*

Mickey: *No ... I am not going to die today, I am not going to die tomorrow, but eventually I am going to be in that position.*

Gail: *You are just realising this now?*

Mickey: *No ... I managed to stick it in the back of my mind because it is a very horrible thing to think about (...)*

Gail: *Eventually it is going to happen to all of us.*

Mickey: *Yes, but doesn't that ruin everything for you? ... it just takes out the pleasure of everything, I mean, you are going to die, I am going to die, the audience is going to die, the network, the sponsor...*

Gail: *I know, I know, and your hamster"* (Allen, *Hannah And Her Sisters*).

mientras está viendo en el cine *Duck Soup* revela que es agnóstico. Mickey decide apostar por disfrutar de la vida y dejar de angustiarse con preguntas para las que jamás encontrará una respuesta¹⁸¹. En *Psychoanalysis & Religion*, Fromm afirma que la religión produce esperanza: "*To some people return to religion is the answer, not as an act of faith but in order to escape an intolerable doubt*" (4). La religión ofrece seguridad y certidumbre y se presenta como un antídoto contra la desesperanza. Fraijó confiesa: "más de una vez me tocó, en situaciones dramáticas, leer en voz alta textos que invocaban la omnipotencia de Dios y, para mi sorpresa, las víctimas del dolor no lo tomaron a mal" (*El futuro del cristianismo* 59); es más, pensar que su sufrimiento no era un punto final, aliviaba a las víctimas.

Freud afirma que Dios es un consuelo infantil. El eterno silencio de Dios en un mundo lleno de horror, barbarie y sufrimiento habla por sí mismo. Frankl, por el contrario, se aferra a la fe y a la esperanza. El deseo de creer que no estamos nunca solos, incluso cuando caminamos hacia una cámara de gas, da fortaleza y otorga sentido. Durkheim afirma que el hombre de fe es más fuerte para soportar las dificultades de la existencia: "*Il est comme élevé au-dessus des misères humaines parce qu'il est élevé au-dessus de sa condition d'homme*" (595).

¹⁸¹ "What if the worse is true? What if there is no God and you only go around once and that's it, don't you want to be part of the experience? (...) "I should stop ruining my life searching for answers I'm never gonna get and enjoy it, while it lasts. And ... maybe there's something, nobody really knows. I know maybe it's a very slim reed to hang your whole life on but that's the best we have" (Allen, *Hannah and her Sisters*).

En *...trotzdem Ja zum Leben sagen*, Frankl enumera tres fases por las que pasaron los prisioneros: el momento de llegada al campo; la estadía en el campo; y, para una inmensa minoría, la fase después de la liberación. La primera fase se caracterizaba por el *shock* (al prisionero se le despojaba de todo, menos, por lo general, de sus gafas, que eran el único vínculo con su vida anterior); en esta primera fase, el prisionero se hundía en una profunda desesperación que le llevaba en muchos casos al suicidio (arrojándose a la alambrada). La segunda fase, después de unos días o semanas, se caracterizaba por la apatía; esta apatía es un mecanismo de defensa mental: la preocupación se resumía en sobrevivir hasta la noche, y los intereses eran puramente primitivos (poder comer y no morir) –sin embargo, algunos prisioneros seguían teniendo intereses políticos y religiosos, apunta Frankl, y seguían rezando a pesar de las atrocidades que estaban viviendo. Y la tercera fase, después de la liberación, fue una de las fases más duras, donde los supervivientes tuvieron que aprender de nuevo a ser seres humanos. Muchos dejaron de creer en Dios después del horror, es verdad, pero muchos otros siguieron creyendo en Dios *a pesar* del horror. Y en su fe brillaba la tenue esperanza de que todo ese horror que habían sufrido y el monstruoso final de las víctimas que habían perecido en las cámaras de gas *tenían* que tener algún sentido.

Wiesel, en la entrevista con Jorge Semprún publicada bajo el título *Se taire est impossible*, recuerda que antes de llegar a Buchenwald en vagones abiertos de mercancía (tras una marcha de la muerte de 70 km después de la evacuación de Auschwitz, en enero de 1945 –nueve horas antes de la

liberación de Auschwitz por la tropas soviéticas), los prisioneros estaban seguros de que al llegar serían masacrados; y, desesperados, empezaron a rezar: con esa plegaria se despedían de la vida y dejaban una puerta abierta a la esperanza¹⁸².

En *Creencia e increencia: un debate en la frontera*, Estrada sostiene que "después de Auschwitz resulta difícil hablar de Dios" (50) y apunta que "seguir denigrando a los que niegan a Dios, después de vivir acontecimientos como Auschwitz, implica insensibilidad y a veces cinismo" (50). Estrada apunta que "ya no es la esperanza lo que prima, sino el ansia, la nostalgia, el afán por encontrar a Dios y tener vivencias de él, en la sociedad en que muere o declina progresivamente la fe en Dios y en el hombre" (216).

Frankl reconoce que muchos creyentes se hicieron ateos después de Auschwitz. Para muchos ya no era posible creer en un dios que había permitido el Holocausto. Frankl admite que él no conoce las estadísticas, pero que, basándose en su experiencia, puede decir que hubo más gente que siguió creyendo en Dios *a pesar de* Auschwitz que gente que dejó de creer en Dios *a raíz de* Auschwitz. La fe o es incondicional o no es fe. Decir: hasta 526.000 judíos gaseados sigo creyendo en Dios, pero a partir de seis millones ya no creo en Dios es totalmente absurdo, afirma Frankl en su diálogo con Lapidé.

¹⁸² "*Nous allons mourir. Chacun le savait. Chacun se le disait. Alors, ensemble, on a commencé à se balancer d'avant en arrière comme à la synagogue jadis quand j'étais gosse. Dieu est Dieu. On est devenus fous*" (Wiesel y Semprún, *Se taire est impossible* 10).

En *Jenseits von Schuld und Sühne*, Améry asegura que, tanto en Auschwitz como en otros campos de concentración en los que estuvo, el mundo del creyente y del increyente estaban muy alejados. Améry narra cómo un hombre judío religioso le dijo que la erudicción del intelectual no valía nada en el KZ (en cambio, su fe le aseguraba que su dios se vengaría del horror). Améry sostiene que hubo muy pocas conversiones en los KZ, y que los "*glaubenlosen Intellektuellen*" sentían o bien admiración por los creyentes o bien repulsión por la insultante afirmación de que Dios era bueno y justo a pesar de la barbarie que estaban viviendo.

Gómez Caffarena sostiene que la creencia en Dios hace posible *esperar contra esperanza*. "Creer en Dios es, para el creyente monoteísta, inseparable de esperar que, aunque sean tantos los males físicos que rodean la vida humana y tanta la maldad que los humanos han desplegado en su historia, *nada de eso tiene la palabra final*" ("Sobre el mal radical" 53). Lo que necesita la humanidad no es un castigo, sino esperanza. Por otro lado, como bien apunta Fraijó en *Avatares de la creencia en Dios*, existe también una espiritualidad libre y no necesariamente religiosa que también otorga esperanza. Wittgenstein, Bergson y Bloch "impregnaron de profunda espiritualidad laica todo lo que tocaron" (14). Y, en efecto, Bloch fue "un ateo con esperanza" (13). En Adorno y Horkheimer, el nexo entre dialéctica y certeza se sustituye por otro más frágil, el nexo entre dialéctica y esperanza: "La esperanza es la única categoría en la que se manifiesta la verdad" (Sánchez Meca, *Teoría del conocimiento* 675). Y esta esperanza no necesita necesariamente a Dios.

Gagnebin apunta en "Sartre et l'espoir" que hablar de Sartre y la esperanza puede parecer una provocación y una paradoja. Aunque parezca de entrada que los ateos son unos "désespérés", Gagnebin sostiene que la esperanza se halla en toda la obra de Sartre (muy a pesar del tono sombrío de los títulos de sus obras: *La nausée*, *Le mur*, *L'être et le néant*, *La mort dans l'âme*...). La esperanza sartreana es, evidentemente, una esperanza sin Dios. El poder de elección que el hombre posee gracias a su libertad radical es suficiente para no caer en la desesperación. En *La nausée*, Roquentin se da cuenta de que su vida es absurda y contingente, y apunta que hay gente (creyente) que intenta huir de la contingencia inventándose un ser necesario, causa de todo –que sería Dios (Gagnebin 152).

Sartre sostiene que la pasión del hombre es inversa a la pasión de Cristo: el hombre se pierde para que Dios nazca; pero puesto que la idea de Dios es contradictoria para Sartre, el hombre se pierde en vano: "*l'homme est une passion inutile*" (708). ¿Es acaso esta afirmación una desesperación? No, apunta Gagnebin. En *La nausée*, Roquentin sostiene que nuestra existencia es contingente: estamos de más ("*de trop*"): "*De trop, le marronnier (...)* De trop, *la Velléda (...)* moi aussi j'étais de trop" (183). Sin embargo, ello no nos impide darle un sentido a nuestra existencia. En *L'être et le néant*, Sartre sostiene que la nada caracteriza al ser humano; y aunque esta nada sea un vacío, es una nada que puede devenir cualquier cosa, gracias a nuestra responsabilidad y a nuestra libertad. Esta nada no es una nada en sentido negativo, sino positivo. Así pues, el existencialismo no puede ser una

filosofía de la desesperación, sino de la esperanza: "*Cette liberté de l'homme, fondamentale, ne correspond-elle pas plutôt à un optimisme qu'à un pessimisme?*" (Gagnebin 153).

Para Moltmann, fe y esperanza van unidas: sin fe, la esperanza es utópica; y sin esperanza, la fe es fe muerta: "*Durch den Glauben kommt der Mensch auf die Spur des wahren Lebens, aber allein die Hoffnung erhält ihn auf dieser Spur*" (16). En el diálogo con Frankl, Lapidé afirma que es la esperanza precisamente la que muestra una posible dimensión más allá de la dimensión humana.

26. Inmortalidad del alma, escatología y resurrección

El ser humano es el único ser que sabe que algún día morirá. En *Un trop humain virus*, Nancy apunta: "*Si chaque existence est unique, c'est parce qu'elle naît et meurt*" (40). Pensar en la muerte puede llegar a ser aterrador: "*Le continuel ouvrage de notre vie, c'est bastir la mort, dit Montaigne*", recuerda Beauvoir en *Pour une morale de l'ambiguïté* (11). Algunos filósofos (Platón entre ellos, por supuesto) y la mayoría de las religiones apuestan, de una manera u otra, por la inmortalidad del alma (ya sea como reencarnación o como unión con lo eterno¹⁸³), por la escatología (central en el cristianismo y en el islam, menos perfilada en el judaísmo¹⁸⁴) –que queda reservada para el final de la historia– y por la resurrección de los muertos, donde todas las víctimas tendrán un final feliz: "Siempre me pareció desmesurada la promesa cristiana. Pero, al mismo tiempo, me resulta de un enorme atractivo", confiesa Fraijó (San Martín y Sánchez 53). Es sabido que el último Aranguren "dejaba la pregunta por la verdad de la «otra vida» en puntos suspensivos" (53).

Frankl no habla expresamente en su obra de la inmortalidad del alma ni de la escatología ni de resurrección pero decide apostar por una dimensión suprahumana y afirma que es la muerte la que le da sentido a nuestra vida.

¹⁸³ En el hinduismo, el *yogui* "sabe que lo auténticamente penoso es el encadenamiento a la existencia (*samsara*). No le satisface la supervivencia indefinida encauzada por la reencarnación. Imagina a *atman* como un ave migratoria, prisionera en la malla del devenir existencial, ansiosa de volar el cielo" (Sans 51). En el budismo, "la meta a conseguir, el *nirvana*, parece una especie de Absoluto" (Sans 53). El taoísmo "derivó posteriormente hacia un sistema de religiosidad popular basado en prácticas ... orientadas a la búsqueda de la inmortalidad" (Sans 56).

¹⁸⁴ Hertzberg apunta que, aunque haya diferencias dentro del judaísmo, "*there is an essential unity which underlies Jewish faith through all its changing expressions*" (9). Gómez Sánchez apunta: "David es una de las grandes figuras –a la vez militar, política y religiosa– de la historia de Israel. Su recuerdo será terreno en el que madure la esperanza mesiánica" ("Edipo rey, el rey David y el problema del reconocimiento" 100).

Unamuno, en cambio, fue un profundo enemigo de la muerte, y un hombre sediento de inmortalidad: "No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia" (*Del sentimiento trágico de la vida* 64). Para Unamuno, "Dios y la inmortalidad caminan de la mano, no se da el uno sin la otra" (Fraijó, *Filosofía de la religión* 362). No hay soledad más grande que la muerte: "los hombres vivimos juntos, pero cada uno se muere solo y la muerte es la suprema soledad" (Unamuno, *La agonía del cristianismo* 42). En *Morts sans sépulture*, Lucie confiesa: "*je n'attends plus que ma mort et je mourrai seule*" (185). Unamuno fue un hombre profundamente religioso, pero un hombre religioso que dudaba –su fe era una "fe atormentada y dubitativa" (Fraijó, *Filosofía de la religión* 368). En sus cantos sufrientes, Unamuno se pregunta, angustiado, por la inmortalidad¹⁸⁵.

Puede decirse que Unamuno tenía más sed de inmortalidad que de Dios. Su mayor preocupación era no morirse del todo: "con razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme" (*Del sentimiento trágico de la vida* 146). Hay una cita muy famosa de Woody Allen que se asemeja a la de Unamuno: "*I don't want to achieve immortality through my work. I want to*

¹⁸⁵ ¡Oh tremendo misterio de la muerte!

Todos esos que he sido,
¿no acudirán en torno a mi lecho
para aliviarme el pecho
de la terrible soledad postrera?
(...)

¡Cuántos he sido!
Y habiendo sido tantos,
¿acabaré por fin en ser ninguno?
De este pobre Unamuno,
¿quedará sólo el nombre?" (Unamuno, *Rimas de dentro*, VI, 86).

achieve it through not dying" (Lax 232). Y, más recientemente, en su genial autobiografía, Woody Allen vuelve a rebelarse contra la muerte: "*Rather than live on in the hearts and mind of the public, I prefer to live on in my apartment"* (*Apropos of Nothing* 392). En la Segunda Parte de *Crimen y castigo*, Raskolnikov recuerda que un condenado a muerte había dicho que prefería vivir toda su vida, mil años, toda la eternidad, en una plataforma estrecha, de pie, a oscuras, a solas, a morir al cabo de una hora. Svidrigailov, por su parte, afirma en la Cuarta Parte de *Crimen y castigo* que si la eternidad es una pequeña habitación con arañas ya le parecería justo y consolador; cualquier cosa, por incómoda y fea que fuera, sería menos terrible que dejar de existir.

Kaplan afirma que el concepto de salvación en el judaísmo ha ido variando a través de la historia: "*In Biblical times, salvation was conceived as deliverance from this wordly evils such as defeat in war ... In Rabbinic times, salvation was conceived of a bliss in the hereafter. In our time, salvation is conceived of as self-realization"* (Kaufman 188). Arthur Cohen apuesta por una redención última y no una redención penúltima (representada por Jesús). Esta verdad escatológica (el pueblo judío será el testigo de la verdad última) ha hecho posible que el pueblo judío haya *soportado* todo el daño que el cristianismo les ha provocado: "*total redemption, which the Jew represents, does not occur within history but only when temporal history ends and the era of eternity commences"* (Kaufman 224). Al final de *God in Search of Man*, Heshel exclama: "*We remember the beginning and believe in an end. We live between two historical poles: Sinai and the Kingdom of God"* (426).

"*Authentic Judaism is inconceivable without the Law*", señala Hertzberg (18). *Yom Kippur* es el día más sagrado para los judíos religiosos – importante incluso para muchos judíos seculares. Los alemanes disfrutaban masacrando y deportando a los judíos en *Yom Kippur* (y otras fiestas judías); es por ello que el último día de las deportaciones a Treblinka desde el gueto de Varsovia fue en *Yom Kippur* (del domingo 20 al lunes 21 de septiembre de 1942 –año hebreo 5703); también en *Yom Kippur* de 1943 (del viernes 8 al sábado 9 de octubre) los alemanes empezaron a concentrar a los hombres, mujeres y niños judíos de Atenas para su deportación y exterminio. El Talmud sostiene que en *Yom Kippur* Dios decide si perdona o no la desobediencia del hombre hacia Dios, pero no hay ninguna ceremonia que pueda absolver al hombre de sus pecados contra otros hombres: "*Life is the arena of moral choice, and man ... can make himself worse than the beast or he can ascend to but little lower than the angels. Every man plays his role, for good or ill, in the redemptive history of mankind*" (Hertzberg 19) (aunque la oración, el arrepentimiento y la caridad ayudan). El judaísmo deviene, así, no una religión enfocada al *final* de la historia, sino una religión del aquí y el ahora. La escatología no es una preocupación para Frankl. Dios es para Frankl tan solo un compañero que le escucha y que le ayuda a seguir adelante. Si fuéramos inmortales siempre podríamos posponer lo que queremos hacer. La muerte nos obliga a ser responsables en cada momento. Frankl cita a Hillel (הלל), quien dijo: "Si yo no me ocupo de mí, ¿quién lo hará? Y si me ocupo solo de mí, ¿qué soy? Y si no es ahora, ¿cuándo?" (*פרקי אבות / Máximas de los maestros* 8)¹⁸⁶.

¹⁸⁶ "אם אין אני לי, מי לי? וכשאני לעצמי, מה אני? ואם לא עכשיו, אימתי?"

En *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, Feuerbach sostiene que la inmortalidad del hombre es una invención humana. Cuando el hombre sea capaz de aceptar su finitud, empezará a vivir su vida de una manera plena y consciente. Solo existe un tipo de muerte: la muerte total¹⁸⁷. Feuerbach "atribuía la existencia de la religión a la incapacidad humana de asumir la muerte" (Fraijó, *El cristianismo. Una aproximación* 34). La religión es un buen antídoto contra el miedo a la muerte: "A lo difícil del vivir, y, sobre todo, a lo terrible del morir deben las religiones, como tan sagazmente vio Feuerbach, su largo perdurar" (Fraijó, "Autobiografía intelectual" 30).

En *A Rainy Day in New York, Gatsby* (Timothée Chalamet) le dice a Chan (Selena Gomez) mientras ambos se pasean por una sala llena de tumbas en el Met: "*This crazy Egyptians! They put all their money in an afterlife!*", y Chan apunta: "*Listen, Gatsby. Let me tell you something: you only live once; but once is enough if you find the right person*". Savater afirma que es más importante vivir una vida plena que responder a la pregunta sobre la inmortalidad del alma¹⁸⁸ y Frankl se pregunta si acaso esta transitoriedad de la vida no es un aviso y un recuerdo constante que nos desafía a hacer de cada momento de nuestra vida el mejor momento posible.

¹⁸⁷ "Es gibt keinen halben, keinen zwiespältigen und zweideutigen Tod; in der Natur ist alles wahr, ganz, ungeteilt, vollständig; die Natur ist nicht zwiespältig ... es gibt nur einen Tod, der ganzer Tod ist, nicht etwas am Menschen abnagt, etwas übrigläßt" (Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, GW Band 1, 207).

¹⁸⁸ "¿Cómo vivir del mejor modo posible? Esta pregunta me resulta mucho más sustanciosa que otras ... más tremendas: '¿Tiene sentido la vida? ¿Merece la pena vivir? ¿Hay vida después de la muerte?' (...) Lo que me interesa no es si hay vida 'después' de la muerte, sino que haya vida 'antes'. Y que esa vida sea buena, no simple supervivencia o miedo constante a morir" (Savater, *Ética para Amador* 126–27).

En la película *Love Gets a Room* (de Rodrigo Cortés), una verdadera obra maestra sobre el amor, el arte, el antisemitismo, el coraje y la generosidad (en la que nuestra pequeña Dalit interpreta dulce y brillantemente el rol de Sarah), situada en el gueto de Varsovia en enero de 1942 (seis meses antes de las deportaciones a los campos de exterminio, principalmente Treblinka –*Große Aktion*)¹⁸⁹, Jozek (Jack Roth) le pregunta a Stefcia (Clara Rugaard): "*Do you believe in life after death, Stefcia?*"; Stefcia le contesta: "*I'd settle for there being one before*".

Epicuro sostuvo que no hay que temerle a la muerte, puesto que la muerte no es nada para el hombre, ya que cuando existimos, la muerte no existe, y cuando morimos, ya no existimos¹⁹⁰. Feuerbach afirmó que la muerte solo existe para el hombre antes de la muerte: "*Nur vor dem Tode, aber nicht im Tode ist der Tod Tod und schmerzlich*" (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, GW Band 1, 394*). La muerte es una destrucción que se autodestruye a sí misma; es, al igual que la inmortalidad, pura apariencia. El Calígula de Camus, poderoso, cruel y terriblemente aburrido, desea la inmortalidad puramente porque es algo absurdo e imposible: "*J'ai donc besoin de la lune, ou de bonheur, ou de l'immortalité, de quelque chose qui*

¹⁸⁹ *Love Gets a Room* contiene una obra de teatro histórica dentro de la película: fragmentos (originalmente escritos en polaco, traducidos al inglés) de la obra de Jerzy Jurandot *Miłość szuka mieszkania*, que se estrenó en el Teatro Femina del gueto de Varsovia bien el 29 de octubre de 1941 (según la superviviente Mary Berg, *The Diary of Mary Berg. Growing Up in the Warsaw Ghetto*, pp. 101–102) o bien el 16 de enero de 1942 (según Barbara Engelking y Jacek Leociak, *The Warsaw Ghetto: A Guide to the Perished City*), y es también por ello que la película respira un aire de veracidad y emotividad indescriptibles, y llega directamente al corazón.

¹⁹⁰ "Así que el más espantoso de los males, la muerte, nada es para nosotros, puesto que mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y, cuando la muerte se presenta, entonces no existimos. Conque ni afecta a los vivos ni a los muertos, porque para éstos no existe y los otros no existen ya" (Epicuro, "Carta a Meneceo" 560–61).

soit dément peut-être, mais qui ne soit pas de ce monde" (26). "*Les hommes meurent e ils ne sont pas heureux*", afirma sin pasión alguna Calígula (27).

El Goetz de *Le diable et le bon Dieu* afirma que nadie puede escapar de la muerte. La muerte puede vislumbrarse desde el momento en que nacemos: "*Nous sommes nés pour mourir*" (212). En *L'âge de raison*, Ivich, sedienta de vida, le dice a Mathieu que, con solo 21 años, ya se siente vieja: "*Je n'ai qu'une vie, moi*" (77). Solo se vive una vez y, precisamente por ello, hay que intentar vivir al máximo. Ivich quiere vivir *ahora*, no *después*.

Frankl sostiene que no podemos llevar nada con nosotros cuando morimos. Sin embargo, nuestra vida (nuestra obra, nuestro amor y nuestro sufrimiento) queda para siempre. En la vida, lo incierto del futuro pasa a lo salvaguardado del pasado. El futuro es irreal y el pasado es eternamente real. La muerte solo nos muestra que ya nada puede cambiar. Cuando morimos, nuestra vida queda realizada; nuestra muerte nos muestra nuestro verdadero yo. Somos lo que hemos vivido. El cuerpo y la mente mueren; lo espiritual queda: "*This leads to the paradox that man's own past is his true future*" (*The Unheard Cry for Meaning* 112). El hombre se está siempre haciendo y deviene completo solo en el momento de su muerte. El viejo no tiene nada que envidiarle al joven. El joven solamente tiene posibilidades que deben ser realizadas; en cambio, el viejo tiene realidades: realidades en su obra, realidades en su amor, y realidades en su sufrimiento.

En *A Treatise of Human Nature*, Hume sostiene que los argumentos metafísicos para la inmortalidad del alma quedan inconclusos; pero en *Of the Immortality of the Soul* toma una postura más decidida y sostiene que probar la inmortalidad del alma es imposible. Hume afirma que la gente cree en la inmortalidad del alma porque así está escrito en el Evangelio. La razón nunca apostaría por la inmortalidad del alma. Los hombres apuestan por la inmortalidad solo por terror a la muerte. Todo en este mundo es perpetuo; todos los seres están en continuo flujo; el mundo está ligado al cambio y a la disolución. ¿Por qué el alma iba a ser la única que no obedece las leyes de la naturaleza?¹⁹¹ En *A Treatise of Human Nature*, Hume sostiene que la idea de la inmortalidad del alma es contraria a la naturaleza y contraria a la razón. La creencia en la inmortalidad del alma nos es inculcada a través de la educación, y es difícilísimo escapar de aquello que nos ha sido inculcado en la infancia. Unas semanas antes de morir, Hume le confesó a Boswell que él prefería morir del todo a ser inmortal, muy al contrario de Unamuno, Woody Allen y Svidrigailov. En la película *Princesas*, de Fernando León de Aranoa, Cayetana (Candela Peña) confiesa: "Yo en realidad no creo mucho en Dios (...) Creo que lo peor sería que hubiera otra vida ... que fuera como esta". Para Mill es la inmortalidad, y no la muerte, lo que sería insufrible¹⁹².

Frankl afirma que la muerte solo aterriza a aquel que no ha vivido su vida al máximo. El hombre que ha encontrado un sentido a su vida puede

¹⁹¹ "How contrary to analogy, therefore, to imagine, that one single form, seemingly the frailest of any, and from the slightest causes, subject to the greatest disorders, is immortal and indissoluble? What a daring theory is that!" (Hume, IS 38, Mil 597).

¹⁹² "It seems to me not only possible but probable, that in a higher, and, above all, a happier condition of human life, not annihilation but immortality may be the burdensome idea" (Mill 122).

enfrentarse a la muerte. No obstante, existen muchos hombres que no han encontrado un sentido a su vida y, en cambio, no le temen a la muerte porque ni siquiera piensan en ella, como el padre de Mickey en *Hannah and her Sisters*¹⁹³. En *Interiors*, Renata (Diane Keaton), una escritora brillante, sufre un bloqueo porque no consigue encontrarle un sentido a su arte: ¿acaso es una compensación que sus poemas sean leídos cuando ella muera?: "*Just what am I striving to create anyway? I mean, to what end? For what purpose, what goal? (...) I can't seem to shake the real implication of dying. It's terrifying*". En el 2010 le preguntaron a Woody Allen qué pensaba él de la muerte: "*My relationship with Death remains the same: I am strongly against it*" (Press Conference *You Will Meet A Tall Dark Stranger*, Parte 1). Rosenzweig declara: "*Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an*" (3).

Ippolit, el tísico de *El idiota*, confiesa que, aunque lo haya intentado muchas veces, jamás ha podido imaginarse la existencia de una vida futura; sin embargo, acaba afirmando, al estilo de Frankl: "Lo más probable es que todo eso existe, pero que nosotros no comprendemos nada de la vida futura y sus leyes" (587). Kant "consideraba intolerable la idea de que ... la justicia pudiese prevalecer sobre la justicia (...). Y de ahí surgieron esos *postulados de la razón práctica* que eran ... la inmortalidad del alma ... y la existencia de

¹⁹³ Mickey (Woody Allen) le pregunta a su padre (Leo Postrel) en *Hannah and her Sisters*: "*Aren't you afraid of dying?*"; "*Why should I be afraid?*", contesta su padre; "*Cause you won't exist!*"; "*So?*"; "*That thought doesn't terrify you?*"; "*Who gives a damn about such a nonsense? Now I'm alive. When I'm dead, I'll be dead*" (Allen, *Hannah and her Sisters*).

Dios" (Muguerza, "Del Renacimiento a la Ilustración: Kant y la ética de la modernidad" 110).

El problema del mal parece tener una solución en las religiones monoteístas en la escatología. Pannenberg ve en la escatología la esencia de la fe y del cristianismo: el sentido de la historia solamente podría entenderse *al final*, con la resurrección de los muertos (este final –que es la resurrección de los muertos– ha sido anticipado por la resurrección de Jesús)¹⁹⁴. Fraijó define a Pannenberg como el Rahner de la teología protestante; su teología es ascendente: desde la realidad humana hasta Dios. La respuesta de Pannenberg al problema del mal no es reconciliarse con Dios *a raíz* de la negatividad, sino *a pesar* de la negatividad. La escatología es la solución cristiana al problema del mal. Pannenberg afirma que Dios es esperanza. El final feliz es la escatología. "La teología deja abierto lo que la ciencia declara cerrado", afirma Fraijó (*A vueltas con la religión* 112). Pannenberg sostiene que la revelación de Dios "no acontece al comienzo, sino al final de la historia" (Fraijó, *Fragmentos de esperanza* 266). Y en la resurrección de Jesús se anticipa la superación del mal, aunque no se sabe cuándo ni cómo resucitarán todos los hombres que han existido. Fraijó confiesa: "el cristianismo me desborda porque se me escapa su verdad (...) Y es que la verdad del cristianismo tiene una cita obligada con la realización de su promesa más crucial y desmesurada: la existencia de otra vida" ("Autobiografía intelectual" 31).

¹⁹⁴ "Cuando llegue el final real, cuando acabe todo, lo único que ocurrirá es que todos seremos partícipes de la resurrección de Jesús" (Fraijó, *El cristianismo. Una aproximación* 22).

Después de Auschwitz, muchas víctimas siguieron creyendo en Dios por negarse a acabar como el ganado, aunque fueron tratados peor que los animales. ¿La respuesta está en la escatología? Sí, dicen muchos creyentes: la vida terrenal es tan solo un instante comparado con la vida eterna. El sufrimiento vivido por los inocentes será recompensado por la salvación eterna, prometen las escrituras¹⁹⁵. Y esta creencia, que vale oro, sin duda dio esperanza a todas aquellas víctimas que murieron en el Holocausto bajo las condiciones más espeluznantes.

El judaísmo sostiene que el Mesías (משיח) será un descendiente del rey David. El Mesías no es el hijo de Dios ni Dios, sino un líder. Según el Evangelio de San Marcos, se salvarán solamente los que crean y hayan sido bautizados¹⁹⁶. El Evangelio de San Juan desprecia la vida terrena y alaba la vida eterna¹⁹⁷. Las tragedias, el sufrimiento y las injusticias de esta vida serán

¹⁹⁵ "La salvación de los justos viene de Yahveh, él es su refugio en tiempo de angustia; Yahveh los ayuda y los libera, de los impíos él los libra, los salva porque a él se acogen" (Salmo 37 (36):39, 40)
"Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados" (Mt 5:5)
"Sí, los justos estarán en delicia, mientras que los pecadores estarán en fuego de gehena. En él arderán el día del Juicio y no se ausentarán de él. Y ¿cómo sabrás que es el día del Juicio? Sí, ¿cómo sabrás que es el día del Juicio? El día que nadie pueda hacer nada por nadie. Y será Dios quien, ese día, decida" (Sura 82: 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19)
¹⁹⁶ "El que crea y sea bautizado, se salvará; el que no crea, se condenará (Mc 16 16).
¹⁹⁷ "El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la guarda para una vida eterna" (Jn 12 25).

compensadas después de la muerte¹⁹⁸. Para Sartre estas promesas futuras son un sinsentido. No existe más vida que esta. Dios no existe; solo existe el hombre. Frankl no habla explícitamente de una vida futura, pero sí apunta que el incomprensible sufrimiento de las víctimas inocentes puede llegar a tener una respuesta en la dimensión suprahumana.

Rosenzweig (que padecía ELA y murió a las 42 años, en 1929, cuatro años antes de que Alemania abrazara casi unánimemente el nazismo) sostiene en *Der Stern der Erlösung* que el judaísmo es la religión escatológica por excelencia, que solo vive y existe en Dios, *fuera* de la historia: "*Escathology in its absolute sense falls outside history. Neither God nor the eternal have a history*" (Altmann 137). El judaísmo vive en el punto extremo de la historia, lo simboliza y lo anticipa: "*Israel is the incarnation ... of the Kingdom, the messenger of hope*" (Altmann 130). Nuestra historia, la historia humana, es algo temporal y provisional: "*the emphasis is shifted to the escathological realm, the end and goal of history*" (Altmann 129); el judaísmo anticipa y representa esta meta. Según Rosenzweig, solo podremos saber si Jesús era el Mesías cuando llegue el *verdadero* Mesías (el del pueblo judío). El cristianismo representa la religión de la historia (pero de la historia de *este* reino, el reino intermedio) y el judaísmo es la religión del reino de Dios. Los cristianos, pues, no se hallan en lo eterno, sino en el camino hacia lo eterno. Dios dio la vida eterna al pueblo judío al encender en el corazón del pueblo judío "*das Feuer des Sterns seiner Wahrheit*" (Rosenzweig 462) (Rosenzweig habla del pueblo judío en primera persona

¹⁹⁸ "Bienaventurados seréis cuando os injurien, y os persigan (...) Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa será grande en los cielos" (Mt 5 11, 12).

del plural). El judaísmo es la vida eterna o el fuego fundamental que arde en la estrella de la redención (Scholem). No obstante, la verdad es compartida por judíos y cristianos: "*Die Wahrheit, die ganze Wahrheit, gehört so weder ihnen noch uns (...) so haben wir beide an der ganzen Wahrheit nur teil*" (Rosenzweig 462).

Lapide, en un intento de justificar las últimas palabras de Jesús en la cruz afirma que el grito de desesperación de Jesús ha sido mal escrito en el Nuevo Testamento. En lugar de exclamar "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (en arameo): *Elí, Elí, lama sabachtani* (Mateo 27:46; Marcos 15:34), Jesús exclamó: "Dios mío, Dios mío, ¿para qué me has abandonado?". "¿Por qué me has abandonado?" muestra desesperación y duda. "¿Para qué me has abandonado?" pregunta a Dios el sentido del sufrimiento. Sin embargo, la primera frase (con el "por qué" –למה–) se encuentra en hebreo en el Salmo 22:2 del TaNaKh:

אלי אלי למה עזבתני (תהלים כב, ב)

Bonhöffer afirmó que Jesús murió ante Dios y sin Dios. ¿No murió así también Bonhöffer, ahorcado por los alemanes? No. Bonhöffer no murió en la desesperación como Jesús; él afirmó que, para él, con el final comenzaba la vida, porque creía en la resurrección de los muertos y en una justicia en el cielo. No obstante, para él, el cristianismo no se basa solo en la religiosidad, sino también en la humanidad del hombre; el 21 de julio de 1944 escribió desde la prisión de Tegel: "*Ich habe in den letzten Jahren mehr und mehr die*

tiefe Diesseitigkeit des Christentums kennen und verstehen gelernt; nicht ein homo religiosus, sondern ein Mensch schlechthin ist der Christ, wie Jesus ... Mensch war" (195).

Benjamin sostuvo que la pregunta por el mal, la injusticia y el sufrimiento de las víctimas era asunto de la religión, a la vez que tenía una débil esperanza de que la historia no estuviera cerrada del todo. En su famosa Tesis IX (*Über den Begriff der Geschichte*), Benjamin se imagina al *ángel de la historia* avanzando hacia el futuro con el rostro volcado al pasado ("*Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet*" 146). Donde nosotros vemos una cadena de eventos históricos, el ángel de la historia solo ve catástrofe y ruinas. Desearía resucitar a los muertos y reparar la catástrofe, pero una tormenta (*Sturm*) –que es el progreso– se lo impide. Esta bella y desgarradora imagen de la historia que describe Benjamin es un grito doloroso e impotente que afirma, por un lado, que la historia la escriben los vencedores, y, por otro, "simboliza la concepción bíblica de la historia, que ignora el concepto moderno de progreso" (Fraijó, *Semblanzas de grandes pensadores* 431). El ángel llora y sufre por las víctimas de la barbarie, pero no puede hacer nada. Fraijó se ha referido a esta tesis como "un texto clave de la filosofía del siglo XX" (*Semblanzas de grandes pensadores* 430): "El ángel mira hacia el pasado con espanto, con horror, dado el mal, el sinsentido que se amontona ante él. Allí donde un cronista, un historiador, comenta Benjamin, solo vería una cadena de datos sujetos a determinadas leyes, el ángel ve más" (430). Benjamin llora por las víctimas pero no puede aceptar la "promesa religiosa desorbitada" de la resurrección de los muertos

(431). En *Desde la perplejidad*, Muguenza recuerda que la historia siempre condena a los vencidos y sostiene que "la primera tarea de una filosofía retrospectiva de la historia que no le dé espaldas a la ética [tiene] que ser, como lo quería Walter Benjamin, la de prestar su voz a cuantas víctimas sepultara la historia en el silencio" (401). Benjamin apuesta por una tenue esperanza mesiánica que repare de alguna manera las ruinas que ha dejado la historia, y propone una alianza entre marxismo y teología.

En su Tesis I, Benjamin presenta a la teología como un enano jorobado¹⁹⁹. La teología es pequeña y fea y no debe dejarse ver, pero el materialismo histórico puede ganar mucho si toma a su servicio a ese enano jorobado. En *Medianoche en la Historia*, Mate apunta que Benjamin es un tanto ambiguo en esta tesis, puesto que primero afirma que es la teología la que mueve con sus hilos al materialismo histórico pero termina afirmando que el materialismo puede desafiar todos los problemas si pone a su servicio a la teología: "La teología parece ser al mismo tiempo sierva y señora" (51–52). En un mundo con un pasado terrible que olvida a sus víctimas, el mensaje de Benjamin, "su apología del recuerdo, puede actuar al menos como oportuno correctivo" (Fraijó, *Semblanzas de grandes pensadores* 433). La filosofía de Benjamin es una "invitación a la solidaridad y un noble intento ateo de hacerse cargo de las esperanzas insatisfechas de la humanidad sin solicitar la ayuda de ningún Dios" (434).

¹⁹⁹ "In Wahrheit saß ein buckliger Zwerg darin, der ein Meister im Schachspiel war und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte. Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen" (Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Tesis I, 141).

En *Das Prinzip Hoffnung*, Bloch afirma que, junto al milagro, la inmortalidad es la hija preferida de la fe. ¿Cómo es posible desembarazarse del miedo último? Cada hora que pasa, estamos más cerca de la muerte. El hombre le tiene tanto pánico a la muerte que evita pensar en ella. La muerte, a la que Bloch llama "*das letzte Fiasko*" (1301), es inesquivable y certera, y es nuestra gran enemiga. El sentido y la teología parecen morir con la muerte: "*Die Kiefer des Todes zermalmen alles, und der Schlund der Verwesung frißt jede Teleologie*" (1301). El hombre, aunque no lo quiera, muere como una bestia y termina siendo un cadáver: "*denn daß der lange planende Mensch abfährt wie Vieh, ist auch gleichsam witzig*" (1299). Bloch apostó por una esperanza utópica y tildó de *desesperanzados* a Adorno, Marcuse y Horkheimer (Fraijó, *Semblanzas de grandes pensadores*). La inmortalidad del alma es imposible, pero los hijos y la inmortalidad de la obra de arte pueden darnos inmortalidad: *Vita brevis, ars longa*²⁰⁰. Bloch "prefería hablar de un «trascender sin Trascendencia» que ofreciera, sin embargo, sentido al esfuerzo humano hacia lo mejor" (Gómez Sánchez, *Ética y religión. Una relación problemática* 38). Para "Bloch, frente al mundo como lugar roto, desfigurado y enajenado, lo que siempre andamos buscando es la patria de la identidad, hacer del mundo nuestro hogar, llegar a puerto, llegar a casa" (Gómez Sánchez, "Ortega: Pensamiento y paisaje" 265). En "A vueltas con la idea de un progreso moral", Muguerza advierte contra "el peligro de que la *utopía blochiana* degenerare en *utopía escatológica*" (29) y propone tres ideales utópicos *no escatológicos*: la paz, la justicia y la democracia. Sin embargo, hay que tener presente que, para Bloch, "la utopía no es la aureola

²⁰⁰ "*Reiche vergehen, ein guter Vers bleibt ewig*" (Bloch 1366).

que colocamos sobre un mundo gris, sino la percepción realista del horizonte de posibilidades que atraviesan todo lo real" (Gómez Sánchez, "Ética y utopía" 493). En efecto, Bloch "encontró en el espíritu utópico una estructura constante del ser humano" (480).

Fraijó apunta que la principal diferencia entre las dos escuelas de Frankfurt es que la primera (Adorno, Marcuse y Horkheimer) "se sobrecargaba con preguntas sin respuestas" (*Semblanzas de grandes pensadores* 422) y la segunda (Habermas) se preocupa por el presente y no por el futuro último: "Sus preguntas no son ya las últimas, las escatológicas, sino las penúltimas" (422), las que conciernen a la sociedad y la política.

Pannenberg afirma que no hay teología sin escatología, y Moltmann afirma que una fe cristiana sin resurrección no es ni fe ni cristiana. Sánchez Gómez apunta que "Moltmann no dejó de plantear la pregunta por las víctimas de la historia, ... que hacían impensable el sueño blochiano de realidad" (*Ética y religión. Una relación problemática* 38). Fraijó declara que el cristianismo no soluciona el problema del mal, pero, al menos, da una promesa. La promesa de la resurrección de los muertos, de un final feliz y de una justicia por las atrocidades de la historia es un tanto fantástica, pero da esperanza: "Es ciertamente, un mensaje extraño, alucinante incluso. Se comprende que F. Savater no se lo 'trague'. También yo debo reconocer que me quedaré pasmado y sin palabras si, al final, todo cuadra y resulta que sí, que los muertos resucitan y se enderezan los muchos asuntos que la historia dejó pendientes" (*El cristianismo. Una aproximación* 36).

Fabry apunta que los conceptos teóricos y abstractos como el cielo o la inmortalidad no tienen tanta importancia para Frankl como la búsqueda por un sentido. Fraijó apunta que la fe en la resurrección ayuda a muchos a morir. El párrafo final de la segunda parte de *...trotzdem Ja zum Leben sagen* describe la macraba imagen de las víctimas entrando en las cámaras de gas rezando:

Wir haben den Menschen kennengelernt wie vielleicht bisher noch keine Generation. Was also ist der Mensch? Er ist das Wesen, das immer entscheidet, was es ist. Er ist das Wesen, das die Gaskammern erfunden hat; aber zugleich ist er auch das Wesen, das in die Gaskammern gegangen ist aufrecht und ein Gebet auf den Lippen" (Frankl, ...trotzdem Ja zum Leben sagen 130–131).

27. ¿Una pregunta mal formulada?

Durkheim asevera en *Les formes élémentaires de la vie religieuse* que no hay religiones falsas; todas las religiones son verdaderas²⁰¹. Sin embargo, por desgracia, cuando se habla de *religión* solemos tener en mente únicamente a las religiones monoteístas. Y puesto que, de las religiones monoteístas, el cristianismo y el islam han sembrado, además de esperanza y amor, terror y guerras, es preciso señalar (aunque sea superficialmente) aquellos pasajes problemáticos de las escrituras. Tal vez la pregunta sobre Dios y el mal está, simplemente, mal formulada. Aunque Gómez Caffarena haya apuntado en "Religión y Ética" que la ética de la justicia y la compasión sean la *entraña* de la religión bíblica (237), creo que a menudo se olvida que, en varios pasajes del TaNaKh, el Nuevo Testamento y el Corán, Dios y el mal son compatibles, puesto que se descubre, como apunta Blumenthal, no un dios bondadoso, sino un dios abusador.

Aunque Habermas sostenga en *Dialektik der Säkularisierung* que la filosofía debe aprender de las tradiciones religiosas, no hay que olvidar que las instituciones religiosas han cometido errores gravísimos en el curso de la historia. El silencio y la indiferencia de la Iglesia católica y el arraigado antisemitismo en el catolicismo y protestantismo hicieron que el Holocausto fuera una tarea fácil. Küng admite en *Projekt Weltethos* ("*Das Doppelgesicht der Religionen*") que la capacidad destructiva de las religiones es enorme y

²⁰¹ "[Les religions primitives] répondent aux mêmes nécessités, elles jouent le même rôle, elles dépendent des mêmes causes; elles peuvent donc tout aussi bien servir à manifester la nature de la vie religieuse" (Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* 4).

que la paz mundial es imposible sin paz religiosa: "*Keine Friede unter den Nationen ohne einen Frieden unter den Religionen*" (102). En efecto, la religión "se malversa y pervierte cuando se utiliza como plataforma de poder o como arma arrojadiza" (Cortina 37). Gómez Caffarena admite con tristeza en "Religión y Ética" que los brotes de fundamentalismo religioso son preocupantes; no obstante, sostiene que, aunque la ética no necesite de la religión, ese añadido que le da la religión a la ética, ese *plus* específicamente religioso otorga esperanza y fundamento.

¿Dónde hay cabida para un dios moral y omnipotente? ¿No será acaso en el miedo a la muerte, en la tradición y en la educación? El personaje de Dios me recuerda a menudo al traje del emperador: invisible e inexistente. ¿Los creyentes han sido *obligados*, desde la educación religiosa, a creer en Dios? La educación religiosa de Frankl, de Lapide y de tantos otros ¿no cuestiona acaso la elección de la religión? A Lapide quien lo educó en la religión judía fue su abuelo²⁰². El caso de la mujer neurótica artista y religiosa que Frankl describe en "Psychotherapy, Art and Religion"²⁰³ es un caso claro de religión heredada²⁰⁴. Russell afirmó que las personas tienden a creer en Dios porque así lo han hecho desde niños. La idea de un dios todopoderoso es inculcada por los padres²⁰⁵. La religión, esa esperanza

²⁰² "*Es ist vielleicht diese frühe Erfahrung von der Kraft der Worte, die Lapide auch späterhin nicht mehr loslässt*" (Ruth Lapide, "Pinchas Lapide. Leben und Werk" 23).

²⁰³ En *Psychotherapy and Existentialism*, pp. 155–170.

²⁰⁴ La paciente tuvo una educación católica, luego una crisis religiosa, una conversión al protestantismo y luego una crisis existencial y religiosa. La paciente se pregunta si su fervor religioso no es un síntoma histérico, a lo que Freud respondería sin duda alguna con un sí rotundo. Según Frankl, la logoterapia le hace descubrir a la paciente su sentimiento religioso olvidado.

²⁰⁵ "*What really moves people to believe in God is not any intellectual argument at all. Most people believe in God because they have been taught from early infancy to do it, and that is the main reason*" (Russell, *Why I am not a Christian* 10).

última que debería ser una elección propia, nos es impuesta. Pocas veces el hombre se convierte a una religión que no forma parte de su tradición (existen casos, pero, en comparación, son escasos). Frankl recibió una educación profundamente religiosa. Wiesel también recibió una educación religiosa y pasó toda su vida (especialmente los años donde vivió el horror de Auschwitz y Buchenwald) peleándose con Dios (tanto su cerebro como su corazón se rebelaban contra Dios, pero los cimientos de su educación religiosa eran demasiado sólidos para romper con Dios). Frankl sostiene que el sentido no puede ser ni educado ni dado, sino que tiene que ser hallado. Así pues, el hombre *escogería* creer en Dios por decisión propia: "*religion is not only a matter of education but also decision*" (*The Will to Meaning* 136). Pero esta afirmación no resulta convincente. ¿Cuánta gente profundamente religiosa no ha sido educada en la religión? ¿Cuántos individuos educados libre y secularmente han devenido profundamente religiosos? El número debe de ser insignificante en comparación con los millones de personas religiosas que han sido educadas en la religión. Por otro lado, afirmar que toda persona religiosa cree en Dios simplemente porque fue educada en la religión sería un determinismo aplastante y la antítesis del existencialismo. Si el hombre se hace a sí mismo y es libre, también es libre de escoger creer o no en Dios. Siguiendo a Frankl y Sartre, somos pura libertad, así pues, incluso aquel educado en el fanatismo religioso tiene la elección de huir de su educación.

27.1. La crueldad de Dios

En *Les mouches*, cuando Júpiter le dice a Orestes y Electra que a él le da asco castigar y que ha venido para salvarles, Electra llama a Júpiter "*maître de la vengeance et de la mort*" (228). Orestes le advierte a Electra que no se fie de Júpiter, puesto que es un dios cruel que quiere mofarse de ella.

El TaNaKh, el Nuevo Testamento y el Corán son libros un tanto contradictorios. Los tres contienen numerosos pasajes que hablan del amor, y la caridad, a la vez que incluyen también pasajes vengativos y violentos. Yahveh protege y ama, pero también destruye y odia. La leyenda del diluvio narrada en el Génesis muestra a un dios lleno de ira²⁰⁶ (además, si Yahveh es omnipotente, ¿por qué no se dignó a crear otro diluvio en la Alemania del 33?). En varios pasajes del TaNaKh, Yahveh se muestra incapaz de prevenir las tragedias que sufre el pueblo judío²⁰⁷ y, en lugar de impedir las desgracias y la esclavitud, decide castigar y masacrar al pueblo egipcio (hombres, mujeres y niños inocentes) con las diez plagas (de las cuales, la décima es realmente injusta y horrorífica)²⁰⁸. La historia de Job, aunque pueda

²⁰⁶ "Y dijo Yahveh: 'Voy a exterminar de sobre la haz del suelo al hombre que he creado (...)
voy a traer el diluvio, las aguas sobre la tierra, para exterminar toda carne que tiene hálito de
vida bajo el cielo: todo cuanto existe en la tierra perecerá' (Génesis 6:7,17):

ויאמר יהוה אמחה את-האדם אשר-בראתי מעל פני האדמה ... ואני הנני מביא את-המבול
מים על-הארץ לשחת כל-בשר אשר-בו רוח חיים מתחת השמים כל אשר-בארץ יגוע
(בראשית ו, ז, י)

²⁰⁷ "Y redujeron a cruel servidumbre a los israelitas, les amargaron la vida con rudos trabajos
de arcilla y ladrillos, con toda suerte de labores del campo y toda clase de servidumbre que
les imponían por crueldad" (Éxodo 1:13,14):

ויעבדו מצרים את-בני ישראל בפרך: וימררו את-חייהם בעבדה קשה בחמר ובלבנים
ובכל-עבדה בשדה את כל-עבדתם אשר-עבדו בהם בפרך:
(שמות א, יג-יד)

²⁰⁸ "Así dice Yahveh: Hacia media noche pasaré yo a través de Egipto; y morirá en el país de
Egipto todo primogénito, desde el primogénito de Faraón que se sienta en su trono hasta el
primogénito de la esclava encargada de moler, así como todo primer nacido del ganado' (...)
y hubo grande alarido en Egipto, porque no había casa donde no hubiese un muerto"
(Éxodo, 11:4,5; 12:30):

traducirse como una prueba de fe, muestra a un dios injusto y terriblemente abusador²⁰⁹. En *Difficile liberté*, Levinas sostiene que amar la Torah más que a Dios nos acerca a un dios personal contra el que podemos rebelarnos y por el que podemos morir.

En el 2016, la población judía de Israel se dividía en *haredim* (9%), judíos ortodoxos (o ultraortodoxos, aunque los *haredim* no se describen como ultraortodoxos): "*the world "Haredi" literally translates to "trembling" or "fearing God"*" (Starr y Masci); *datiim* (13%) ("*sometimes described as modern Orthodox Jews*" Starr y Masci); *masortim* (29%), llamados fuera de Israel judíos conservadores: "*Masortim are the most diverse of the four Jewish groups. They encompass a large middle ground between the two Orthodox groups and secular Jews*" (Starr y Masci); y *hilonim* (49%), el grupo más numeroso y más secular (aunque el 18% de los *hilonim* confiesa creer en Dios). Robinson apunta: "*until very recently if you were an Israeli you were either haredi or secular, with little in between*" (516). Lo que es importante señalar aquí es que la traducción literal de *haredim* es "*trembling" or "fearing God"*" (Starr y Masci); así pues, el dios de los judíos ortodoxos es, por fuerza, un dios omnipotente, terrible y castigador.

כה אמר יהוה כחצת הלילה אני יוצא בתוך מצרים: ומת כל-בכור בארץ מצרים מבכור פרעה הישב על-כסאו עד בכור השפחה אשר אחר הרחיים וכל בכור בהמה: ... ותהי צעקה גדלה במצרים כי-אין בית אשר אין-שם מת: (שמות יא, ד-ה; יב, ל)

²⁰⁹ Después de la muerte de sus siete hijos y tres hijas, la mujer de Job le pide a Job que maldiga a Dios, pero Job le contesta: "Hablas como una estúpida cualquiera. Si aceptamos de Dios el bien, ¿no aceptaremos el mal?" (Job 2:10):

כדבר אחת הנבלות תדברי גם את-הטוב נקבל מאת האלהים ואת-הרע לא נקבל (איוב ב, י)

El Nuevo Testamento muestra a un Jesús que habla de paz y amor²¹⁰, y a la vez a un Jesús amenazador²¹¹ y contradictorio²¹² que promete la salvación para los cristianos y la condena eterna para los incréditos²¹³. El Dios cristiano es bueno con los creyentes pero terriblemente cruel con los paganos²¹⁴.

El Corán profesa bondad y justicia por temor a Dios²¹⁵. Dios es omnipotente y omnisciente, y es a la vez generoso, misericordioso, vengativo y cruel²¹⁶. Al igual que el Nuevo Testamento, el Corán promete la vida eterna para el fiel y el castigo eterno para el infiel²¹⁷. Ambos, el Nuevo Testamento y el Corán incitan en ocasiones a mutilar y a automutilarse²¹⁸. Algunas aleyas del Corán son muy problemáticas, pues, con un poco de fanatismo, pueden incitar fácilmente a la violencia y al asesinato. La aleya 190 de la sura 2 llama

²¹⁰ "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios" (Mateo 5:8,9).

²¹¹ "El que no está conmigo, está contra mí, y el que no recoge conmigo, desparrama" (Mateo 12:30).

²¹² "No penséis que he venido a traer la paz sobre la tierra. No he venido a traer la paz, sino la espada. Sí, he venido a enfrentar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra; y enemigos de cada cual serán los que conviven con él" (Mateo 10:34,35,36).

²¹³ "El que crea y sea bautizado, se salvará; el que no crea, se condenará" (Marcos 16:15).

²¹⁴ "Entonces vi el cielo abierto, y había un caballo blanco (...) viste *un manto empapado en sangre* y su nombre es: La palabra de Dios (...) De su boca sale una espada afilada para herir con ella a los paganos" (Apocalipsis, 19:11,13,15).

²¹⁵ "Los justos beberán de una copa de mezcla alcanforada, de una fuente de la que beberán los siervos de Dios y que harán manar en abundancia. Fueron fieles a sus promesas y temieron un día cuyo mal será de alcance universal. Por mucho amor que tuvieron al alimento, se lo daban al pobre, al huérfano y al cautivo: «Os damos de comer sólo por agradar a Dios. No queremos de vosotros retribución ni gratitud. Tememos, de nuestro Señor, un día terrible, calamitoso»" (76:5,6,7).

²¹⁶ "¡Combate, pues, por Dios! (...) Dios dispone de más violencia y es más terrible en castigar" (4:84).

²¹⁷ "Para los infieles hemos preparado cadenas, argollas y fuego de gehena" (76:4). "Introduce en Su misericordia a quien Él quiere. Pero a los impíos les ha preparado un castigo doloroso" (76:31).

²¹⁸ "Si, pues, tu mano o tu pie te es ocasión de pecado, córtatelo y arrójalo de ti; más vale entrar en la Vida manco o cojo que, con las dos manos o los dos pies, ser arrojado al fuego eterno. Y si tu ojo te es ocasión de pecado, sácatelo y arrójalo de ti; más te vale entrar en la Vida con un solo ojo que, con dos, ser arrojado a la gehena del fuego" (Mateo 18:8). "Al ladrón y a la ladrona, cortadles las manos como retribución de lo que han cometido, como castigo ejemplar de Dios. Dios es poderoso, sabio" (5:40).

a combatir por Dios, pero sin excederse; pero la aleya 191 de la sura 2 incita claramente a matar a los infieles²¹⁹. Las aleyas 74 y 95 de la sura 4 prometen una gran recompensa a los que combaten por Dios.

¿No resulta acaso un tanto incoherente educar en el amor, la caridad, el culto a Dios y, a la vez, en la intolerancia y la venganza? ¿Quién aceptaría una Declaración de Derechos Humanos que tuviera un artículo basado en el respeto y la bondad y otro basado en el odio y la crueldad? Bonhöffer reconoce tímidamente que un "mundo sin Dios, en el que resalta su ausencia y silencio, podría ser más propicio al testimonio de la fe, que un mundo religioso en el que haya una concepción perversa de Dios que culpabiliza y atemoriza" (Estrada, *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad* 207).

Hume critica en *The Natural History of Religion* al dios judeocristiano, sostiene que el islam es la religión más cruel²²⁰ y afirma que casi todas las religiones son intolerantes²²¹. La desproporción del castigo que Dios ortoga (un castigo que es eterno) es gigantesca al lado del daño causado por el hombre. No hay que olvidar que el hombre no es solo bueno o solo malo: lo mejor del hombre se halla entre el vicio y la virtud.

²¹⁹ "Combatid por Dios contra quienes combatan contra vosotros, pero no os excedáis. Dios no ama a los que se exceden" (2:190); "Matadlos donde deis con ellos, y expulsadlos de donde os hayan expulsado. Tentar es más grave que matar. No combatáis contra ellos junto a la Mezquita Sagrada, a no ser que os ataquen allí. Así que, si combaten contra vosotros, matadlos; ésa es la retribución de los infieles" (2:191).

²²⁰ "*The implacable narrow spirit of the Jews is well known. Mahometanism set out with still more bloody principles; and even to this day, deals out damnation, though not fire and faggot, to all other sects*" (N 9.3, Bea 61).

²²¹ "*The intolerance of almost all religions, which have maintained the unity of God, is as remarkable as the contrary principle of polytheists*" (Hume, N 9.3, Bea 61).

En *Crimen y castigo*, Katerina Ivanovna, justo después de la muerte de su esposo, se pregunta desesperada qué va a hacer ella con sus hijos. El sacerdote le dice que Dios es misericordioso y que es preciso confiar en él, a lo que Katerina le responde que Dios es en efecto misericordioso, pero no con ella ni con sus hijos.

Blumenthal afirma en *Facing the Abusing God* que Dios es poderoso pero no perfecto: "*God makes mistakes*" (16). Dios se enfada, ama y castiga; permite la barbarie y es abusador. ¿Cómo es posible que Dios dejara que su pueblo se hiciera cenizas en los crematorios de los campos de exterminio? Blumenthal declara que es necesario enfrentarse al dios abusador para poder amarlo²²². Basándose en los textos del TaNaKh, Blumenthal afirma que Dios hiere, cura y hiere de nuevo; que humilla, que abusa, que maldice y que castiga. Dios se presenta, pues, como un marido abusador, como un padre abusador y como un Señor abusador.

Comte-Sponville sostiene que es muy sospechoso que Dios no se muestre jamás y que sea un padre que, en lugar de proteger a sus hijos, se esconda detrás de unas escrituras antiquísimas: "*Drôle de père: drôle de Dieu!*" (97). Un padre o un dios que se esconde mientras el hombre sufre es un padre o un dios terriblemente cruel. En *Les mouches*, Júpiter le dice a Egisto que ambos se parecen. Egisto (rey) y Júpiter (Dios) son ambos

²²² "*We cannot be loving children of the abusing God, nor can we worship Him, without confronting Him, without some resolution to His treatment of us in our common history*" (Blumenthal 170).

buenos y malos. Júpiter le dice a Egisto: "*je t'ai fait à mon image: un roi, c'est un Dieu sur la terre, noble et sinistre comme un Dieu*" (200).

¿Se busca a Dios por amor o por miedo? En las tres principales religiones monoteístas, el miedo y el terror juegan un papel importantísimo: Yahveh ordena que, ante todo, se le tema²²³; el Nuevo Testamento habla del miedo y la veneración hacia Dios²²⁴; en el Corán, Dios ordena que se le tema²²⁵. En *Why I am not a Christian*, Russell define la religión como una enfermedad nacida del miedo y se pregunta si la religión ha contribuido a la civilización. El pedagogo de *Les mouches* describe el terror que produce en la gente de Argos la creencia en la resurrección de los muertos: "*Ces gens-là sont en train de mourir de peur. Voilà pourtant l'effet de la superstition*" (153).

El rabino Eliezer Shach afirmó que Dios usó el Holocausto para castigar a los judíos por sus pecados y por abandonar el judaísmo, una tesis muy controvertida e imposible de sostener desde un punto de vista ético: "*we must wonder how the murder of innocent Jewish babies can possibly be rationalized by this argument*", se pregunta Hancock (75).

²²³ "Servid a Yahveh con temor" (Salmo 2:11).

ברעד וגילו ביראה יהוה את עבדו (תהלים)

²²⁴ "Y al ver esto, la gente temió y glorificó a Dios" (Mateo 9:8).

²²⁵ "¡Temedme, pues, a Mí y sólo a Mí!" (2:40, 2:41).

En *Los diez mandamientos en el siglo XXI*, Savater denuncia las injusticias del dios judeocristiano²²⁶ y sostiene que "la idea de un dios terrible, cruel y vengativo no está tan mal pensada" (178). En *Das Unbehagen in der Kultur*, Freud critica la intolerancia del cristianismo²²⁷. Frankl, muy al contrario de Freud y de Savater, afirma que el hombre seguro de su fe es profundamente tolerante. Savater sostiene que "la verdadera actitud filosófica no sólo no es complementaria de la teología sino que surge por oposición a ella: para sacudirse sus veneraciones y temores irracionales" (*Diccionario filosófico* 304). Lapide, en su diálogo con Frankl, afirma que la crítica a Dios es necesaria, y recuerda que Buber se preguntaba si acaso no servían mejor a Dios los ateos que los rabinos y sacerdotes.

27.2. Instituciones religiosas y violencia

Sánchez Bernal apunta que es necesario tener en cuenta "la extraña cercanía entre religión y violencia a lo largo de la historia hasta nuestros días, en los que las guerras, como las fiestas, se han desacralizado" ("Religión y paz: Luces y sombras de una relación" 265). Rivera de Rosales afirma que cuando la religión se convierte en "fuente de opresión, violencia y fanatismo [pierde] su función de guía" (82). Estrada sostiene que "la violencia no es monopolio del monoteísmo, sino que afecta a todas las religiones" y que "la

²²⁶ "No matarás. Es imprescindible y necesario, pero reconoce que estamos frente a una gran contradicción. En la historia se ha matado más en tu nombre que en el de los demás dioses (...) Tú dices: 'No matarás', pero tú nos matas a todos. No cabe duda de que eres el gran asesino universal" (Savater, *Los diez mandamientos en el siglo XXI* 87).

²²⁷ "*Nachdem der Apostel Paulus die allgemeine Menschenliebe zum Fundament seiner christlichen Gemeinde gemacht hatte, war die äußerste Intorelanz des Christentums gegen die draußen Verblieben eine unvermeidliche Folge geworden*" (Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* 64–65).

indoctrinación es la otra cara de la intolerancia" (*Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad* 79). Puente Ojea apunta que la Iglesia "sigue siendo fiel a su *integrista* dogmático y a su impenitente vocación de *intervencionismo* en la vida pública" (368), y Torres Queiruga señala que aunque entre el Concilio de Florencia (siglo XV) y el Concilio Vaticano II (1962–1965) medien tan solo 500 años, "ideológicamente, pudieran parecer milenios" (*El diálogo de las religiones* 3)²²⁸.

Küng asevera que Dios no es culpable del mal; quienes son culpables son las instituciones religiosas. La autocrítica es fundamental para el diálogo interreligioso. Küng propone una vuelta a los orígenes de la religión: al amor, la paz, el diálogo, la compasión y los derechos humanos. Fraijó afirma que "[e]l cristianismo nunca aparece en estado puro. Siempre nos llega filtrado por los cristianos, las iglesias y sus representantes (*El futuro del cristianismo* 27). Para Rahner, ser cristiano es "una tensión, una meta inalcanzable, una aspiración, una inquietud, un ideal" (28). No *somos* cristianos, sino que *estamos en camino hacia* el cristianismo: "No hay cristianos, sino candidatos, aspirantes a una aproximación" (28).

²²⁸ El Concilio de Florencia condenaba a todos los no católicos: "ninguno de los que existen fuera de la [I]glesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos o heréticos así como los cismáticos, pueden llegar a ser partícipes de la vida eterna; sino que irán al fuego eterno" (Concilio de Florencia, en Torres Queiruga, *El diálogo de las religiones* 3). El Concilio Vaticano II, en cambio, abrió el camino hacia el respeto y la tolerancia: "La [I]glesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones [no católicas] hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres" (Concilio Vaticano II, en Torres Queiruga, *El diálogo de las religiones* 3). Aun así, el Concilio Vaticano II "reconoce que ... el «ateísmo es uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo»" (Torres Queiruga, *El diálogo de las religiones* 8).

Sartre critica la Iglesia en *Le diable et le bon dieu* y la llama "putain" en boca de Nasty. La Iglesia vende sus favores a los ricos. El mundo no necesita a los curas, grita Nasty; la única Iglesia que vale es la sociedad de los hombres. Nietzsche ya había lanzado un duro ataque contra la figura del sacerdote. El sacerdote, "*eine parasitische Art Mensch*" (*Der Antichrist*, § 26, 45), "*die gefährlichste Art Parasit*" (*Der Antichrist*, § 38, 62) no se cansa de negar esta vida, para prometer, falsamente, otra vida. La verdad jamás será hallada mientras el sacerdote sea considerado un tipo de hombre superior.

Le diable et le bon Dieu se sitúa en los albores de la *Deutscher Bauernkrieg* (1524–1525). De los 300.000 campesinos sublevados, cerca de 100.000 fueron asesinados. Lutero fue partidario de la aristocracia y le dio crudamente la espalda a los campesinos. Müntzer, en cambio, apoyó la rebelión y murió decapitado. Bloch dedica a Müntzer su ensayo *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*; la religión de Müntzer, según Bloch, "no es una ideología alienante que deba y tienda a desaparecer, sino que está tejida de los sueños humanos no realizados, pero todavía verosímiles, posibles" (Gimbernat 602). Voltaire criticó la intolerancia religiosa en *Traité sur la Tolérance* y afirmó que la única medicina contra el fanatismo es la razón²²⁹.

Hume afirma que las fuentes de la superstición son la debilidad, el miedo, la melancolía y la ignorancia. Spinoza había criticado la superstición

²²⁹ "*La fureur qu'inspirent l'esprit dogmatique et l'abus de la religion chrétienne mal entendue a répandu autant de sang, a produit autant de désastres, en Allemagne, en Angleterre, et même en Hollande, qu'en France*" (Voltaire 30).

cien años antes que Hume, en su *Tractatus Theologico-politicus* y Russell ridiculiza las supersticiones en *An Outline of Intellectual Rubbish*. Hume sostiene en "Of a Particular Providence and of a Future State" que los hombres de antaño (que eran bárbaros e ignorantes) construyeron una religión con cuentos e historias en lugar de con argumentos, y asevera que las prácticas religiosas (ayuno, celibato y penitencia) no son útiles ni para quien las realiza ni para la sociedad (López Sastre). En *The Pursuit of Meaning*, Fabry diferencia las leyes, costumbres y rituales religiosos del verdadero sentido religioso. Las leyes, las costumbres y los rituales pueden ser a veces ridículos (negarse a ayudar a alguien en Shabat, por ejemplo), pero el verdadero sentido religioso de cada persona nunca es ridículo. Las verdaderas creencias unen a las personas; en cambio, las imposiciones que se hace el creyente separan a las personas.

En *Hablemos de Dios*, Camps afirma que no solo las religiones pueden ser fundamentalistas, sino también "cualquier otra causa defendida con inflexibilidad y sin matices ni dudas" (125). Torres Queiruga afirma que "todas las religiones son verdaderas" (*El diálogo de las religiones* 29), puesto que "la presencia real –salvadora y reveladora– de Dios en el corazón de toda la historia de los hombres [se traduce] en las religiones" (92). Pero, pensando en las víctimas de la Historia, ¿esa salvación que presuntamente traen las religiones se traduce en una salvación verdadera (reservada solo a los seguidores de las religiones del mundo) o en un anhelo de esperanza – reservado a todas las víctimas (religiosos, agnósticos y ateos)– que ayudaría, aunque fuera solo un poco, a enfrentarse a una muerte horrible e injusta?

27.3. Cristianismo y antisemitismo

Küng sostiene en una entrevista de 2009 que cualquiera que niegue el Holocausto (definido por Küng como el mayor crimen de la historia de la humanidad) no puede formar parte de la Iglesia católica. El brutal antisemitismo alemán (y también europeo) de los años 30 y 40 tenía sus raíces en el antisemitismo de las religiones cristianas. Küng sostiene que las Iglesias cristianas y los cristianos comparten una gran culpa por el sufrimiento de los judíos. Metz aclara que el cristianismo no es culpable del Holocausto: *"Es gibt ja zu Auschwitz viel Schuld und Verantwortungsrhetorik in unserem Christentum, die aber, wenn ich recht sehe, nicht bis an die Wurzeln christlicher Theologie reicht"* (Schuster y Boschki 24). Cuando pensamos en los millones de inocentes exterminados y su sufrimiento, hay que preguntarse sobre Dios, pero también sobre el hombre: *"Frage nach Auschwitz heißt ja nicht nur: Wo war Gott in Auschwitz? Sie heißt auch: Wo war der Mensch in Auschwitz?"* (25). Wiesel confiesa que cuando piensa en el Holocausto y cuando ve el mundo, no ve esperanza alguna; sin embargo, confiesa: *"Wir müssen dem Menschen zum Trotz an den Menschen glauben"* (Schuster y Boschki 74). A Metz le preocupa más la *"Hoffnungskrise"* que la *"Gotteskrise"* y apuesta por una Iglesia que dé esperanza. No obstante, no hay que olvidar que las Iglesias cristianas vendieron un antisemitismo atroz durante siglos:

The early Christian church ... taught that the Jews were the enemies of God for having rejected and crucified Jesus (...) During the Crusades fanatics took

up the church's teachings that Jews were Christ-killers (...) Stories about Jews ... killing Gentile children to use their blood in making Passover matzos intensified religious antipathies (...) In the late Middle Ages the Black Death was explained as the result of Jews' having poisoned the wells (...) Luther himself was outspokenly bitter toward [the Jews] as a result of their refusal to [convert] (Niewyk y Nicosia 58–59).

Lutero jugó un papel crucial en el antisemitismo cristiano con su controvertido *Von den Juden und ihren Lügen*, donde describe a los judíos como mentirosos, canallas, miserables, asesinos y demoníacos, y llama a los cristianos a quemar sinagogas y escuelas judías, destruir las casas de judíos, prohibir a los judíos enseñar y atacar a los judíos sin piedad, para honrar a Dios. "*Luther was the first outspoken and passionate Anti-Semite*", afirma Neumann en su monumental *Behemoth*, publicado en el fatídico año de 1942 (109). Lutero sostiene que es imposible que los judíos sean el pueblo elegido de Dios, puesto que Dios no se cansa de rechazarlos y castigarlos. ¿Quién tendría fe, esperanza o amor hacia un dios tan cruel? se pregunta Lutero. Lo mismo se preguntaron aquellos judíos que rechazaron a Dios después del Holocausto. ¿Por qué Dios permitió las cámaras de gas? La respuesta es simple, respondería Lutero: porque los judíos no son el pueblo elegido. Los judíos, escribe Lutero, han orado, suplicado y sufrido durante 1.500 años, y Dios les ha rechazado. ¿Por qué? porque todos los judíos son sucios, malvados y mentirosos, y se merecen sufrir. *Von den Juden und i(h)ren Lügen* (que debería haberse titulado *Luther und seine Lügen*) fue repartido y leído con entusiasmo en los *Reichsparteitage* (1923–1938) y ha sido

considerada un preludio de la *Kristallnacht*. ¡Qué satisfacción habrán sentido los millones de alemanes protestantes al ver que su cruel antisemitismo estaba justificado! Neumann apunta: "[Luther's] *ironical remarks on how [the Jews] should be expelled sound much like those of Der Stürmer*" (109). Y Wiesel sostiene, con pesar: "*Auschwitz fiel nicht vom Himmel. Lesen Sie beispielsweise Luthers Aussagen über die Juden*" (Schuster y Boschki 84).

Según Rubenstein, el Holocausto fue único por razones religiosas: "*No other instance of genocide ... in modern times elicits associations so directly to the Bible ... as does the Holocaust*" ("Religion and the Uniqueness of the Holocaust" 35). La imagen de Judas contribuyó enormemente al antisemitismo cristiano. Rubenstein concibe el Holocausto como una guerra santa cristiana: "*In spite of national socialism's unremittingly racist antisemitism, Europe's motives for seeking the elimination of the Jews were large religious*" (38).

A pesar del antisemitismo cristiano (y del brutal antisemitismo luterano), hubo algunas pocas personas religiosas decentes que ayudaron a algunos judíos en los años 30 y 40. El caso más heroico (y absolutamente excepcional) fue el de Dinamarca. La inmensa mayoría de daneses hizo oídos sordos a Lutero, se negó a colaborar con los alemanes y protegió y salvó a sus compatriotas judíos (es más, cuidó las pertenencias de los pocos judíos deportados hasta su vuelta)²³⁰. ¿El resultado? En Dinamarca, el 99%

²³⁰ Alemania había ocupado Dinamarca el 9 de abril de 1940 y hasta octubre de 1943 no hubo ninguna ley antijudía, puesto que tanto el rey Christian X como los ciudadanos daneses no judíos se negaron a discriminar a los judíos daneses. Los daneses se negaron a imponer la *Judenstern* a sus compatriotas judíos. El 1 de octubre de 1943, los alemanes quisieron

de la población judía sobrevivió. Fuglsang Damgaard (obispo de la diócesis de Copenhague) leyó el 3 de octubre de 1943 (dos días después de la evacuación de los judíos daneses a Suecia) una carta pastoral firmada por todos los obispos de Dinamarca denunciando el antisemitismo. El caso de Dinamarca es un caso excepcional y emotivo, que prueba (tristemente) que, sin el apoyo de la Iglesia y sin la colaboración del hombre común, la deportación y el exterminio de millones de judíos no hubiera ocurrido.

El censo del 16 de junio de 1933 indica que la población en Alemania era de 67 millones de habitantes: c. 40 millones de alemanes eran protestantes, c. 20 millones de alemanes eran católicos y c. 400.000 alemanes eran judíos (105.000 judíos más vivían en Alemania pero no tenían ciudadanía alemana)²³¹. Los judíos comprendían menos del 0,75% de la población, pero ¡eran la causa de todos los males! Los alemanes católicos mostraron más recelo por el partido nazi que los alemanes protestantes, pero, aun así, muchísimos apoyaron al partido nazi y la gran mayoría calló. La gran mayoría de los 40 millones de protestantes pertenecía a la Deutsche Evangelische Kirche. A la Deutsche Evangelische Kirche pertenecía la antisemita y nazi Deutsche Christen. Por oposición a la nazi Deutsche Christen, surgió la Bekennende Kirche. La Bekennende Kirche estaba más preocupada de la figura de un líder que del antisemitismo. No obstante, hubo

arrestar y deportar a los 7.500 judíos de Dinamarca (6.000 eran daneses; el resto, refugiados). La policía danesa se negó a cooperar en los arrestos y los ciudadanos daneses no judíos consiguieron evacuar a 7.220 judíos y a 686 cónyuges no judíos a Suecia. 470 judíos fueron detenidos y deportados a Theresienstadt, pero la gran mayoría sobrevivió (las autoridades danesas y la Cruz Roja danesa presionaron a Alemania para que los judíos daneses deportados pudieran recibir paquetes desde Dinamarca). 120 judíos daneses perecieron en el Holocausto.

²³¹ "Germany: Jewish population in 1933", *Holocaust Encyclopedia*, USHMM.

algunos clérigos alemanes que criticaron el antisemitismo y ayudaron a algunos judíos, como Bonhöffer y Niemöller (ambos luteranos). Pero los clérigos protestantes que tuvieron compasión por los judíos fueron la excepción; la inmensa mayoría calló o apoyó el nazismo²³². Niemöller fue uno de los primeros alemanes que habló después de la guerra de la culpa del pueblo alemán por las atrocidades cometidas y afirmó que el pueblo alemán había pecado contra el pueblo judío. Su famoso poema (del que existen varias versiones –a menudo citado en inglés y expuesto en varios museos del Holocausto) describe el silencio de las Iglesias y del hombre común:

First they came for the socialists, and I did not speak out –because I was not a socialist.

Then they came for the trade unionists, and I did not speak out –because I was not a trade unionists.

Then they came for the Jews, and I did not speak out –because I was not a Jew. Then they came for me –and there was no one left to speak for me (Niemöller, poema expuesto en el USHMM²³³).

La Iglesia católica tampoco hizo grandes esfuerzos por parar la carnicería de millones de judíos. Zuccotti (*Under His Very Windows: The Vatican and the Holocaust in Italy*) condena el papel de la Iglesia católica y de los papas Pío XI y Pío XII en la exclusión y exterminio de millones de judíos; Lapidé (*Rom und die Juden*) ofrece una visión contraria e intenta probar (sin documentos suficientes) que la Iglesia católica ayudó a rescatar a 700.000–860.000

²³² "The German churches and the Nazi State", *Holocaust Encyclopedia*, USHMM.

²³³ "Martin Niemöller: First they came for the socialists", *Holocaust Encyclopedia*, USHMM.

judíos; Godman (*Hitler and the Vatican*) ofrece una postura intermedia. En mi opinión, el Holocausto fue tarea fácil gracias a la colaboración y silencio de la Iglesia católica y al arraigado antisemitismo cristiano. Aparte de algunas intervenciones aisladas de monjas y curas católicos que ayudaron a algunos judíos, el papel de la Iglesia católica en el Holocausto fue realmente vergonzoso. Pío XI (proclamado papa en 1922) fue un protector del fascismo y un gran admirador de Mussolini. En 1933 el cardenal Pacelli (más tarde Pío XII), en representación de Pío XI, firmó junto a Franz von Papen (en representación de Paul von Hindenburg) el *Reichskonkordat*. Levinas escribe en 1934: "*Le christianisme lui-même est menacé malgré les ménagements ou Concordats dont profitèrent les Églises chrétiennes à l'avènement du régime*" (*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* 7–8). La encíclica *Mit brennender Sorge* (firmada por Pío XI el 10 de marzo de 1937), ambigua y poco convincente, muestra más bien una preocupación por el paganismo del nazismo que por las leyes antisemitas del 35.

Pío XII (proclamado papa en 1939) hizo muy poco por frenar el antisemitismo, cuando podría haber salvado a millones condenando abiertamente la humillación, exclusión, deportación y matanza de judíos. Cukierman, que estuvo casi un año escondido "*chez les bonnes sœurs du Bon Bosco*" (19) denuncia la cobardía de Pío XII: "*Quel contraste entre le courage de ces femmes et l'attitude du pape Pie XII ... qui a craint de contrarier ... Hitler par la moindre parole forte et qui, après la guerre, n'a pas trouvé une phrase pour évoquer l'extermination des Juifs!*" (19–20). Parece ser que Pío XII olvidó que Jesús también fue judío; y, puesto que el

antisemitismo nazi no era puramente religioso sino básicamente *racial*, Jesús también habría acabado en las cámaras de gas. El respeto por la figura de Jesús debería al menos haber despertado el respeto por los judíos y otras víctimas que eran deportadas. Si Jesús hubiera vivido en los años 40, sin duda hubiera sido gaseado con el consentimiento de Pío XII. Pío XII y todos los católicos que no se pronunciaron en favor de las víctimas también mataron a Jesús; y junto a Jesús, al hombre común. Zuccotti sostiene que el Vaticano sabía de las masacres de judíos en la Unión Soviética ocupada y que, incluso, había oído rumores de exterminio con gas: "*Information about the massacres leaked out slowly. In October [1941], however, Monsignor Giuseppe Burzio, the Vatican chargé d'affaires in Bratislava, informed Secretary of State Cardinal Luigi Maglione that the Germans were systematically shooting Jewish men, women, and children in occupied Soviet territory*" (97–98). Niewyk y Nicosia apuntan: "*[Pius XII] made no public statements specifically condemning German atrocities or calling upon Catholics to help the victims of genocide*" (251). Aparte del silencio sobre la cuestión judía, Pío XII tampoco hizo grandes esfuerzos por salvar a los miles de curas católicos (la mayoría polacos) y pastores protestantes que fueron deportados a Dachau, Auschwitz, Mauthausen, Buchenwald y otros campos. Más de 7.000 perecieron, ejecutados o de hambre y enfermedad (Bunson, "Catholic Martyrs of the Holocaust"). Unos años antes, justo después de la *Kristallnacht*, el silencio de los obispos en Alemania fue generalizado: "*No bishop expressed his opposition to [Kristallnacht] (...) Only one priest ... Lichtenberg, prayed publicly for the Jews after the burning of the synagogues*" (Tinnemann 35). Küng afirma que todos los cristianos comparten una gran

culpa histórica por el pueblo judío. Frederick (Max von Sydow) apunta en *Hannah and her Sisters*: "If Jesus came back and saw what's going on in his name he'd never stop throwing up". En *The Trial of God*, el sacerdote ruso ortodoxo les dice a los judíos que Dios les ha dado la espalda porque siente asco por ellos y no les ama.

El dios de Frankl, aunque fuera un dios judío, era tan personal que a Frankl no le importó en absoluto el hecho de que su segunda mujer Eleonore Schwindt fuera católica. La primera mujer de Frankl, Tilly Grosser, era judía y había muerto en Bergen-Belsen en 1945. Después de la guerra, en 1947, Frankl y su segunda mujer Eleonore se casaron por lo civil. Ambos hubieran deseado hacer una ceremonia judía y otra católica pero les fue imposible. Existe una famosa foto de 1970 donde Frankl está estrechando las manos del papa Pablo VI en Roma, junto a Eleonore.

27.4. Islam y antisemitismo

A menudo se cree que el antisemitismo islámico tiene sus raíces en el conflicto palestino-israelí, pero lo cierto es que el fuerte antisemitismo islámico globalizado tiene sus raíces ya en el Corán. Tal y como señala Bostom, los 16 países más antisemitas del mundo se hallan en el Medio Oriente musulmán. El elevado porcentaje de antisemitismo extremo que manifiestan los ciudadanos de estos países/territorios es terriblemente alarmante: Cisjordania/Gaza: 93%, Irak: 92%, Yemen: 88%, Argelia: 87, Libia:

87%, Túnez: 86%, Kuwait: 82%, Bahrain: 81%, Jordania: 81%, Marruecos: 80%, Qatar: 80%, Emiratos Árabes Unidos: 80%, Líbano: 78%, Omán: 76%, Egipto: 75%, Arabia Saudí: 74% (Bostom vi)²³⁴.

Según Bostom y la ADL (Anti-Defamation League), el número de personas que comparten ideas antisemitas es mucho mayor entre los musulmanes (49%), que entre los cristianos (24%), los no religiosos (21%), los hindúes (19%) o los budistas (17%) (vi). Arendt apunta en 1950: "*The Arabs have been hostile to the building of a Jewish homeland almost from the beginning*" ("Peace or Armistice in the Near East?" 423).

En Europa (concretamente en Alemania, Reino Unido, Bélgica, Francia, España e Italia), existe una gran desproporción entre el antisemitismo de los europeos musulmanes y los europeos cristianos: en Alemania, el 49% de los musulmanes muestra ideas/actos antisemitas frente al 14% de los cristianos; en el Reino Unido, el 54% de los musulmanes es antisemita frente al 11% de los cristianos; en Bélgica, el 58% de los musulmanes es antisemita frente al 22% de los cristianos; en Francia, el 45% de los musulmanes es antisemita frente al 19% de los cristianos; en España, el 46% de los musulmanes es antisemita frente al 27% de los cristianos; y en Italia, el 43% de los musulmanes es antisemita frente al 18% de los cristianos. El antisemitismo está tan arraigado en Europa que incluso un porcentaje de personas no religiosas son antisemitas. De entre los países

²³⁴ Es de esperar que estos estremecedores porcentajes bajen en Bahrain, Marruecos y Emiratos Árabes Unidos gracias a los Abraham Accords (2020). No obstante, la paz entre naciones no asegura que el antisemitismo desaparezca: prueba de ello es el alto antisemitismo en Jordania (81%) a pesar de que haya oficialmente paz con Israel desde 1994.

mencionados, nuestra querida España tiene los porcentajes más altos de antisemitismo entre cristianos y no ateos/agnósticos (no así entre musulmanes, donde el país ganador es Bélgica); en Alemania, frente al 14% de cristianos antisemitas, hay un 12% de ateos/agnósticos antisemitas; en el Reino Unido, frente al 11% de cristianos antisemitas, hay un 8% de ateos/agnósticos antisemitas; en Bélgica, frente al 22% de cristianos antisemitas, hay un 16% de ateos/agnósticos antisemitas; en Francia, frente al 19% de cristianos antisemitas, hay un 11% de ateos/agnósticos antisemitas; en España, frente al 27% de cristianos antisemitas, hay un 25% de ateos/agnósticos antisemitas; y en Italia, frente al 20% de cristianos antisemitas, hay un 18% de ateos/agnósticos antisemitas (Bostom vi).

Algunas aleyas del Corán expresan desprecio y odio contra los judíos, como las aleyas 41, 42, 43, 64, 78 y 82 de la sura 5: "Los judíos dicen: «La mano de Dios está cerrada». ¡Que sus manos estén cerradas y sean malditos por lo que dicen! (5:64); "Los Hijos de Israel que no creyeron fueron maldecidos por boca de David y de Jesús, hijo de María, por haber desobecido y violado la ley" (5:78); "Encontrarás, ciertamente, que los más hostiles a los creyentes son los judíos y los asociadores" (5:82). Otras aleyas no son exclusivamente antisemitas, sino que expresan odio tanto contra judíos como contra cristianos: "¡Combatid contra quienes, habiendo recibido la *Escritura*, no creen en Dios ni en el último Día, ni prohíben lo que Dios y Su Enviado han prohibido, ni practican la religión verdadera, hasta que, humillados, paguen el tributo directamente!" (9:29). No obstante, la sura 5 también contiene una aleya que respeta tanto a judíos como a cristianos: "A

cada uno os hemos dado una norma y una vía. Dios, si hubiera querido, habría hecho de vosotros una sola comunidad, pero quería probaros en lo que os dio. ¡Rivalizad, pues, en buenas obras! Todos vosotros volveréis a Dios" (5:48).

En el Prefacio de *The Legacy of Islamic Antisemitism*, Warraq se rebela contra el mito de que el antisemitismo islámico es solamente un fenómeno moderno (nacido en los años 40 a raíz del nazismo) y contra el mito de que los judíos siempre vivieron protegidos por los musulmanes, especialmente en al-Andalus. Warraq recuerda que Maimónides (רמב"ם) tuvo que huir de los intolerantes almohades (*"The Almohades persecuted the Jews, and offered them the choice of conversion to Islam, death, or exile"* 21) y sostiene que tanto el Corán como los hadices como la sira como la historia del islam son profundamente antisemitas: *"Christians too are regarded with disdain and contempt and hatred, but the Jews have been served, or been seen to have merited, a special animus"* (22).

El gran mufti de Jerusalén, Haj Amin al-Husseini, líder del nacionalismo palestino antes y después de la Segunda Guerra Mundial, jamás escondió su feroz antisemitismo y llegó a reunirse con Hitler para hablar sobre la cuestión judía en el Mandato Británico de Palestina. Los discursos y ensayos antisemitas de Husseini de los años 30 y 40 ayudaron inmensamente a que la propaganda nazi en idioma árabe destinada al norte de África y Medio Oriente fuera terriblemente eficaz: *"Before, during and after his presence in Berlin from 1941 to 1945, Husseini played a central role in*

shaping the political tradition of Islamism by offering an interpretation of the religion of Islam as intrinsically antisemitic and anti-Zionist" (Herf 13). En un discurso de 1937 en Siria, Husseini apuntó que su oposición al sionismo tenía sus raíces en su interpretación del islam: *"In [Husseini's] reading of the Koran and the commentaries on it, Islam emerges as a religion that is inherently antisemitic and is hostile both to the religion of Judaism and to the people who follow it"* (15). Husseini dejó un fuerte legado antisemita y antisionista que perdura hasta el día de hoy en Medio Oriente.

Husseini es uno de los padres del islam radical o islamismo, de base sunita (Hermanos Musulmanes, Al Qaeda, Hamas, ISIS), pero también chiita (Hezbollah, Irán). A pesar de que los radicales sunitas y chiitas se maten entre ellos, ambos comparten un odio feroz por los judíos: *"Despite their differences, both share a conviction that, among other things, the message of Islam is inherently anti-Jewish and anti-democratic and that it provides justification for terrorism against Jews, "non-believers" and "infidels" such as Christians"* (15). Los islamistas no solo cometen actos terroristas contra judíos y cristianos, sino también contra musulmanes no radicales.

El gran problema del antisemitismo islámico es que jamás ha sido reconocido oficialmente. Y un problema que no se reconoce no puede solucionarse. La negación del Holocausto en los países árabe-musulmanes es casi generalizada. Incluso en países cultos como Egipto, donde el índice general de antisemitismo no es tan alto como en otros, hay muchos académicos que a día de hoy niegan o *empequeñecen* el Holocausto. Arendt

señala en 1964: "*public denunciations [on antisemitism and the Holocaust] on the governmental level have by now become a routine ... in most countries outside the Arab world*" ("The Destruction of Six Million" 492). Es imprescindible reconocer el Holocausto y el antisemitismo histórico y actual de los países musulmanes para poder empezar a tratar el grave problema de intolerancia y odio contra los judíos:

While the West has recognized its own shameful part in the slave trade and antisemitic persecution, and has taken steps to make amends where possible, Islamic lands remain in constant denial. Until Islamic countries acknowledge the realities of anti-Jewish persecution in their history, there is no hope in combating the continuing hatred of Jews in modern times, from Morocco to Indonesia (Warraq 25).

A pesar de que el mundo árabe-musulmán comparta hoy un antisemitismo y un antisionismo bastante generalizado (gran parte del antisionismo actual se basa en el conflicto palestino-israelí –pero, desgraciadamente, detallar este conflicto supondría otra tesis) y a pesar de que el Corán tenga varios pasajes antisemitas, y de que líderes musulmanes e islamistas llamen a destruir a los judíos y no reconozcan Israel (hoy en día, podría decirse que el antisionismo es el *nuevo antisemitismo*²³⁵) no significa, evidentemente, que todos los musulmanes sean antisemitas. Hoy en día el islam cuenta con aproximadamente 1.900 millones de fieles en todo el mundo (casi el 25% de

²³⁵ En *L'antisemitisme partout*, Badiou y Hazan apuntan: "*Dans cette affaire, les mots ont leur importance. Israël se définit comme un État juif, ce qui produit une sorte de fusion entre le mot «juif», et la pratique gouvernementale israélienne*" (19).

la población mundial frente al 0.18% que representa el pueblo judío) y no todos, por supuesto, son antisemitas.

Sartre apoyó abiertamente la creación de un Estado judío. En 1949 proclamó:

J'ai toujours souhaité et je souhaite encore que le problème juif trouve de solution définitive dans le cadre d'une humanité sans frontières, mais, puisque aucune évolution sociale ne peut éviter le stade de l'indépendance nationale, il faut se réjouir qu'un État israélien autonome vienne légitimer les espérances et les combats des Juifs du monde entier (Sartre, [Naissance d'Israël] 212).

Para Sartre, la creación del Estado de Israel es una cuestión moral y de justicia absolutamente necesaria: "*Pour les Juifs, il est le couronnement de leurs souffrances et de leur lutte héroïque: pour nous tous, il marque un progrès concret vers une humanité où l'homme sera l'avenir de l'homme*" ([Naissance d'Israël] 212)

El antisemitismo musulmán no impidió, no obstante, que hubiera unos poco individuos musulmanes que ayudaran a unos pocos hombres, mujeres y niños judíos durante la Segunda Guerra Mundial, como Nuro Hoxha (musulmán albanés de Vlõre, que escondió a cuatro familias judías), Selahattin Ülkümen (cónsul general turco de la isla de Rodas, que logró salvar a 50 judíos, 13 de ellos turcos), Fatima Kanapatskaiya y su hija Aysha

(musulmanas de origen tártaro, de Minsk, que escondieron a una familia judía), y unos pocos más.

Desgraciadamente, las instituciones religiosas han dejado mucho que desear a través de la historia. El papel de las instituciones religiosas y de muchos líderes religiosos (tanto cristianos como musulmanes) en el Holocausto es realmente vergonzoso. Pero más grave aún es que, yendo a las fuentes, a las escrituras, tanto el TaNaKh como el Nuevo Testamento como el Corán muestren una crueldad divina de magnitudes gigantescas, y, que en el Nuevo Testamento y, especialmente, en el Corán, haya muchos pasajes antisemitas. Así pues, tal vez cabe la posibilidad de que la pregunta de cómo es posible que Dios haya permitido Auschwitz esté simplemente mal formulada. Releyendo estos duros pasajes con crítica y filosofía, es posible, desgraciadamente, encontrar a un dios totalmente compatible con Auschwitz.

28. El silencio de Dios

Karen Gershon tenía dieciséis años cuando llegó a Inglaterra en 1939 con la organización de rescate *Kindertransport*. Su poema "Experiments with God" describe la indiferencia de Dios frente al exterminio de millones, el sinsentido del sufrimiento de las víctimas y la responsabilidad de Dios frente a la barbarie²³⁶. Los padres de Gershon fueron deportados a Riga en 1941 y masacrados por los *Einsatzgruppen*.

A partir de 1945, cuando empezó a tener lugar la lenta liberación de los miles de campos de concentración (y del único campo de exterminio que quedaba: Auschwitz), algunos supervivientes agradecieron a Dios. ¿No resulta acaso cómico darle las gracias a Dios después de tanta atrocidad? Existe un vídeo histórico (1'08") de la liberación de Dora-Mittelbau²³⁷ donde un superviviente que es puesto en una camilla junta las manos a modo de plegaria. El gesto, aunque desgarrador, es tragicómico porque ese dios al

²³⁶ "As a child before she knew
what it meant to be a Jew
she thought that God was on her side
when she was starved when she was stoned
deprived of everything she owned
she felt chosen and was proud
but she was without defense
against God's indifference

*From the garbage bin of death
she took the evidence to God
growing articulate beneath
her proliferating load
contaminated by decay
she kept the scavengers at bay
with words till she was silenced by
the gas of Auschwitz on God's breath
(Gershon 188).*

²³⁷ Dora-Mittelbau fue originalmente un subcampo de Buchenwald, pero que llegó a tener más de 30 subcampos a partir de 1944. Cuando los norteamericanos liberaron el campo en abril de 1945 solamente había unos pocos supervivientes moribundos.

Tesis doctoral. Filosofía. UNED. Antonia Tejada Barros

que se agradece de la liberación, ¿no es acaso el mismo dios que permitió la atrocidad?²³⁸. Torres Queiruga sostiene que Dios no es impasible al sufrimiento de las víctimas, sino que sufre con ellas: Dios es compasión y "está siempre íntimamente afectado por nuestro sufrimiento" (265). Fraijó sostiene que a Dios "[s]e le reza, pero no se le interroga" (*Filosofía de la religión* 369). Y añade: "Tal vez nos hemos cansado de que a nuestras preguntas responda solo su silencio y hemos optado por obsequiarlo también con el nuestro" (369).

En *Si questo è un uomo*, Levi narra cómo el viejo Kuhn agradece a Dios que no haya sido seleccionado para la cámara de gas. ¿No se da cuenta de que su oración de agradecimiento es un insulto para el prisionero de la litera de al lado que mañana será gaseado?²³⁹

¿Dónde estaba Dios cuando hombres, mujeres, niños y bebés eran masacrados como animales? En *The Trial of God*, Avramel se pregunta si después de los pogromos Dios reía o lloraba; Mendel le suplica a Berish que no se ría de Dios incluso cuando Dios se está riendo de él; y la sirvienta le dice a Berish que Dios no se enfada ni aunque le insulten, simplemente porque no está escuchando; Dios no escucha ni los insultos ni las plegarias. A la pregunta de qué hacía Dios mientras hombres, mujeres, niños y bebés

²³⁸ *Liberation of Dora-Mittelbau*. USHMM.

²³⁹ "...dalla mia cuccetta che è al terzo piano, si vede e si sente che il vecchio Kuhn prega, ad alta voce, col berretto in testa e dondolando il busto con violenza. Kuhn ringrazia Dio perché non è stato scelto. Kuhn è un insensato. Non vede, nella cuccetta accanto, Beppo il greco che ha vent'anni, e dopodomani andrà in gas, e lo sa, e se ne sta sdraiato e guarda fisso la lampadina senza dire niente e senza pensare più niente? Non sa Kuhn che la prossima volta sarà la sua volta? Non capisce Kuhn che è accaduto ogii un abominio che nessuna preghiera propiziatoria, nessun perdono, nessuna espiazione dei colpevoli, nulla insomma che sia in potere dell'uomo di fare, potrà risanare mai più? Se io fossi Dio, sputerei a terra la preghiera di Kuhn" (Levi, *Se questo è un uomo* 127).

eran enviados a las cámaras de gas, el judaísmo responde, según el rabino Tucker: dejaba que el hombre continuara existiendo, que la humanidad continuara existiendo.

En *Love and Death*, Boris (Woody Allen) le dice a Sonja (Diane Keaton) que el silencio de Dios le desespera: él necesita ver un milagro para creer²⁴⁰. En *Café Society*, Marty (Ken Stott) le dice a su mujer que cuando muera morirá protestando: "*I'll protest the silence. I'll protest because my whole life I prayed and prayed and there's never an answer*", a lo que su mujer Rose (Jeannie Berlin) le responde: "*No answer is also an answer*". En *Écrits de guerre*, Saint-Exupéry apunta en diciembre de 1943: "*Chacun est église où prier, mais non tout le jour. Le Dieu s'absente*" (368).

Tilly, la primera mujer de Frankl, era muy creyente. Cuando en un primer momento su madre se salvó de ser deportada, Tilly dio gracias a Dios y dijo: "*No, ist Gott nicht allerhand?*" (Frankl, *Was nicht in meinen Büchern steht* 65). Esta alabanza resulta bastante cómica puesto que en 1941 todos conocían las humillaciones, exclusiones, arrestos y deportaciones de judíos (las deportaciones sistemáticas de judíos empezaron en Viena el 15 de octubre de 1941 pero ya después del *Anschluss*, tres años antes, miles de judíos habían sido deportados a Dachau y Buchenwald). Frankl afirmó que la frase que Tilly había pronunciado era la definición más hermosa y corta de Dios. Pero, ¿dónde estuvo Dios un año más tarde cuando la madre de Tilly

²⁴⁰ "*If I could just see a miracle. Just one miracle. If I could see a burning bush or the seas part or my uncle Sasha pick up a check*" (Allen, *Love and Death*).

fue deportada junto a Tilly, Frankl y los padres de Frankl a Theresienstadt y luego a Auschwitz donde sería gaseada? ¿Qué sentido tuvo entonces la frase de Tilly? Esta frase de Tilly y la plegaria del moribundo de Dora-Mittelbau me recuerdan a la anécdota que narra Frankl sobre su hija Gaby y el sarampión. Gaby tenía seis años y acababa de pasar el sarampión, y le preguntó a su padre por qué se hablaba del *buen* Dios. Frankl le dijo a su hija que había sido el *buen* Dios quien la había curado del sarampión. Su hija le respondió que no se olvidara de que en primer lugar el *buen* Dios le había hecho contraer el sarampión. Frankl reconoce que no supo qué responder.

Buber aclara que cuando le pedimos ayuda a Dios, le estamos pidiendo ayuda a un dios que existe, pero que se esconde: a un dios silencioso; somos nosotros quienes tenemos que esforzarnos por *oír* su respuesta: "*we await His voice, whether it comes out of the storm or out of a stillness that follows it (...) we shall recognise again our cruel and merciful Lord*" ("The Dialogue between Heaven and Earth" 225). En *Crimen y castigo* (Cuarta Parte, Cuatro), Sonya le dice a Raskolnikov que ella no sería nada sin Dios. Raskolnikov le pregunta a Sonya qué hace Dios por ella; tal vez, le dice, Dios no esté en ninguna parte.

En *La nuit*, Wiesel narra cómo un prisionero (el prisionero sin rostro, *le sans-visage*) nombra a Hitler el gran profeta. ¿Por qué? Justamente porque Hitler es el único que ha cumplido sus promesas al pueblo judío: prometió masacrarlo, y lo masacró; prometió exterminarlo, y lo exterminó. Por el contrario, las promesas de Dios no se cumplieron ni se cumplen: Dios vio a

sus judíos entrar en las cámaras de gas y ni se inmutó. Los millones de víctimas del Holocausto sufrieron, se angustiaron, desesperaron y gritaron, y no recibieron palabra ni ayuda alguna de Dios; aquellos que oraron y suplicaron no obtuvieron respuesta alguna y entraron, resignados, en las cámaras de gas.

Comte-Sponville sostiene que la hipótesis del ateísmo referente al silencio de Dios tiene más sentido: Dios nunca es visto por nadie simplemente porque no existe. Para Torres Queiruga, pensar que Dios pueda mostrarse con claridad es un sinsentido, ya que "equivale a imaginar el «círculo cuadrado» de la captación perfecta de lo infinito en la imperfección de la subjetividad finita" (*El diálogo de las religiones* 16). En *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Estrada apunta que "a veces lo único que queda es la pregunta, aunque se sepa que no hay respuestas, y con ella la duda" (170). Fraijó reconoce que el eterno silencio divino ha producido "cierto cansancio" (*El futuro del cristianismo* 45).

¿Dios no contesta porque no oye o simplemente porque no existe? En *Le diable et le bon dieu*, Goetz le dice furioso a Dios: "*Est-ce que tu m'écoutes, Dieu sourd?*" (157). Heinrich le dice a Goetz que el hombre no es nada: "*tu as forcé ta voix pour couvrir le silence de Dieu*" (220). Nasty afirma, con razón: "*Quand Dieu se tait, on peut lui faire dire ce que l'on veut*" (112).

29. La muerte de Dios

El terremoto de Lisboa de 1755 desconcertó a Voltaire y a Leibniz. Las brutalidades del Holocausto dejaron a filósofos y teólogos consternados. ¿Quién murió después de Auschwitz? ¿Dios? ¿el hombre? ¿los valores morales? Adorno afirmó que ya no era posible escribir poesía después de Auschwitz, y Horkheimer sostuvo que la religión en el mal sentido es la insultante afirmación de que el mal y el sufrimiento tienen un sentido²⁴¹.

Nietzsche había matado a Dios 60 años antes que Auschwitz, en los aforismos § 108, 125 y 343 de *Die fröhliche Wissenschaft* y en *Also Sprach Zarathustra*, sin necesidad de ninguna cámara de gas. Dios murió porque se pudrió, no porque el mal fuera incompatible con él²⁴². Cioran afirmará en *Précis de décomposition* que Dios ha envejecido y se ha podrido²⁴³.

²⁴¹ "Was ist Religion im guten Sinn? Der gegen die Wirklichkeit durchgehaltene, immer noch nicht erstickte Impuls, daß der Bann gebrochen wird und es sich zum Rechten wendet. Wo das Leben bis hinab zu jeder Geste in diesem Zeichen steht, ist Religion. Was ist Religion im schlechten Sinn? Eben dieser zur Affirmation, zur Verkündigung pervertierte und daher die Wirklichkeit bei aller Geißelung vergoldende Impuls, die eitle Lüge: das Schlechte, das Leiden, das Grauen habe einem Sinn, sei es durch die irdische, sei es durch die himmlische Zukunft" (Horkheimer, "Notizen 1949–1969", GS, VI, 288).

²⁴² "Gott ist todt (...) Und wir- wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen" (Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 108, 467); "Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? –auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt!" (Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 125, 481); "Das grösste neuere Ereigniss, –dass 'Gott todt ist', dass der Glaube an den christlichen Gott unglauwürdig geworden ist- beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen", (Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 343, 573); "Dieser alte Gott nämlich lebt nicht mehr: der ist gründlich todt" (Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, Vierter und letzter Theil, 326).

²⁴³ "[Dieu] est un costume râpé dont il faut se dévêtir: comment s'envelopper encore d'un dieu en loques? Son dénuement, son agonie s'étire à travers les siècles; mais il ne nous survivra pas, il vieillit" (Cioran 194).

El hombre, según Nietzsche, es una cuerda entre el animal y el *Übermensch*)²⁴⁴. El hombre debe transformarse, superarse y elevarse hasta el *Übermensch* (un ser de espíritu fuerte y libre, con voluntad de poder, con una moral aristocrática, que dice sí a la vida, sí al instinto, sí al arte; un ser no domado, un niño)²⁴⁵. El *Übermensch* es "el objeto del «gran anhelo», [un ser] constituido por la articulación y síntesis de esos múltiples esbozos que el hombre en su existencia actual todavía es" (Trías, *Pensar la religión* 23). Dios representa los valores que el *Übermensch* desprecia, y el *Übermensch* desprecia tanto a Dios como sus promesas de inmortalidad²⁴⁶. La muerte de Dios y la transvaloración de los valores darán paso al *Übermensch*. Para Nietzsche los dioses griegos simbolizan fuerza, serenidad y equilibrio: "La religión griega homérica testimonia un amor espiritualizado por la vida, profundo reconocimiento a este mundo y a esta tierra" (Sánchez Meca, *Nietzsche* 178); en cambio, el dios judeocristiano simboliza un odio desahogado por esta vida. Y este dios, el dios judeocristiano, ha muerto. Al final de *Les mouches*, Júpiter le dice a Orestes que el hombre ha anunciado la declinación y la desaparición de los dioses. Con Nietzsche culmina "el proceso de sustitución del teísmo por el humanismo; del ser divino por el humano; del dios absoluto por la voluntad de poder" (Estrada, *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad* 41).

²⁴⁴ "Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist" (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, "Zarathustra's Vorrede", § 4, 16–17).

²⁴⁵ "Ich liebe Den, dessen Seele übervoll ist, so dass er sich selber vergisst (...) Ich liebe Den, der freien Geistes und freien Herzens ist" (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, "Zarathustra's Vorrede", § 4, 18).

²⁴⁶ "Der Begriff 'Gott' erfunden als Gegensatz-Begriff zum Leben, - in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht! Der Begriff 'Jenseits' ... um die einzige Welt zu entwerthen, die es giebt" (Nietzsche, *Ecce homo* 373–374).

Antes que Nietzsche, Marx ya había definido la religión como el opio del pueblo²⁴⁷. Mate apunta: "Marx adopta el punto de vista de su época, que se resumía en esta afirmación: el hombre crea la religión" ("La crítica marxista de la religión" 318). Catorce años antes de la famosa frase de Marx ("*Die Religion (...) ist das Opium des Volks*"), Feuerbach había publicado anónimamente *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*; en 1841 publicaría *Das Wesen des Christentums*²⁴⁸. Antes que Marx y antes que Nietzsche, el gran Feuerbach ya había empezado a matar a Dios. Feuerbach preparó el terreno para los *maîtres du soupçon*²⁴⁹. Feuerbach fue educado bajo el protestantismo, pero, a diferencia de Frankl, rompió con su educación religiosa y abandonó sus estudios de teología para estudiar filosofía. La preocupación que Feuerbach sintió por el hombre hizo que el hombre, con todos sus defectos y su mortalidad, desbancara a Dios. Para Feuerbach, "la religión es una «invención» de la necesidad y de la desgracia" (Conill, "Ética hermenéutica y religión. Experiencia religiosa y sentido de la vida" 135). Feuerbach situó, al contrario que Frankl, la antropología por encima de la teología, y al hombre por encima de Dios. Si Dios se eleva, el hombre se

²⁴⁷ La cita es parte de *Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie* y se publicó en el *Deutsch-Französische Jahrbücher* en 1844, año del nacimiento de Nietzsche. El párrafo donde se halla la cita dice: "*Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks*" (Marx, *Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie*, GW 12–13).

²⁴⁸ "The book was a tour de force, it burst like a bombshell on the German intellectual scene" (Harvey 25). Hubo tres reediciones en vida de Feuerbach: 1843, 1848 y 1849 (esta última como parte de sus *Sämtliche Werke*). *Das Wesen des Christentums* influyó enormemente en la teoría de alienación de Marx.

²⁴⁹ "Trois maîtres en apparence exclusifs l'un de l'autre ... dominant [l'école du soupçon] Marx, Nietzsche et Freud" (Ricœur 42). "The hermeneutics of suspicion ... assumes that there is no religious object and that the religious consciousness is bewitched by an illusion" (Harvey 1).

empequeñece²⁵⁰. Los primeros escritos de Feuerbach (su tesis *De ratione una, universali, infinita y Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*) son claramente panteístas. Su panteísmo evolucionó hacia un ateísmo humanista. Arvon define el humanismo de Feuerbach como ambiguo, ateo y religioso a la vez (4). La genialidad de Feuerbach radica en que no niega la existencia de Dios, sino que defiende que Dios existe, pero puramente como sentimiento humano. Como bien apunta Cabada, "lo esencial de su crítica consistirá en ver la religión como un producto que emerge espontáneamente de la mente y del corazón del hombre" (293). La esencia de la religión es la esencia del hombre; ese es su brillante descubrimiento²⁵¹. Fraijó llama a Feuerbach "el mayor crítico de la religión" (*El cristianismo. Una aproximación* 34).

Cortina apunta que no es extraño que, "a pesar de sus buenos servicios, la muerte sociológica de tan manipulado Dios llegara a vivirse como una auténtica liberación" (*Ética sin moral* 17). Tillich afirma que la muerte de

²⁵⁰ "God is the ideal or mirror of man. All those divine and holy attributes which mankind has placed in God as unattainable ideals ... are in reality "human" qualities" (Edie 114). Feuerbach sostiene que el hombre, al verse como un ser que no es ni bueno ni compasivo ni justo, proyecta una versión mejorada de él mismo en Dios: "this very worship of an imaginary "human" ideal has had a debilitating effect on mankind" (114).

²⁵¹ Feuerbach interpreta la religión como proyección y como alienación. El hombre proyecta su esencia en Dios y se enajena al atribuir a Dios sus propias cualidades humanas. Jenófanes ya había observado que los dioses etíopes eran negros y de narices planas, y los dioses tracios, blancos, rubios y de ojos azules, y describió a los dioses como proyecciones humanas. Feuerbach fue el primero que empleó la proyección y la alienación como base de su crítica de la religión. Según Feuerbach, la diferencia entre el hombre y el animal es la conciencia, o, lo que es lo mismo, la religión. Dios no es un objeto exterior al hombre, sino que se halla en el interior del hombre. Como muy bien apunta Cabada, la crítica esencial de Feuerbach "consistirá en ver la religión como un producto que emerge espontáneamente de la mente y del corazón del hombre" (Cabada, en *Filosofía de la religión* 293).

Dios anunciada por Feuerbach, Marx y Nietzsche fue sentida tanto como una pérdida como una liberación (la muerte de Dios en el siglo XIX influyó en la búsqueda de sentido y la desesperación del hombre del siglo XX). En *Les mots et les choses*, Foucault afirma que Feuerbach, Marx, Nietzsche, Hölderlin y Hegel le dieron la espalda a Dios para hacer revivir al hombre, que se encontraba entonces a la sombra de Dios. Así pues, Dios murió en el siglo XIX mucho antes de Auschwitz. No obstante, la muerte de Dios no supuso la muerte de la religión: "Incluso en las épocas en las que Dios fue declarado clínicamente muerto ... el cristianismo no se sintió obligado a cerrar por liquidación. Continuó aleteando con más o menos vigor" (Fraijó, *El futuro del cristianismo* 9).

En *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios?*, Estrada sostiene que el "judaísmo del Holocausto muestra la tensión entre creer y las insuficientes respuestas de la religión" (172). Estrada afirma que "si Dios ha muerto, como propugna Nietzsche, el problema es encontrar alternativas a esa fe" (172). Wiesenthal afirma que, para muchos alemanes, Hitler tomó el lugar de Dios. ¿Cómo podía existir un Dios judío que permitiera que su pueblo acabara en las cámaras de gas? El hecho de que Dios no castigara a los alemanes los horribles crímenes que cometieron contra el pueblo judío solo podía significar que Dios no existía²⁵². Muchos de los judíos atrapados en los guetos y en los campos optaron, para no caer en la desesperación, por creer que Dios no había muerto, sino que estaba ausente (Wiesenthal 50). Las víctimas que sufrían y morían masacradas y gaseadas necesitaban desesperadamente a

²⁵² "Und daß ihre Scheußlichkeiten straflos bleiben, bestärk nur ihren Glauben, Gott sei eine Erfindung, eine verhaßte jüdische Erfindung" (Wiesenthal 58).

su dios, pero Dios, sencillamente, no estaba con ellos; Dios les había dado la espalda. En *L'amor de Dieu et le malheur*, Weil sostiene que, si somos fieles a Dios, cuando nos sintamos desesperados encontraremos "*la perle du silence de Dios*" (107); ese silencio, aunque sea aterrador, es un signo de amor divino.

En *Le diable et le bon Dieu*, Sartre presenta muchas soluciones posibles al problema del mal, y termina por afirmar que Dios ha muerto. Heinrich cree que todo acontece por obra de Dios. Dios lo ordena todo: el nacimiento de un niño y también su muerte. Nasty primero cree que Dios es responsable de todo menos del mal: el mal tiene que ser creado necesariamente por el hombre. Dios llora de pena cuando un inocente muere. Luego Nasty afirma que Dios no tiene piedad de nadie. Goetz se muestra al principio de la obra fiel y a la vez desafiante con Dios, y cree que cuenta con el permiso de Dios para ser malo, y culpa a Dios por las mujeres violadas, los niños empalados y los hombres decapitados. Nasty le dice a Heinrich que Dios está con los pobres, y Heinrich le pregunta a Nasty cómo es posible que Dios esté con los pobres si los pobres siempre pierden. Heinrich sostiene que el hombre obra mal y con el permiso de Dios, y que Dios ha querido que el bien en la Tierra sea imposible. Heinrich le dice a Nasty que si tuviera que escoger entre el perdón de Dios o el perdón de Nasty, escogería el de Nasty. Hilda le grita a Dios que mil años de Paraíso no le harían olvidar el terror que ha visto en vida. No es Dios quien tiene que perdonar a los hombres, sino que son los hombres quienes tienen que perdonar a Dios: "*Implorer ton pardon! Qu'as-tu donc à nous pardonner? C'est à toi d'implorer le nôtre*"

(145). La solución al problema del mal la da Goetz, hacia el final de la obra: "*Dieu est mort*" (223).

A la afirmación de Estrada de que la muerte de Dios "rompe la visión armónica entre ontología, ética y epistemología", puesto que "ya no hay un referente último para la verdad y el bien" (*Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad* 43), Sartre respondería que Dios no es necesario ni para entender al ser ni para actuar moralmente ni para conocer la naturaleza, y que el referente último para la verdad y el bien es la humanidad. Eso sí, con la muerte de Dios, el culpable del mal creado por el hombre solo puede ser el hombre: "la muerte de Dios impide que el hombre recurra a él para culpabilizarle de los fracasos de la historia" (*Razones y sin razones de la creencia religiosa* 104). Con ello Sartre estaría de acuerdo.

Torres Queiruga afirma que la muerte de Dios es una expresión contradictoria y ambigua, puesto que "si de verdad Dios existió alguna vez, es evidente que no ha podido morir; y, si «ha muerto», es que no ha existido jamás" (*El problema de Dios en la modernidad* 265). Gómez Sánchez apunta que "[t]ras el eclipse de Dios acaecido en nuestro mundo, esa fe y esa esperanza no se han desechado simplemente, sino que han tratado de secularizarse" (*Ética y religión. Una relación problemática* 36).

30. El juicio contra Dios

Wiesel publicó en 1979 la obra de teatro *Le procès de Shamgorod tel qu'il se déroula le 25 février 1649*, traducida al inglés el mismo año por su mujer, Marion Wiesel, como *The Trial of God* (desgraciadamente, la edición original en francés está agotada hace años y es imposible de encontrar). La obra cuestiona la bondad de Dios y lleva a Dios a juicio por permitir los pogromos de los cosacos contra la comunidad judía de un pueblito perdido. El juicio es una obra de teatro de Purim (פורים), *Purimschpiel*, llevada a cabo en la taberna de Berish por tres ministriles, Berish (que hace de fiscal), María (que representa al pueblo), Dios (que está ausente y es el acusado) y Sam (que hace de abogado defensor). Berish, el único hombre superviviente de la masacre, decide juzgar a Dios: "*let's stage a trial! Against whom? ... Against the Master of the universe! Against the Supreme Judge*" (55). Berish tiene una hija, Hanna, que fue violada durante horas por los asesinos el día de su boda. Los asesinos obligaron a Berish a presenciar la violación. La mujer y los dos hijos de Berish, el novio, el rabino y todos los invitados de la boda fueron asesinados. ¿Es Dios responsable de tanta atrocidad? Si Dios es responsable, hay que juzgarlo, afirma Berish. ¿Dios odia acaso a los judíos o es indiferente a las masacres? ¿Dios tiene conocimiento de tanta atrocidad o se niega a ver la barbarie? En ambos casos, Dios es culpable, afirma Berish. Al principio de *The Trial of God* nadie quiere actuar de abogado defensor de Dios, y, sin abogado defensor, el juicio no puede llevarse a cabo. Luego aparece Sam, quien defenderá, con argumentos poco convincentes, a Dios. Las víctimas no pueden testificar en el juicio, puesto que están en una fosa

común; pero su ausencia es su testimonio y la prueba más contundente de las acusaciones contra Dios.

El Talmud (תלמוד) llama a la benevolencia de Dios compasión, misericordia. En *The Trial of God*, Berish exclama que Dios no tiene compasión. Lo interesante es que Berish no ha abandonado su fe; sin dejar de ser creyente, denuncia a Dios: "*I lived as a Jew, and it is as a Jew that I shall die –and it is as a Jew that, with my last breath, I shall shout my protest to God!*" (156). Berish sigue creyendo en Dios, pero en un dios que es cruel e indiferente a las matanzas. Este dios es, pues, responsable y culpable. Sam, el abogado defensor de Dios, afirma que Dios no es verdugo, sino víctima, a lo que Berish responde que eso es imposible: la víctima es siempre impotente; ¿es acaso Dios impotente? No. Los asesinos matan, pues, con el permiso de Dios. Dios está de parte de los asesinos. En *Das Unbehagen in der Kultur*, Freud afirma que conciliar la existencia del mal con la bondad y omnipotencia de Dios es difícilísimo y propone pedirle cuentas a Dios tanto por la existencia del diablo como por la existencia del mal. Los alemanes *arios* inventan al *judío* para culparlo de todos los males, sostiene Freud, y los creyentes inventan al diablo para disculpar a Dios²⁵³.

En *The Trial of God*, Berish le pregunta a Mendel cuántas muertes más necesita para culpar a Dios. Berish piensa en los pogromos. Yo pienso en el Holocausto. Berish exclama que después de los pogromos es imposible

²⁵³ "*Der Teufel wäre zur Entschuldigung Gottes die beste Auskunft, er würde dabei dieselbe ökonomisch entlastende Rolle übernehmen wie der Jude in der Welt des arischen Ideals*" (Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* 70–71).

hablar de gracia y de caridad. Hoy, ¿no resulta acaso moralmente obligatorio sostener que después de Auschwitz es imposible hablar de gracia y de caridad?

Una noche en Auschwitz, Wiesel, que entonces tenía quince años, fue testigo de un juicio contra Dios llevado a cabo por tres rabinos. Dios fue declarado culpable del Holocausto. Después del juicio contra Dios, los tres rabinos se pusieron a rezar. Esta es la génesis de *The Trial of God*²⁵⁴.

Frankl sostiene en *...Trotzdem Ja zum Leben sagen* que el hombre que ha vivido la barbarie ya no le tiene miedo a nada, salvo, tal vez, a *su propio* Dios. Muchos hombres siguieron creyendo en Dios después de la barbarie. Otros tuvieron que aprender a creer de nuevo en Dios. Y otros, cuenta Frankl, sentenciaron a Dios a muerte después del Holocausto.

En *Faith After the Holocaust*, Berkovits habla como un espectador sufriente, y confiesa que comprende a los judíos que perdieron la fe después del horror de los campos; es más, sostiene que seguramente Dios les perdona por haber perdido la fe después del Holocausto: "*Many who were there lost their faith. I can understand them. A Hell fiercer than Dante's was their lot. I believe that God himself understands and does not hold their loss of faith against them. Such is my faith in God*" (4). ¿Dios perdona a los supervivientes que abandonaron su fe después de perder a sus seres

²⁵⁴ "Three rabbis –all erudite and pious men– decided one winter evening to indict God for allowing his children to be massacred. I remeber: I was there, I felt like crying. But nobody cried" (Wiesel, *The Trial of God* 2).

queridos en las cámaras de gas? ¿No tendrían ellos que perdonar a Dios por haber consentido el Holocausto?

El mundo está lleno de injusticias. La pobreza, el hambre y la enfermedad se suman a las atrocidades y las guerras. Los niños mueren. Los animales de los mataderos se convierten en hamburguesas asquerosas. Las especies se extinguen. El planeta se pudre. Y Dios calla. Hace apenas 80 años millones de hombres, mujeres y niños morían masacrados y gaseados. El Holocausto es una catástrofe muy reciente: "cuando los nacidos al comienzo de la década de los cuarenta del siglo pasado dábamos nuestros primeros pasos, millones de judíos de todas las edades atravesaban temblorosos y llenos de espanto el dintel de las cámaras de gas", apunta Fraijó (*Filosofía de la religión* 492). Y añade: "No hace, pues, demasiado tiempo que sucedió lo intolerable, lo impensable, la iniquidad absoluta" (492). Sucedió hace apenas tres generaciones, en el corazón de Europa. Y Dios calló. Dios probablemente necesite muchos juicios como el de Wiesel para justificar tanta injusticia y tanta maldad. Sartre no perdería el tiempo en juicios y se concentraría en el hombre y su libertad, una libertad sin Dios ni justicia futura. Frankl reiteraría que Dios forma parte de una dimensión que no podemos entender y que la religión puede darnos fuerzas en momentos difíciles y otorgar esperanza.

V. FRANKL: UNA MORAL POR AMOR AL HOMBRE. SARTRE: UNA MORAL SIN DIOS

"humane humans are and probably always will be a minority" (Frankl, *The Unheard Cry for Meaning* 30).

"l'homme, sans aucun appui et sans aucun secours, est condamné à chaque instant à inventer l'homme" (Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* 40).

31. ¿Acaso si Dios no existe todo está permitido?

¿Quién dijo que si Dios no existe todo está permitido? Dostoyevski no, desde luego. No afirmativamente, en todo caso. La famosa "cita" de Dostoyevski: "Si Dios no existe, todo está permitido" (que aparece en tantísimos lugares) no fue escrita así por Dostoyevski. La cita original es mucho más larga y no afirma nada, sino que pregunta y duda. Se halla en *Los hermanos Karamázov* (Cuarta Parte, Libro 11, Capítulo IV)²⁵⁵. Mitia Karamázov le cuenta a Aliosha que Mitia le ha preguntado a Rakitin: "¿qué será del hombre, después, **sin Dios** y sin vida futura? ¿Así, ahora **todo está permitido**, es posible hacer lo que uno quiera?" (861).

²⁵⁵ *Los hermanos Karamázov* es la última novela de Dostoyevski. Fue publicada en 1880, tres meses antes de la muerte de Dostoyevski. Dostoyevski nombró al héroe de la novela Aliosha, en memoria a su hijo Alexei (muerto de epilepsia a los tres años, en 1878). Dostoyevski dejó escrito que la historia se dividía en dos novelas, y que la segunda novela (que debía situarse trece años después de los acontecimientos de la primera) era la más importante de las dos. Dostoyevski, debido a su muerte y para desgracia de la humanidad, nunca llegó a escribir la segunda novela.

Sartre afirma que todo es posible, pero que no todo está permitido moralmente. El hombre es capaz de hacer el bien y de hacer el mal. Esta absoluta libertad es la que sume al hombre en la más profunda angustia. El hombre es un ser existencial: existe primero y se define después; su vida es el conjunto de sus actos. El hombre es pura libertad y en esta libertad radica la dignidad humana. Todos los seres humanos poseemos dignidad puesto que somos pura libertad: *"Un homme ne peut être plus homme que les autres, parce que la liberté est semblablement infinie en chacun"* ("La liberté cartésienne" 65). El hombre, como ser libre que es, debe inventarse su vida, su destino y sus valores; él, y solamente él (sin Dios ni dioses) es dueño de su vida y de su moral.

Somos, pues, completamente libres: libres de escoger el bien y libres de escoger el mal, pero también somos completamente responsables. El hombre está condenado a ser libre y es responsable de lo que escoge. El hombre es libertad y no puede renunciar a su libertad: La famosa frase de Sartre *"l'homme est condamné à être libre"* (*L'existentialisme est un humanisme* 39) es la base de la moral sartreana. En *Cahiers pour une morale*, Sartre confiesa: *"Ce que signifie: «Nous sommes condamnés à être libres.» On ne l'a jamais bien compris. C'est pourtant la base de ma morale"* (447).

La moral de Sartre es una moral sin Dios: *"il est certain que dès l'origine j'ai eu une morale sans Dieu"* (*Les carnets de la drôle de guerre* 92). Y añade: *"sans péché mais non sans mal"* (92). El hombre es importante para

el hombre, sostiene Sartre en *Cahiers pour une morale*. Ni al mundo ni a Dios le importa el hombre. Para querer al hombre hace falta inventarlo. El hombre es la fuente de todo el mal y todo el bien que existe. Dios no existe; solamente existen los hombres: "*L'homme se veut Dieu ou Nature: oscillations. En général les deux à la fois*" (23).

La única ley que el hombre posee es su propia ley. Cada uno debe construir su propia moral. En *Les mouches*, Orestes exclama que el único camino que él puede seguir es el suyo. Cada hombre determina su moral libremente: el cristiano, con Dios, el ateo, con los hombres. El bien y el mal no son valores absolutos ni valores dictados por Dios. Pero, y esto es un punto importantísimo para no caer en un relativismo mediocre o amoral, Sartre sostiene que, escogiéndonos a nosotros mismos, escogemos a la humanidad entera: escogiendo una acción, le damos un valor universal a nuestra acción. Y, así, moldeándonos a nosotros mismos, moldeamos el mundo: "*Chacun de nos actes met en jeu le sens du monde et la place de l'homme dans l'univers*" ("A propos de l'existentialisme" 656). Y, aunque no lo queramos, con cada acción nuestra construimos una escala de valores universales.

En *Ética y religión. Una relación problemática*, Gómez Sánchez apunta que Kolakowski "ha tratado de revalidar la célebre sentencia de Dostoievski, «si Dios no existe, todo está permitido», y se ha referido para ello a los límites del imperativo categórico" (9–10).

En *Invitación a la ética*, Savater apunta que no todo vale para la voluntad moral: "En la vida –como en cualquier juego o cualquier arte– hay cosas que no vale hacer, mientras que otras jugadas son excepcionalmente valiosas" (63). Ponge escribió en 1943-44: "*L'Homme est à venir. L'homme est l'avenir de l'homme*" (218). Sartre elogia estas palabras y apunta que este futuro no está aún hecho; ni siquiera está decidido. Nos corresponde a cada uno de nosotros moldearlo: "*chacun de nos gestes contribue à le dessiner*" ("A propos de l'existentialisme" 656). El existencialismo es una filosofía humanista de la acción, del esfuerzo, del combate y de la solidaridad. La angustia y la desesperación nos ayudan a actuar, de lo contrario, podríamos esperar a que todo (la guerra, nuestra vida) se resolviese por sí solo. El futuro del hombre solo depende de él mismo: "*il est seul, délaissé sur la terre au milieu de ses responsabilités infinies*" (656). Y esta soledad, esta certidumbre de que nadie puede decidir ni actuar por nosotros nos sume en la desesperación; pero con la desesperación empieza el verdadero optimismo: el optimismo del hombre que no espera nada, del hombre que se alegra de actuar sin excusas por su bien y por el de todos.

Todo es, pues, posible según Sartre, pero, contestando a Mitia Karamázov, no todo está permitido.

Raskolnikov, por su parte, podría haber dicho perfectamente "Dios existe y, sin embargo, todo está permitido". En *Crimen y castigo*, Raskolnikov mata con tres hachazos a la vieja Aliona Ivánovna y también, de un hachazo, a la pobre hermana de la vieja, Lizaveta Ivánovna (Primera parte, Siete).

Raskolnikov había escrito un artículo donde defendía una moral nietzscheana en un mundo que se divide entre seres ordinarios y seres extraordinarios (los hombres ordinarios obedecen la ley; los extraordinarios la transgreden precisamente porque son extraordinarios). Y, a pesar de sus actos, Raskolnikov le confiesa a Porfiri que (aunque no cree en una vida futura) sí cree en Dios (Tercera parte, Cinco). Su dios no le impide matar a la vieja ni a Lizaveta. No obstante, más adelante, Raskolnikov le dice maliciosamente a Sonya que tal vez no exista ningún dios²⁵⁶.

Frankl asevera que la mayoría de la gente escoge actuar indecentemente, y que hay que hacer un gran esfuerzo para poder pertenecer a esa minoría que escoge la solidaridad, la empatía y la bondad. El hombre decente se hace a sí mismo. La moral no depende de Dios, sino de nuestras propias elecciones. No obstante, para muchos hombres creyentes, la estructura moral la da la religión. En *Crimes and Misdemeanors*, de Woody Allen, el rabino Ben le confiesa a Judah que sería insufrible vivir sin Dios ni Ley: *"You see [the world] as harsh and empty of values and pitiless, and I couldn't go on living if I didn't feel with all my heart a moral structure with real meaning and forgiveness, and some kind of a higher power, otherwise there's no basis to know how to live"*. Cuando Judah está pensando en matar a Dolores, se imagina a Ben diciéndole: *"It's a human life. You don't think God sees?"*. *"God is a luxury I can't afford"*, murmura para sí

²⁵⁶ "–Quizá no haya Dios– contestó Raskolnikov, no sin malignidad, riéndola y mirándola" (Dostoyevski, *Crimen y castigo*, Cuarta parte, Cuatro, 410).

mismo Judah. "*But the Law, Judah. Without the Law, it's all darkness*", asevera Ben.

Jaspers sostiene que un valor que es absoluto pierde su fuerza. Los valores dependen de cada situación concreta. Frankl afirma que a veces (y en especial en situaciones extremas, como la guerra) es necesario obrar en sentido opuesto a los diez mandamientos. Kant no estaría de acuerdo. En *Antimanuel de Philosophie*, Onfray critica el amor ciego por la verdad que defiende Kant y sostiene que es más moral mentir para salvar a unos judíos escondidos que decir la verdad y permitir que los judíos escondidos sean deportados y gaseados. Frankl recuerda cómo en los campos de concentración el que conseguía robar un poco de carbón o unas patatas no se sentía inmoral, sino orgulloso. Frankl mintió al falsificar diagnósticos de pacientes con enfermedades mentales para salvarlos de la Aktion T4 porque siempre consideró que su deber moral era salvar vidas. Y salvar vidas siempre es más importante que decir la verdad.

En *The Pursuit of Meaning*, Fabry apunta que, aunque Dios no nos observe, nuestra conciencia sí lo hace. El hombre religioso cree que para ser salvado debe responder a las órdenes de Dios; el ateo afirma que para ser ético debe responder a su propia conciencia. Y la verdad es que poco importa a quién respondemos; lo importante es responder, ya sea a Dios o a nuestra conciencia. Frankl afirma que la conciencia es primariamente irracional e intuitiva. Lo que se revela a la conciencia no es algo que es, sino algo que

puede ser y debe ser: una posibilidad que, en sentido ético, es una necesidad²⁵⁷.

Sartre afirma en *L'existentialisme est un humanisme* que el hombre está totalmente solo. Sin ningún dios que le guíe ni oriente, y sin ayuda alguna, el hombre está condenado a inventar al hombre a cada momento (el hombre es el futuro del hombre). El hombre inventa la moral, pero eso no quiere decir que todo le esté permitido. Cuando Sonja (Diane Keaton) le pregunta a Boris (Woody Allen) en *Love and Death* qué es lo que le impide al hombre asesinar si Dios no existe, Boris le contesta: "*Murder is immoral!*", dando a entender que nuestra conciencia es suficiente para no matar.

Contestando a Mitia Karamázov, Sartre diría: aunque Dios no exista, no todo está permitido. No está permitido discriminar, deportar, masacrar, exterminar ni gasear. Dios no es en absoluto necesario para que exista una moral. La moral debe atañer al hombre y solamente al hombre (no a ningún dios) y debe basarse en los derechos humanos del hombre: la libertad, el respeto y la dignidad. El hombre es siempre una meta, un fin en sí mismo. La dignidad no permite que ningún hombre sea un simple medio. Como bien apunta Savater: "A quienes no creemos nos es muy fácil explicar en qué creemos. Lo que me resulta misterioso es saber en qué creen los que creen y, sinceramente, por más que los he escuchado nunca he entendido a qué se refieren ... los no creyentes creemos en ... el valor de la vida, de la libertad y

²⁵⁷ "Living one's conscience always means living on a highly personalized level, aware of the full concreteness of each situation" (Frankl, *Man's Search for Ultimate Meaning* 42).

de la dignidad" (*Los 10 mandamientos en el siglo XXI* 18–19). La moral, pues, "nada tiene que ver con los castigos, ni con los premios repartidos por una autoridad, sea ésta humana o divina" (27). A la ética y a la moral les basta el hombre. Frankl sostiene que un hombre creyente que actúa solamente para recibir un premio después de la muerte no es un hombre honesto. Actuar moralmente no está sujeto ni a premios ni castigos, presentes o futuros: "*true conscience has nothing to do with the expectation of punishment*" (*The Unheard Cry for Meaning* 56). El bien se hace por amor al hombre y por amor a la humanidad. Somos totalmente libres y totalmente responsables de nuestros actos, sin dioses ni premios ni castigos futuros.

Recuerdo a una profesora de Historia que tuve en el Instituto cuando era joven que nos deleitaba con relatos e historias que nos hacían pensar. Un día nos contó que después de la Revolución francesa los franceses se encontraron arrojados a su propia libertad y a su inevitable responsabilidad, y empezaron a gritar desesperados: "¡Vivan las cadenas!" porque no sabían qué hacer con su libertad. No sé si la historia es cierta, pero en su momento me impactó y no la he olvidado. Una vida sin Dios ni vida futura, como dice Mitia, es un grito a la libertad, y la libertad, como muy bien dicen Kierkegaard, Sartre y Camus, genera una angustia espantosa. La libertad total conlleva una responsabilidad total. Decidir a cada instante es muy difícil. Pero nadie dijo que vivir fuera fácil.

Personalmente, estoy totalmente de acuerdo con la moral sartreana. Contestando a Mitia Karamázov, pienso que el hombre sin Dios ni vida futura

debe respetar al hombre por amor al hombre y a la humanidad. ¿Está todo permitido, sin Dios ni vida futura? No, no está todo permitido. El ser humano es una meta, nunca un medio. Las guerras, los *-ismos* políticos y los fanatismos religiosos utilizan al ser humano como medio para llegar a una meta que consideran más elevada que el ser humano (la dictadura del proletariado, la pureza de la *raza aria* o un dios castigador y justiciero). Pero no hay nada que supere al ser humano, no hay *-ismo* ideológico ni religión ni dios que valga cuando se violan los derechos humanos. Por tanto, no todo está permitido. Lo primordial es la ética, la paz, la empatía, la dignidad y la libertad. El hombre es el niño que sufre, la mujer que sufre y el anciano que sufre. Y es ese hombre quien se merece nuestra empatía, nuestro respeto, nuestra ayuda y nuestra solidaridad. Así pues, siguiendo a Sartre (y a Kant): actuemos como quisiéramos que actuara la humanidad entera. Si los alemanes de los años 30 y 40 hubieran leído detenidamente a Kant y a Sartre, Auschwitz posiblemente no hubiera existido.

32. Inventar la moral

Sartre considera que es muy molesto que Dios no exista, puesto que entonces el hombre debe construir una moral, inventársela: "*Je ne crois qu'une valeur puisse jamais être donnée comme une chose, par conséquent, nous ne pouvons jamais la trouver*" (Radio Genève, 23 de mayo de 1946). La moral que el hombre construye es una moral que parte de la libertad; pero ello no significa que los valores sean arbitrarios y variables. Como bien apunta Gómez Sánchez: "nuestra voluntad puede ser *buena*, pero no *santa*, que es por lo que cumplir el deber que nos disgusta tiene valor moral" ("Amor, ética y justicia" 358); pues bien, para Sartre, por extraño que parezca, el hombre comprometido con el mundo hace que sus valores (*buenos o santos*) sean universales.

Sartre afirma que, aunque Dios existiera, nada cambiaría, puesto que el hombre se encontraría de todas maneras obligado a elegir cada día de su vida. Onfray, en cambio, sostiene que es indispensable que Dios muera, desaparezca o se aleje para que la moral se abra camino: "*Tant que Dieu triomphe la morale est une sous-section de la théologie*" (*La puissance d'exister* 120). En *L'existentialisme est un humanisme*, Sartre sostiene que si Dios existiera estaría tan solo y angustiado como los hombres. En *Les mouches*, Orestes le dice desafiante a Júpiter que su error ha sido crear a los hombres libres, y que es esta libertad la que se ha vuelto en contra de los dioses, puesto que los hombres son libres de creer o no en los dioses²⁵⁸. El

²⁵⁸ "*A peine m'as-tu créé que j'ai cessé de t'appartenir*" (Sartre, *Les mouches* 235).

problema es que no todos los hombres saben que son libres, y muchos viven como esclavos toda su vida, insinúa Sartre en *Les mouches*. La libertad humana se reafirma en la impotencia de Júpiter por controlar al hombre que ha creado (Launay). Orestes le dice a Júpiter que ambos están solos y angustiados: "*Tu est un Dieu et je suis libre: nous sommes pareillement seuls et notre angoisse est pareille*" (237).

Erróneamente se le ha reprochado al existencialismo sartreano ser amoral. Renaut define la ética sartreana como un individualismo y una subjetividad (*Sartre, le dernier philosophe*), pero en el existencialismo sartreano cada uno de nosotros es responsable de sí mismo y, a la vez, de la humanidad entera, puesto que con cada elección que escogemos reivindicamos ciertos valores. Así, vamos creando una imagen del hombre que queremos ser y del hombre que queremos inventar al escoger y al actuar. Escogiendo nuestras propias acciones escogemos cómo queremos que sean todos los seres humanos, e inventamos, así, una moral ideal: "*en me choisissant, je choisis l'homme*" (*L'existentialisme est un humanisme* 33). El hombre existencial debe fabricar su propia moral (una moral basada en el hombre y para el hombre) pero no de una manera egoísta. El hombre comprometido deviene su propio legislador y el legislador de toda la humanidad; su responsabilidad es gigantesca: "*notre responsabilité est beaucoup plus grande que nous ne pourrions le supposer, car elle engage l'humanité entière*" (32).

En *L'existentialisme est un humanisme*, Sartre sostiene que los cristianos le han reprochado al existencialismo un relativismo moral: "*si nous supprimons les commandements de Dieu et les valeurs inscrites dans l'éternité, il ne reste plus que la stricte gratuité*" (22). Es necesario, pues, partir de la subjetividad. Esta afirmación puede malinterpretarse. Pero el existencialismo sartreano es un humanismo; así pues, el hombre comprometido exalta, con cada propia acción, el valor que lleva a cabo. Con cada pequeña acción escogemos lo que nos gustaría que la humanidad escogiera: "*quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes*" (31). Creando al hombre que queremos ser, creamos un hombre moral comprometido con su época y con la humanidad: "*L'homme se choisit en choisissant tous les hommes*" (32).

En *Morts sans sépulture*, Sorbier se siente avergonzado de haber gritado cuando le torturaban, y confiesa que finalmente sabe cómo es realmente. Canoris le dice que el hombre no es más real cuando actúa mal que cuando actúa bien. El hombre no debe juzgarse solamente en las situaciones límite: todas las acciones cuentan y forman parte de lo que el hombre es²⁵⁹. Sorbier acabará suicidándose para no delatar a sus compañeros; su acción es heroica, moral y absurda a la vez.

²⁵⁹ "*Pourquoi serais-tu plus vrai aujourd'hui, quand ils te frappent, qu'hier quand tu refusais de boire pour donner ta part à Lucie*" (Sartre, *Morts sans sépulture* 124).

La libertad es el principio fundamental de la existencia humana. El hombre es libertad. La libertad y la relación del hombre con la *situation* dan al hombre una responsabilidad total. Aranguren sostiene que "el hombre «conduce» su vida y que a su modo de conducirla le llamamos «conducta»" (*Ética* 209). Sartre afirma que, con cada elección que llevamos a cabo, modificamos no solo nuestra vida sino también el mundo. Escogiendo, por ejemplo, la solidaridad, yo afirmo el valor universal de la solidaridad: "*Choisir d'être ceci ou cela, c'est affirmer en même temps la valeur de ce que nous choisissons*" (*L'existentialisme est un humanisme* 32). Comprometerse con el mundo es, pues, una obligación moral para Sartre. Nuestra libertad y nuestra responsabilidad abrazan la humanidad entera y la moldean.

Orestes afirma en *Les mouches* que el hombre no necesita a Dios para que le dé lecciones de justicia. Kant afirmó en la primera edición de *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* que la moral no necesita ni la religión ni ningún otro motivo que la misma ley moral, puesto que se basta a sí misma²⁶⁰. La justicia es un asunto privado entre los hombres y atañe solamente a los hombres. Kierkegaard afirma en *Frygt og Bæven* que todo deber es deber para con Dios; sin embargo, también sostiene que en el deber en sí el hombre no entra en relación con Dios, sino con el prójimo. Freud, al contrario, afirma crudamente en *Das Unbehagen in der Kultur* que la agresividad humana y la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno es un instinto natural, y que no todos los seres humanos merecen ser

²⁶⁰ "Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst ... keinesweges der Religion, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist die sich selbst genug" (Kant, "Vorrede zur ersten Auflage", *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* 5).

amados (el prójimo no debería recibir nuestro amor, sino más bien nuestro odio, porque siempre que pueda no dudará en perjudicarnos y agredirnos).

En *Vérité et existence*, Sartre sostiene que la verdad hay que vivirla. La moral sartreana es una moral de la acción. El hombre se mueve entre dos polos extremos: el egoísmo y el altruismo. "*L'homme se fait homme pour être Dieu*" (*L'être et le néant* 720).

En *Cahiers pour une morale*, Sartre aborda la violencia, la esclavitud, la libertad, la responsabilidad, la historia y la religión; afirma que la violencia es una señal de debilidad, y sostiene que la mediocridad y la alienación son los grandes vicios de la sociedad humana. El dilema de la moral consiste en que no existen respuestas; es por ello que hay que inventarlas: "*Ce qu'il y a de commun entre l'art et la morale, c'est que, dans les deux cas, nous avons création et invention*" (*L'existentialisme est un humanisme* 66). Sádaba asegura: "No hay forma de evitar el sufrimiento que en el mundo se acumula, pero sí es un deber moral reducirlo al máximo" (*La filosofía contada con sencillez* 173).

En *Sartre et l'existentialisme*, Guigot aclara que Sartre reivindica un humanismo que sitúa la exigencia moral en el centro de una búsqueda de la autenticidad. Elkaïm-Sartre apunta que, aunque Sartre anuncie al final de *L'être et le néant* que consagrará una obra a la moral, sus ideas morales ya empiezan a vislumbrarse en *Les carnets de la drôle de guerre* (Présentation. *Cahiers pour une morale* 7).

Sartre concluye *L'existentialisme est un humanisme* subrayando el optimismo del existencialismo. Sin Dios ni guía aparente, el hombre decide sobre sí mismo, construye su propia moral y forma su propia esencia. Sartre apuesta por el hombre y define el existencialismo como un humanismo y un optimismo:

*L'existentialisme n'est pas tellement un athéisme au sens où il s'épuiserait à démontrer que Dieu n'existe pas. Il déclare plutôt: même si Dieu existait, ça ne changerait rien; voilà notre point de vue. Non pas que nous croyions que Dieu existe, mais nous pensons que le problème n'est pas celui de son existence; il faut que l'homme se retrouve lui-même et se persuade que rien ne peut le sauver de lui-même, fût-ce une preuve valable de l'existence de Dieu. En ce sens, l'existentialisme est un optimisme, une doctrine d'action, et c'est seulement par mauvaise foi que, confondant leur propre désespoir avec le nôtre, les chrétiens peuvent nous appeler désespérés (Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* 77–78).*

A pesar de estas bellas palabras de Sartre, el Holocausto (con sus masacres y sus campos de exterminio) nos ha mostrado que la mayoría de la humanidad es incapaz de ser moral, ya sea por fanatismo, idealismo, antisemitismo, pereza, cobardía o indiferencia. Jaspers afirma en *Die Schuldfrage*: "*Jeder Deutsche prüft sich: Was ist meine Schuld*"? (47). Pero, en mi opinión (y en la de Sartre), de poco sirve que el hombre se pregunte

después de discriminar, torturar o matar si es o no culpable; el hombre debe hacer un gran esfuerzo por ser moral y decente *antes* de ser inmoral e indecente. Contestando a Jaspers, si los alemanes de los años 30 y 40 hubieran sido justos, respetuosos, empáticos, solidarios y tolerantes, el Holocausto jamás se hubiera producido. La gran mayoría de los alemanes perdieron la oportunidad de ser morales y decentes *antes* y *después* del Holocausto. Solo en los años 50 empezó a hablarse del Holocausto: "*During the early 1950s, the West German government for the first time since the establishment of the Federal Republic directly confronted the Holocaust*" (Buscher 140). El *Luxemburger Abkommen* (10 de septiembre de 1952) –muy criticado por Israel, con razón– fue una manera de *absolver* a Alemania por sus crímenes contra el pueblo judío. Lo importante aquí es remarcar que solamente el 11% de los alemanes apoyó la compensación económica: "*the Germans were all too often callous, causing further grief for the victims who manages to survive the slaughter*" (Buscher 142). Tanto el *Luxemburger Abkommen* como la indiferencia de la gran mayoría de los alemanes después del Holocausto fue un verdadero escupo sobre las víctimas masacradas y sobre las víctimas supervivientes.

33. "L'enfer, c'est les Autres"

Sartre sostiene que somos pura libertad (*"l'homme est libre, l'homme est liberté"*, *L'existentialisme est un humanisme* 39) y esta libertad absoluta, sin Dios, sin reglas ni leyes aparentes, produce una angustia terrible. Pero no estamos solos en el mundo²⁶¹. Los demás nos observan siempre, y la mirada de los otros nos juzga en todo momento; de ahí la famosa frase de Sartre *"l'enfer, c'est les Autres"* (*Autres* en mayúscula) que pronuncia Garcin en *Huis clos*. El infierno no es un lugar imaginario en llamas, sino la mirada, la crítica, el veredicto de los demás sobre nosotros: sobre las acciones que tomamos y sobre cómo somos como personas: *"Alors, c'est ça l'enfer. Je n'aurais jamais cru... Vous vous rappelez: le soufre, le bûcher, le gril... Ah! quelle plaisanterie. Pas besoin de gril: l'enfer, c'est les Autres"* (*Huis clos* 93).

En una entrevista de Chancel de 1973 (*Radioscope écrivains*), Sartre habla sobre su famosa frase *"l'enfer, c'est les Autres"* y sostiene que los demás, al observarnos continuamente, pueden hacernos la vida infernal: *"les autres peuvent ... apparaître comme l'enfer"*. De alguna manera, *"les autres"* nos condenan; pero también pueden ayudarnos y querernos. Los demás son *"une melange d'amitié et d'enfer"*, sostiene Sartre.

El ser humano se define por sus acciones, claro está, pero también, irremediablemente, por cómo los demás le ven y le juzgan. La mirada y el juicio de los demás, ¿no acartonan acaso un poco nuestra libertad? No.

²⁶¹ *"Sharing a similar conception of being-in-the-world, the existentialist thinkers ... consider the human being to be fundamentally a being-with-others"* (Daigle 167).

Tesis doctoral. Filosofía. UNED. Antonia Tejada Barros

Somos libres, pero los demás nos definen: "*Pour obtenir une vérité quelconque sur moi, il faut que je passe par l'autre*" (*L'existentialisme est un humanisme* 59). Así pues, los demás son indispensables para nuestra existencia. Dios no es indispensable, puesto que no existe. Los demás, sí (existen y son indispensables).

La mirada de los demás da paso a la vergüenza²⁶². Sentimos vergüenza de nosotros mismos al someternos al juicio de los demás: "*je reconnais que je suis comme autrui me voit*" (*L'être et le néant* 276); "*la honte est honte de soi devant autrui*" (277). Los demás nos ven y nos juzgan como un objeto, y el *pour-soi*, libre e indefinido, se transforma para los demás en un *en-soi* macizo y acartonado ("*cet être injustifiable et en-soi que je suis pour autrui*" 276). Y aunque el *pour-soi* sea pura libertad, necesita de la mirada de los demás: "*j'ai besoin d'autrui pour saisir à plein toutes les structures de mon être, le Pour-soi renvoie au Pour-autrui*" (277). Así pues, en el universo sartreano no es Dios quien nos observa ni nos juzga, sino los demás.

Aunque la vergüenza florezca con la mirada de los otros, también existe aunque nadie nos observe. Y este es un punto importante. En *Morts sans sépulture*, Henri confiesa que se siente culpable por haber llevado a cabo una misión que ha causado la muerte de 300 inocentes. Cuando Canoris le dice a Henri que no se preocupe, que sus compañeros no le reprocharán nada, Henri responde que a él no le importa lo que sus compañeros piensen de él, puesto que su propia conciencia le atormenta: "*Je*

²⁶² "*Autrui joue un rôle créateur de honte pour moi*" (Kremer Marietti 42).

me fous des copains. C'est à moi seul que je dois des comptes à présent" (108). Henri no necesita ni a los demás ni a Dios para sentirse culpable.

En *Le Petit Prince*, el rey del primer planeta le ofrece al *petit prince* ser Ministro de Justicia. *Le petit prince* le dice al rey que no hay nadie a quien juzgar, a lo que el rey le contesta que entonces puede juzgarse a sí mismo. Juzgarse a sí mismo, le dice el rey, es mucho más difícil que juzgar a los demás: "*Si tu réussis à bien te juger, c'est que tu est un véritable sage*" (41).

En *Sartre devant Dieu*, Jeanson sostiene que la frase "*l'enfer, c'est les Autres*" es un recordatorio para no olvidar que debemos tomar en consideración la existencia de los demás: "*Notre «être-pour-autrui» fait partie de cette «condition humaine»*" (47). Jeanson sostiene que la posición de Sartre presenta una cierta ambigüedad. Si bien la historia humana es la historia de la relación entre cada uno de nosotros, al hombre libre no debería importarle la mirada de los demás, solamente la de su propia conciencia.

Aragüés sostiene que las relaciones de intersubjetividad en la filosofía sartreana "están teñidas de violencia" (20) y que "la experiencia vital de la terrible violencia de la guerra y de los horrores del nazismo pondrán en cuestión también ese universo de violencia" (20–21).

34. *Synchronisation in Birkenwald*: moral, barbarie y fe

Frankl escribió *Synchronisation in Birkenwald*, su única obra de teatro, unos pocos meses después de *...trotzem Ja zum Leben sagen*, en un día lluvioso de octubre de 1946, en tan solo nueve horas. *Synchronisation in Birkenwald* tiene como subtítulo *Eine metaphysische Conférence* y apareció en 1948 en "Der Brenner" (volumen 17) bajo el pseudónimo de Gabriel Lion. La obra de teatro se sitúa en un campo de concentración alemán llamado Birkenwald (una fusión de Birkenau y Buchenwald). Los personajes de la obra son: Sócrates, Spinoza y Kant, los prisioneros Franz y Karl (que son hermanos), su madre muerta, un ángel negro (*schwarzer Engel*) que se convierte en un SS, los prisioneros Paul, Ernt, Fritz y un Kapo. Karl es el prisionero número 118.103; Paul es el prisionero número 97.126.

Sócrates, Spinoza y Kant (cada uno desde su país y su época –ellos se encuentran en la *paradójica eternidad del momento*) discuten filosóficamente sobre el fin de la moral. Sócrates se queja de que los hombres no creen ni en los demás ni en sí mismos: "*Der Glaube ist fast tot – jeglicher Glaube*" (145). Spinoza afirma para sí: "*Die Urídee ist Gott*" (145). Sócrates asevera que las dos guerras mundiales han destrozado la moral de los hombres, y afirma que lo más importante es la existencia del hombre: "*Wir müssen den Menschen helfen*" (146). Sócrates confiesa que le da pena la humanidad, y propone el arte como herramienta para influir a los hombres. Kant señala que los hombres no le van ni a oír, puesto que no aman ni la filosofía ni la verdad. ¿Cómo persuadir a los hombres? Spinoza sostiene que

el arte solo ofrece mitos y leyendas, a lo que Kant responde que el arte se acerca más a la verdad que la propia realidad.

El tono que usan Sócrates, Spinoza y Kant es un tono un tanto divino. Los tres filósofos se encuentran en una dimensión más allá de la dimensión humana y deciden *insertarse* en la obra *Synchronisation in Birkenwald* para hablarles a los hombres. La única manera de hablarles a los hombres es hablarles como *figuras concretas (konkrete Gestalten)*. Sócrates afirma que el hombre puede ser humano incluso bajo las condiciones más inhumanas: "*Ich will den Leuten ein Bild aus der Hölle vorführen und ihnen beweisen, daß der Mensch auch noch in der Hölle Mensch bleiben kann*" (151–152).

Una vez Sócrates, Spinoza y Kant pasan de la eternidad al tiempo, se abre el telón y aparece un barracón de un campo de concentración. Spinoza pregunta dónde están y Kant le responde: "*Im Konzentrationslager Birkenwald*" (152). Un Kapo seguido de los hermanos Franz y Karl y otros prisioneros entran en el barracón. Fritz recuerda lo infectados que estaban en el KZ anterior (Buchenau –otra fusión de Buchenwald y Birkenau) y Ernst confiesa que tenía la esperanza de que Birkenwald no fuera tan horrible como Buchenau. Alguien le ha robado los cigarrillos a Paul. Franz recuerda al pobre Otto que, por robar un trozo de salchicha, fue gaseado. Sócrates, Spinoza y Kant observan a los prisioneros y se preguntan cómo es posible que el hombre no haya aprendido nada. Sócrates sostiene que los hombres pagan sus errores filosóficos "*mit Blut und Leid und Not und Tod*" (154).

Karl se lamenta de que su hermano Franz no abandonase a sus padres y huyera a América (como pudo hacerlo Frankl) y acabara en un campo de concentración con él. La hermana de ambos murió sacrificándose para salvar a Franz, y el padre murió de pena por la muerte de la hija. Ahora solo les queda su madre, pero no saben ni siquiera si está viva. Karl le dice a Franz que el sacrificio no tiene sentido. Franz le ruega que no hable así y le asegura que la vida tiene sentido si en cada momento estamos preparados para sacrificarnos por algo o por alguien: "*Wer nicht bereit ist, ihn zu opfern, der vegetiert und krepirt; sein Leben ist sinnlos*" (156). Es más, no solo la vida sino también la muerte tiene sentido si encontramos en nuestro sacrificio un sentido.

La madre de Karl y Franz charla con los tres filósofos y les pide (como si ellos fueran dioses) que le permitan estar con sus hijos, mientras les muestra unas cartas y unos paquetes que sus hijos le han enviado. Spinoza se sorprende puesto que es imposible mandar cartas y paquetes desde el KZ; pero Sócrates se percata de que en realidad no son cartas, sino pensamientos y plegarias: "*Das sind Gedanken, welche die beiden Söhne an ihre Mutter gerichtet haben. Und Gebete, die sie für die Mutter gebetet haben. Das nenne ich Gaben, Geschenke*" (158).

Kant se lamenta en el barracón de que la gente no sepa que todo tiene sentido. Muchas veces el sentido está escondido, pero sigue ahí: "*Ach, wüßten doch die Menschen, daß alles seine Bedeutung hat, und daß die Bedeutung mehr ist als das, dem sie zukommt*" (158).

Franz se pregunta si su madre está muerta. Su madre le responde (aunque Franz no la ve) que poco importa si ella está muerta o viva si él sigue pensando en ella. La madre desearía que Franz no dudase.

Aparece un ángel negro (*schwarzer Engel*) que les dice a los filósofos que la madre de Franz y Karl quiere tenerlos con ella. El ángel negro decide ir a ver a los prisioneros disfrazado nada más y nada menos que de SS (nótese aquí la ironía y la crítica de Frankl). El ángel declara que debe torturar a Franz y Karl para ponerles a prueba y para saber cómo son realmente: "*Ich muß sie quälen –bis aufs Blut quälen. Dann wird man sehen, was an ihnen ist*" (161).

El ángel aparece en el barracón en forma de SS (*Unterscharführer*, el grado más bajo de SS) y llama *respetuosamente* a Karl: "*Raus, du Schweinehund*" (161). Franz y Paul temen que el SS castigue a Karl por cambiar su número por el de un prisionero checo que prefería quedarse en Buchenau porque en Buchenau tenía un amigo que le traía un bol de sopa extra cada noche. Karl no quería abandonar a su hermano y llegó a Birkenwald en el mismo transporte que Franz. Franz confiesa que no le tiene miedo a la muerte, y Paul le pregunta si acaso tiene a alguien que le espere después de la guerra. En Kaufering, cuando Frankl sentía que ya no le quedaban fuerzas para seguir, siempre le ayudó creer que su mujer seguía viva y que pronto la vería. En *Synchronisation in Birkenwald*, Franz se

pregunta a cada momento si su madre sigue aún viva: "*Mutter! Wenn ich nur wüßte, ob sie noch lebt*" (163).

El Kant de *Synchronisation in Birkenwald* afirma que somos personajes (*Figuren*). Aquí, en un plano teatral, allí en un plano transcendental. Siempre estamos actuando. Sócrates señala que casi nunca sabemos qué personaje estamos interpretando, y Kant declara que debemos escuchar la voz de nuestra conciencia para interpretar bien a nuestro personaje. La madre se pregunta para quién interpretamos nuestro personaje: "*Aber vor wem spielen wir alle? Es muß doch etwas geben –es muß doch einen geben, der uns zusieht, irgendwo*" (164). Kant le pregunta a la madre, señalando al público, si ve algo. La madre responde que no ve nada, solo un fondo negro, puesto que los focos del escenario le ciegan. Frankl compara aquí claramente al gran espectador que nos observa sin ser visto (el público) con Dios. Kant sostiene que hay que creer: "*Sie müssen es glauben; denn wissen können wir es nicht. Wir kennen ihn alle mitsammen nicht, den großen Zuschauer unserer Lebensspiele. Er sitzt im Dunkel*" (165).

Karl le dice a Franz que su muerte tendrá sentido porque se ha sacrificado por el prisionero checo de Buchenau. Franz solía decirle que el dolor y el sufrimiento también tienen sentido, y ahora Karl puede vivir ese sentido. El SS empieza a apalear a Karl, pero Karl no dice nada y aguanta, triunfante, la tortura. Spinoza y Kant comentan que los humanos leen sus libros pero no los entienden. Sócrates sostiene que nadie puede conocer la filosofía que se encierra en un libro a menos que la viva: "*Niemand versteht*

uns – außer er kommt von selber drauf" (167). El SS sigue pateando con sus botas a Karl, que ya está inconsciente. Kant declara que el *pobre ángel* se horrorizará cuando se dé cuenta de lo que ha hecho. Karl muere.

Karl se reúne con su madre (ambos están muertos) y se abrazan. Franz le pregunta a Dios por qué ha tenido que morir su hermano Karl (que era mejor que él). Como es de esperar, no obtiene respuesta alguna. Franz se culpa de la muerte de un prisionero de Buchenau (al que le había pedido su chaqueta a cambio de una ración de pan) que fue enviado a la cámara de gas después de caer enfermo. Aunque el prisionero fuera a morir de todas maneras, Franz se arrepiente de haberle *robado* la chaqueta: debemos pensar antes de elegir.

Franz afirma que debajo de esos uniformes (nazis) tan odiados sigue batiendo un corazón humano. Nadie nace demonio, ni siquiera los SS. Franz confiesa que tiene preparada una lista misericordiosa para perdonar a los que han cometido atrocidades. Paul le llama loco y traidor: perdonando solo traicionará a las víctimas. Franz sostiene que vengar una injusticia con otra injusticia es injusto: "*Unrecht mit Unrecht? Wenn wir dasselbe tun, was die andern getan haben? Wenn wir die so behandeln, wie sie uns behandelt haben? Das ist keine Gerechtigkeit. Damit wird das Unrecht nur verewigt*" (175). Aquí Frankl se equivoca: el perdón es imposible, puesto que solo las víctimas pueden perdonar. No hay que perdonar; hay que juzgar. Juzgar no es vengarse, sino un intento de justicia, aunque esta sea diminuta. Antes, durante y después del Holocausto, el mundo permaneció callado. La

impunidad de los asesinos y colaboradores fue el escupitajo final para las víctimas del Holocausto: no hubo justicia para los muertos en las fosas ni justicia para los niños gaseados. Salvo unos pocos, todos aquellos millones de alemanes que mataron –miembros de las SA (más de 4 millones en 1934), de las SS (800.000), de la Orpo (400.000) y de la Wehrmacht (18 millones)– y todos aquellos millones de alemanes que fueron piezas indispensables en la máquina infernal del Holocausto (burócratas, profesores, filósofos, clérigos, médicos, abogados, empresarios, banqueros) salieron totalmente impunes. Tras perder la guerra, los asesinos guardaron sus uniformes en sus armarios (o los quemaron) y las amas de casa retiraron los cuadros de Hitler (o los tiraron a la basura). La inmensa mayoría de alemanes olvidó a sus compatriotas judíos y lloró por su Alemania bombardeada. Las víctimas fueron olvidadas de inmediato y nadie pareció ser culpable de la muerte de los millones de inocentes masacrados y gaseados. El Franz de *Synchronisation in Birkenwald* exclama que hay que romper la cadena del odio. Pero una cosa es el odio y la venganza y otra muy diferente es la justicia tras la barbarie.

El Spinoza de *Synchronisation in Birkenwald* se lamenta de que los hombres solo puedan ver tres dimensiones (y no cuatro –Frankl se refiere claramente aquí a la dimensión suprahumana), a lo que Kant responde que es mejor que sea así, ya que ello obliga a que los hombres tengan que escoger continuamente.

Franz recuerda la obra de teatro que escribió y perdió a la llegada de Buchenau (Frankl perdió el manuscrito de *Ärztliche Seelsorge* a la llegada a Auschwitz) y se lamenta, desesperanzado: nada quedará de él después de su muerte. Su hermano Karl y su madre (ambos muertos) le oyen, pero no pueden consolarle. Cada uno tiene que encontrar su propio camino, afirma la madre. Franz exclama que el hombre no es nada; pero luego se alza triunfante y afirma que está preparado para morir porque muriendo se acercará a la verdad. Franz desea morir por Ernst, pero quien muere es Ernst. El SS ladra que tiren el cadáver de Ernst a la fosa. Franz no comprende qué sentido tiene vivir. Sócrates señala que Franz debe acabar su obra de teatro; ese es su sentido. Y su condena es vivir: "*Ich will alles besser machen. Ich bin verurteilt –zum Leben verurteilt*" (185). Franz promete a su madre, a su hermano y a Dios que completará su misión y acabará su obra. Exclama: "*Ich muß glauben!*" (187).

En un artículo de 1978, Fabry recalca que la obra de *Synchronisation in Birkenwald* dio esperanza a mucha gente. Después de una representación, un hombre operado de un tumor cerebral le dijo a Frankl que era la primera vez que sentía esperanza; una pareja que había perdido a su hijo y había renegado de Dios confesó que, después de ver la obra, era capaz de ver su situación en una perspectiva diferente; una mujer abandonada por su marido llamó a Frankl y le aseguró que después de ver la obra de teatro su vida volvía a tener sentido. El impacto de la obra fue claramente positivo. ¿Cómo es posible que una obra que había sido rechazada constantemente por teatros y compañías de arte dramático, calificada de "*too wordy, too*

depressing, too moralistic" ("The Miracle on Squirrel Hill 26) pudiera dar tanta esperanza? ¿Cómo es posible que una obra situada en un campo de concentración alemán, donde el horror y el sufrimiento parecen carecer de sentido, tuviera una reacción tan positiva?

Synchronisation in Birkenwald es una obra que habla del mal, el amor, la muerte, la moral, la libertad, el sentido del sufrimiento de las víctimas y la fe incondicional.

35. La teoría frankleana del amor: una teoría moral

Aunque Frankl hable de una dimensión suprahumana y de un dios inconsciente, su moral se basa en el ser humano y no en Dios. Ser responsable es un concepto ético y no divino. El hombre es un ser libre y responsable: responsable consigo mismo, con los demás, con su dios personal y con la sociedad. La libertad no tiene valor sin responsabilidad, y la existencia se fundamenta en la responsabilidad. Mediante el análisis existencial, el paciente aprende a ser responsable. Frankl afirma que la distancia entre lo que somos y lo que deberíamos ser genera una tensión gigantesca en el ser humano²⁶³, pero esta tensión no es ninguna patología, sino un hecho esencial para nuestra salud mental.

La teoría del amor frankleana es una teoría moral, puesto que valora al ser humano en su individualidad. Cuando se ama verdaderamente a alguien se siente una responsabilidad inmensa por la persona amada; por el contrario, el amor superficial tan solo *posee* al otro: lo usa, lo cambia y lo tira a la basura sin sentirse responsable del daño que hace. El amor superficial es un amor discapacitado. Rendirse al amor es dar y recibir sin perder la propia personalidad, y amar es vivir la experiencia del amor en la individualidad y singularidad de la persona amada; así, el ser humano que ama experimenta un enriquecimiento interior. El amor verdadero entre dos personas es un amor espiritual. El amor no nos hace ciegos, sino que nos

²⁶³ *"mental health is based on a certain degree of tension, the tension between what one has already achieved and what one still ought to accomplish, or the gap between what one is and what one should become* (Frankl, "Logotherapy in a Nutshell" en *Man's Search for Meaning* 104–105).

permite ver de cerca los valores. La persona amada es única y singular, y deviene indispensable e irremplazable. Por ello, la muerte de Tilly (de la que Frankl solo supo después de la liberación) fue un golpe durísimo que le derrumbó. Frankl dedicó su vida profesional como psiquiatra antes de la guerra a salvar a pacientes del suicidio, pero después de saber que su mujer había muerto, pensó en suicidarse (Vesely). En una carta dirigida a Wilhelm y Stepha Börner, del 14 de septiembre de 1945, Frankl confiesa que gracias a su apuesta por la vida pese a cualquier sufrimiento es capaz de seguir adelante:

Und kaum war ich in Wien, berichtete man mir, dass auch meine Frau tot ist. Sie kam von Auschwitz ins berüchtigte KZ Bergen-Belsen. Dort hatten die Frauen »Furchtbares, Unbeschreibliches« zu erleiden (...) So bin ich jetzt ganz allein geblieben (...) Ich bin unsäglich müde, unsäglich traurig, unsäglich einsam (...) aber ich widerspreche mir nicht im Geringsten, ich ziehe von meiner alten Lebensbejahung nichts zurück, wenn ich die Dinge, so wie sie geschildert, erlebe. Im Gegenteil: hätte ich nicht diese felsenfeste positive Lebensauffassung –was wäre in diesen Wochen, ja schon in jeden Monaten des KZ aus mir geworden? Aber ich sehe die Dinge nun in einer weiteren Dimension. Ich sehe zunehmend ein, dass das Leben so unendlich sinnvoll ist, dass auch im Leiden und sogar im Scheitern noch ein Sinn liegen muss" (Frankl, "Was ihr noch leiden solltet, muss ich leiden" 48–49).

El hombre es una totalidad física, psíquica y espiritual. Lo físico, lo psíquico y lo espiritual son las tres capas del ser humano. La capa física es la capa externa, la capa psíquica es la capa intermedia y la capa espiritual es la capa interna. El amor más primitivo corresponde a la capa más externa: la capa física (el amante es cautivado solamente por la apariencia física del amado). El siguiente tipo de amor corresponde a la capa intermedia: la capa psíquica (el amante es cautivado tanto por el físico como por la psique del amado). Estas dos capas superficiales (la física y la psíquica) sirven de medios de expresión para la capa más interior (la espiritual). El amor espiritual es el amor más elevado (para el amor espiritual la persona amada no es jamás un objeto, sino siempre un sujeto: un sujeto único, incomparable, irremplazable, singular y digno). El amor espiritual es el amor verdadero, sostiene Frankl, y es, ante todo, una actitud. Aquí, el amante se siente atraído por la espiritualidad del amado (lo físico y lo psíquico se convierten en tan solo la vestimenta de lo espiritual). El amor espiritual hace que el físico y la psique de la persona amada sean hermosos (un vestido nunca es hermoso por sí mismo, sino que es hermoso porque la persona amada lo lleva). Gracias al amor espiritual (que llega a lo más hondo del ser) vemos a la persona no solo como es, sino como potencialmente puede llegar a ser.

El amante que se queda en los dos primeros tipos de amor se siente atraído por la belleza física que el amado *posee* y por la belleza psíquica que el amado *posee* (su carácter, su temperamento, sus cualidades intelectuales); pero el amante que llega al amor espiritual se siente atraído por la belleza espiritual que el amado *es*. En el amor espiritual el amado no

posee belleza sino que es belleza. Al amante en actitud espiritual ya no le atrae un tipo de físico o de psíquico, sino que le atrae el amado en sí, como persona única e incomparable. Así, el amor verdadero es irremplazable y eterno, y se dirige a la esencia de la otra persona.

En *Viktor & I* (el documental de Alexander Vesely, nieto de Frankl), un hombre argentino que conoció a una superviviente que compartió barracón con Tilly en Bergen-Belsen comenta que la superviviente le había dicho que Tilly hablaba mucho de Viktor y que estaba segura de que su marido sobreviviría: "Tilly decía que en el campo de concentración él iba a sobrevivir porque él tenía hambre de acá –y se tocaba la cabeza– y no tenía hambre de acá –y se tocaba el estómago" (Vesely).

Frankl sostiene que el ideal ético de amor verdadero (espiritual) solamente pueden llevarse a cabo a través de la monogamia (situándose así en las atípicas de Sartre). Las personas capaces de amor verdadero son escasas; aun así, el hombre debe perseverar en cultivar el amor más elevado para vivir el amor en su plenitud y no quedarse estancado en las capas puramente superficiales del amor. La fidelidad, confianza y honestidad son imprescindibles en el verdadero amor, asevera Frankl. Y Frankl vivió lo que teorizó, puesto que se casó con Tilly Grosser el 17 de diciembre de 1941 (Tilly murió de tifus justo después de la liberación, en 1945, a los 24 años) y después de la guerra se casó con Eleonore Schwindt (el 18 de julio de 1947) y compartieron su vida (con un amor espiritual) hasta el día de la muerte de Frankl (2 de septiembre de 1997).

Lo físico y lo psíquico pueden deteriorarse (son transitorios), pero lo espiritual del hombre (que es su esencia) siempre perdura. Frankl afirma que la esencia es independiente y superior a la existencia: así pues, el amor puede ir más allá de la muerte de la persona amada, porque el amor espiritual es más fuerte que la muerte. Por ello, las víctimas que perecieron en el Holocausto siguen siendo amadas por las víctimas supervivientes.

Frankl también supo, solo después de la liberación, que su madre y su hermano también habían muerto en Auschwitz (su madre gaseada nada más llegar y su hermano posiblemente de hambre, tifus o en las cámaras de gas).

36. "Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral"?

Frankl cuestiona la pirámide jerárquica de Maslow (que defiende que solo cuando las necesidades básicas se satisfacen se persiguen valores más elevados). En *The Unheard Cry for Meaning* cuenta que cuando los SS anunciaron que al día siguiente mil prisioneros de Theresienstadt iban a ser deportados a Auschwitz, muchos se apresuraron a entrar a la biblioteca de Theresienstadt y *robaron* varios libros que les acompañarían a las cámaras de gas. Brecht se hubiera sorprendido. En *Die Dreigroschenoper*, Macheath (Mackie Messer) y Jenny sostienen al final del Segundo Acto (*Zweites Dreigroschen-Finale: Denn Wovon lebt der Mensch?*) que la gente hambrienta tiene derecho a ser inmoral. Lo único que mantiene viva a la humanidad es la maldad, la injusticia, la fechoría y el delito, canta Mackie Messer: "*Der Mensch lebt nur von Missetat allein*" (191). La moral solo atañe al hombre que puede comer. Brecht usa en su famosa frase "*Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral*" (Acto II, 191) la palabra "*Fressen*" y no "*Essen*". Para que haya moral tiene que haber antes justicia social. Frankl no está de acuerdo. En los cuatro KZ en los que fue prisionero (Theresienstadt, Auschwitz, Kaufering III y Kaufering IV–Türkheim), Frankl presencié actos hermosos y morales en medio de tanto horror y maldad.

Frankl no niega que el hombre tenga instintos, pero sostiene que estos instintos no definen al hombre: somos seres libres y podemos escoger resignarnos a nuestros instintos o luchar contra ellos. Freud sostiene que diferentes seres humanos en una situación límite de inanición hacen desaparecer sus diferencias para dar paso al instinto insatisfecho del hambre.

Pero en los campos de concentración y exterminio, donde los prisioneros sufrían un hambre espantosa y los tratos más inhumanos, Frankl observó que cada individuo actuaba diferente: algunos se volvían *animales* y otros *santos*: "*Man ultimately decides for himself*" (*The Doctor and the Soul* xxiv–xxv). En el factor espiritual del hombre siempre queda un residuo de libertad para decidir cómo reaccionar frente a una situación, por muy horrible que esta sea, y esta libertad es la que permite al hombre no ser un animal y poder seguir siendo moral a pesar de las atrocidades que está viviendo: "*Es ist am Menschen gelegen gewesen, es ist in seiner Hand gelegen, was das Lager aus ihm macht, es ist am ihm gelegen, ob er im Lager tierischer geworden ist als jedes Tier es je vermoechte, oder er auch unter diesen extreme Bedingungen und Umstaenden noch Menschen geblieben ist*" ("Testimony of Viktor Frankl regarding his experiences in Theresienstadt" 6).

Para Wiesel, al contrario de Frankl, el instinto de supervivencia se encuentra por encima de la moral. En *La nuit*, Wiesel describe su dolor y su vergüenza por no defender a su padre moribundo. Después de Auschwitz y de una larga marcha de la muerte (70 km a pie, en la nieve, rumbo a Gliwice), Wiesel y su padre fueron transferidos a Buchenwald en un tren de mercancía. En Buchenwald, el padre de Wiesel contrajo disentería. Una noche, delirante, le suplicó a Wiesel que le trajera agua. Un SS hizo callar al padre y le golpeó en la cabeza. El joven Wiesel, que se encontraba en la litera de arriba, observó inmóvil y con horror cómo su padre sangraba y seguía murmurando el nombre de su hijo. Wiesel no le contestó. Tampoco le dio la mano. Al día siguiente, en el lugar de su padre yacía otro moribundo. Habían llevado a su

padre al crematorio, tal vez aún vivo. Wiesel jamás se perdonó el no haber ayudado a su padre mientras este le llamaba. El instinto de supervivencia hizo que Wiesel no se moviera mientras su padre era apaleado delante de él. Unos días antes, el responsable del barracón le había dicho a Wiesel que no se olvidara de que estaba en un campo de concentración: "*Ici, il n'y a pas de père qui tienne, pas de frère, pas d'ami. Chacun vit et meurt pour soi, seul*" (Wiesel, *La nuit* 192). La moral no tenía cabida en Buchenwald.

En *Sonderkommando. Dans l'enfer des chambres à gaz*, Venezia recuerda que, en Auschwitz, los prisioneros que no tenían qué comer no podían permitirse ser morales: "*La solidarité n'existait que quand on avait assez pour soi; autrement, pour survivre, il fallait être égoïste*" (137). Gutman, combatiente en el levantamiento del gueto de Varsovia y superviviente de Majdanek, Auschwitz y Mauthausen, sostiene que en un mundo donde la moral había muerto y donde los prisioneros sufrían hambre, angustia y miedo, era fácil caer en la violencia y la insolidaridad. Y aún peor: el antisemitismo generalizado se vivía incluso entre los prisioneros del KZ (con algunas raras excepciones), donde los judíos eran considerados los prisioneros más inferiores²⁶⁴. Levi sostiene que, en Auschwitz III (Monowitz-Buna), la principal preocupación era poder comer: "*Mangiare, procurarci da mangiare, era lo stimolo numero uno, dietro a cui, a molta distanza, seguivano tutti gli altri problemi di sopravvivenza*" (*Il sistema periodico* 131); también descansar un segundo o arreglarse los zapatos: "*non ho quasi mai*

²⁶⁴ "Antisemitic stereotypes brought from the outside tended to become entrenched in the camp, though in some cases non-Jewish prisoners discarded their home-grown prejudices" (Gutman 27).

avuto tempo da dedicare alla morte; avevo ben altro a cui pensare, a trovare un po' di pane, a scansare il lavoro massacrante, a rappezzarmi le scarpe, a rubare una scopa" (I sommersi e i salvati 116). No obstante, la moral no había muerto del todo, pues no osó nunca robarle el alimento a otro prisionero: *"Rubavo tutto, salvo il pane dei miei compagni" (Il sistema periodico 132).*

Sartre reitera que estamos solos en el mundo. Dios no existe. Estamos solos ante nuestra responsabilidad y solos ante nuestra libertad; pero, aunque estemos arrojados a un mundo sin dioses, la moral existe, puesto que la moral la construye el ser humano a través de sus elecciones y de sus acciones. La responsabilidad de escoger en todo momento no deja de ser angustiante, pero así es la libertad. Somos libres de escoger ser inmorales cuando estamos hambrientos o de no dejar de ser morales nunca, aun cuando vivimos una situación horrible e injusta.

En *Le diable et le bon dieu*, Goetz afirma que el bien es el amor. Los hombres no son buenos porque el amor es imposible si hay injusticia, sostiene Goetz. La humanidad no cultivará el amor hasta que la esclavitud y la miseria desaparezcan.

Améry sostiene en *Jenseits von Schuld und Sühne* que los problemas metafísicos resultaban ridículos en Auschwitz. Los prisioneros seleccionados para las cámaras de gas (que ya sabían que morirían gaseados) no hablaban sobre la muerte, sino sobre la sopa que habían comido: en el *Lager*, la

realidad era más fuerte que la muerte. Primero, vivir un día más; luego, lo demás.

En *La nuit*, Wiesel confiesa sentir una rabia y una impotencia inmensas por el horror que está viviendo. Le gustaría matar e incendiar, y lo que le impide hacerlo no es la moral, ni Dios, sino la falta de fuerza y de valentía²⁶⁵. Wiesel recuerda cómo muchos prisioneros de los KZ eran crueles con otros prisioneros. A los enfermos, a los débiles y a los mayores era fácil golpearles y robarles el pan. En los KZ, siguiendo a Brecht, el pan tenía más valor que la moral.

Frankl sostiene que el hombre es un ser finito capaz de ser mejor y capaz de cambiar el mundo para mejor. El hombre puede desafiar cualquier tragedia, elevarse valientemente y actuar moralmente incluso en las situaciones más horribles. En su testimonio sobre su experiencia en Theresienstadt, Frankl sostiene: "*der Mensch lebt nicht von Brot allein, der Mensch braucht auch geistige Nahrung*" (1). Algunos prisioneros de Theresienstadt (entre ellos, Frankl) organizaron charlas sobre filosofía, teología y psicología: "*Ich selbst war einmal eingeladen einen psychologischen Vortrag zu halten und ich erinnere mich es war unter dem Titel: Lebensmut und Lebensmüdigkeit*" (1–2).

El historiador Simon Dubnow (que fue asesinado a tiros por los alemanes en el gueto de Riga a los 81 años, justo el segundo día de la

²⁶⁵ "*Étrangler le docteur et les autres! Incendier le monde! Assassins de mon père! Mais le cri me restait dans la gorge*" (Wiesel, *La nuit* 191).

masacre de Rumbula –estaba demasiado débil para caminar los 10 km que había desde Riga a las fosas donde masacrarían el 30 de noviembre y el 8 de diciembre a 25.000 hombres, mujeres y niños judíos), había escrito una carta (publicada en el famoso diario yidish *Haynt* de Varsovia el 25 de agosto de 1939 –ocho meses después de la *Kristallnacht* y una semana antes del comienzo de la guerra) donde reconocía que cada tragedia llamaba a un crecimiento espiritual; no obstante, el horror que se avecinaba era tan grande que era preciso, primero, cubrir las necesidades básicas: "*Now, in the very midst of the cataclysm, the urgent necessity was saving the bodies, not souls: "First Jews, then Jewishness"*" ("Friher yidn, dernokh yidishkayt")" (Wasserstein 433).

Frankl, como neurólogo y psiquiatra, era muy consciente de que el hombre posee una situación biológica, psicológica y social; sin embargo, el ser humano no está limitado por su condición sino que se determina a sí mismo decidiendo si escoge rendirse a su condición o, por lo contrario, luchar pese a su condición: "*Man does not simple exist but always decides what his existence will be, what he will become in the next moment*" ("Logotherapy in a Nutshell" 131). El hombre es capaz de ser decente y moral a pesar de su condición biológica, psicológica o social; solo tiene que escoger querer serlo.

37. Existencialismo sartreano y marxismo

Hay un punto un tanto anacrónico en la obra sartreana. Este punto (o, mejor dicho, este bache) que parece contradecir una filosofía de la libertad radical es el marxismo. ¿Fue Sartre realmente marxista? Y, si fue marxista, ¿fue ateo porque fue marxista? ¿o fue marxista porque fue ateo? En *Les mots*, Sartre confiesa que perdió su fe a los 12 años; así pues, no fue ateo porque fuera marxista. Sartre fue ateo porque afirmó que Dios no existe y fue marxista porque encontró en el marxismo una voz a favor de los oprimidos, un ataque contra el fascismo, un anticolonialismo y un compromiso político. Marx sostiene en *Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie* que la religión es un producto humano, afirmación con la que Sartre está totalmente de acuerdo²⁶⁶.

Según Winock, a Sartre le faltó convicción política. Cuando Nizan se adhirió al Partido Comunista en los años 30, Sartre pensó en adherirse también, pero no lo hizo. Sartre era, ante todo, individualista, antimilitarista y pacifista. El comunismo y el anarquismo eran la antítesis del fascismo que él tanto detestaba. Nizan abandonó el Partido Comunista en 1939, después del pacto germano-soviético (23 de agosto de 1939), de la invasión de Polonia por parte de Alemania y de la URSS (1 y 17 de septiembre) y justo antes de la partición de Polonia a manos de Alemania y la URSS (6 de octubre de

²⁶⁶ "Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: "Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen" (Marx, *Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie* 12).

Tesis doctoral. Filosofía. UNED. Antonia Tejada Barros

1939)²⁶⁷. Onfray apunta que Nizan esperaba del comunismo una solución a sus problemas existenciales y que, por el contrario, Sartre fue totalmente apolítico antes de la guerra²⁶⁸. El 3 de octubre de 1939 Sartre había confesado: "*Je n'ai jamais voulu faire de politique et n'ai jamais voté*" (Winock 34). Esta actitud cambió radicalmente después de la liberación de París (agosto 1944). Sartre representó después de la guerra al escritor comprometido (*l'écrivain engagé*), título que algunos pensadores han criticado duramente: Winock llama a Sartre "*révolutionnaire sans révolution*" (38) y Onfray demuestra un deprecio desafortunado por Sartre y lo llama oportunista y cínico ("Paul Nizan et «le parti terrestre des hommes» 113, 119). En "Man as the Impossibility of God (Sartre)", Earle define políticamente a Sartre como un revolucionario. En 1970 Sartre confiesa: "*il faut vous souvenir que je n'étais pas fait pour la politique et que, pourtant, la politique m'a si bien changé que, finalement, j'ai été obligé d'en faire*" ("Sartre par Sartre" 134).

En junio de 1941 una cincuentena de profesores y estudiantes trabajaban en "Socialisme et Liberté". Sartre entonces no era marxista, sino proudhoniano: "*Marrot est anarchiste, Merleau-Ponty déjà marxiste, Sartre proudhonien et résolument anticommuniste*" (Cohen-Solal 232). Después de la guerra, el catolicismo y el comunismo (las dos *iglesias* reinantes, como las llama Winock) criticaron sin piedad el existencialismo sartreano.

²⁶⁷ "*Il était du Parti depuis douze ans, quand, en septembre 1939, il fit savoir qu'il le quittait*" (Sartre, "Paul Nizan" 131).

²⁶⁸ "*[Sartre] ne vote pas, ne milite pas, ne soutient aucune cause politique*" (Onfray, "Paul Nizan et «le parti terrestre des hommes» 112).

En *Questions de méthode* (llamado originalmente *Existentialisme et marxisme*), Sartre sostiene que el fundamento de la antropología marxista es la comprensión de la existencia, y que el marxismo es la única antropología que considera al hombre en su totalidad. Sartre defiende que es posible ser marxista y apostar por una libertad radical: "*nous pouvons à la fois nous déclarer en accord profond avec la philosophie marxiste et maintenir provisoirement l'autonomie de l'idéologie existentielle*" (158). En el primer tomo de la *Critique de la raison dialectique*, Sartre afirma que el materialismo histórico tiene la paradoja de ser al mismo tiempo la verdad de la historia y una indeterminación total de la verdad, a la vez que confiesa que no le gusta hablar de existencialismo, puesto que lo propio de una investigación es que nunca acaba, y todo lo acabado etiqueta. En 1972, Sartre sostiene: "*l'immoralité suprême ... est justement l'exploitation de l'homme par l'homme*" ("Les maos en France" 46).

En "A propos de l'existentialisme: Mis au point", Sartre asevera que el hombre vive sumergido en la lucha de clases. Que el existencialismo sostenga que el hombre es libre no significa que defienda que un vagabundo sea libre de ser vagabundo: el vagabundo, el pobre y el hambriento son libres de aceptar su condición con resignación o de rebelarse contra ella (ahí radica su libertad); es más, el hombre pobre que lucha contra la pobreza lucha por sí mismo y también por todos los hombres que son pobres. El existencialismo y el marxismo son, según Sartre, optimistas y solidarios.

Onfray, quien nunca ha disimulado su repulsión por Sartre, sostiene que la *Critique de la raison dialectique* es "un gros ouvrage indigeste" ("Paul Nizan et "«le parti terrestre des hommes»" 109) que justifica el uso de la violencia para realizar de modo artificial una revolución marxista. Sartre cayó en un ultrabolchevismo, afirma despreciativamente Onfray. Onfray también sostiene que la pareja Sartre-Beauvoir decidió adueñarse del poder intelectual en la Francia de posguerra gracias a su apoyo oportunista al PCF.

Sartre fue el intelectual *engagé* y "vivió las ideas, las luchas y las tragedias de nuestra época con la intensidad con que otros viven sus dramas privados" (Paz 119). En 1941, Sartre confesó que la guerra le había enseñado que era necesario ser un intelectual comprometido con la época que le había tocado vivir (Ortega diría: la circunstancia). La moral de Sartre es una moral de la acción: "*nous avons affaire à une moral d'action et d'engagement*" (*L'existentialisme est un humanisme* 56). El Sartre *engagé* sin duda habrá sentido fascinación por la famosa undécima tesis de las *Thesen über Feuerbach* de Marx: "*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt drauf an, sie zu verändern*" (31). "*Tout savoir est pratique*", afirma Sartre en "L'ami du peuple" (456). En *L'ordre libertaire*, Onfray critica duramente la trayectoria política de Sartre y sostiene que Sartre apoyó con argumentos pocos convincentes y contradictorios la violencia y el terror soviético, maoísta, castrista y del FLN, al contrario de Camus, cuya trayectoria política fue siempre honesta, solidaria, pacifista e impecable.

En *Crímen y castigo* (Tercera parte, Cinco), Razumihin, el amigo de Raskolnikov, sostiene que para los socialistas el delito es simplemente una protesta contra la injusticia social. Dios no soluciona el hambre; el socialismo, sí. En 1947–48 Sartre declara: "*La moral aujourd'hui doit être socialiste révolutionnaire*" (*Cahiers pour une morale* 20). Esta afirmación resulta hoy anacrónica, pero puede comprenderse, aunque no necesariamente compartirse, en una Francia de posguerra que sufrió la brutal ocupación alemana: "*En 1943, rue Lauriston, des Français craient d'angoisse et de douleur; la France entière les entendait*" (Sartre, "Une victoire" 73).

La moral no es algo abstracto, asevera Sartre: la moral es la teoría de la acción y se define por la acción; pero una acción que no sea trabajo ni lucha es una acción abstracta y difusa, sostiene Sartre en *Cahiers pour une morale*. El hombre que es mediocre posee una moral mediocre. ¿Quién es el hombre mediocre? El hombre común (*l'homme moyen*), el hombre-masa, el hombre que actúa como actúan todos, sin convicción. El hombre común, el hombre-masa, el hombre mediocre es el hombre totalmente innecesario.

En "A propos de l'existentialisme: Mis au point", Sartre recalca que el existencialismo francés suele declararse ateo (aunque no siempre, como prueba Marcel). La concepción del hombre en el existencialismo y el marxismo son parecidas, afirma (erróneamente) Sartre: "*l'existentialisme ... ne s'éloigne pas beaucoup de la conception de l'homme qu'on trouverait chez Marx*" (655). El existencialismo y el marxismo son filosofías de la acción, en eso sí que se parecen. El marxismo aspira, teóricamente, a la libertad de

todos los hombres (que llegará cuando cesen la explotación y la lucha de clases) después de una larga dictadura del proletariado; en cambio, el existencialismo es la filosofía de la libertad por excelencia y no se somete a ninguna autoridad, a ningún líder ni a ningún –ismo. El marxismo es una filosofía que rompe, en definitiva, con la tradición, y hace posible que el hombre cree su propia historia en plena libertad²⁶⁹.

Sartre fue simpatizante del Partido Comunista, pero nunca fue miembro del Partido. En *Les écrits de Sartre* hay un testimonio de un alumno del Lycée du Havre (1934–1936) que afirma que en los años 30 Sartre tuvo la tentación de adherirse al Partido Comunista, pero nunca lo hizo²⁷⁰. Tal vez Sartre creyó que pertenecer oficialmente a un partido político coartaba su libertad. El compromiso de Sartre no partía de su adhesión a ningún Partido, sino de sus propias acciones y de su libertad: "*L'engagement pour moi c'est l'engagement d'une vie, donc l'action sociale en général*" (Sartre, Radio Genève, 23 de mayo de 1946).

La postura de Sartre, aunque controvertida e incoherente –en plena dictadura estalinista declaró que la libertad de crítica era total en la Unión Soviética y que los anticomunistas eran unos perros, fue una postura comprometida, al menos para él. En *Sartre et l'existentialisme*, Ferry afirma que la mayoría de los intelectuales del siglo XX se movieron en los extremos

²⁶⁹ "*Sartre reads Marx not through Stalinist-Trotskyite eyes but rather as teaching for the first time that we are beholden neither to tradition nor to existing structures of class, property ownership, or consumption, and that we are free to make our own history*" (Earle, "Man as the Impossibility of God (Sartre)" 105).

²⁷⁰ "*Plus d'une fois pendant ces années, Sartre fut vaguement tenté d'adhérer au P.C.* (Contat y Rybalka 26).

y se encerraron en una ética de la convicción (la cual se basa en principios, no en la realidad). Uno de los casos más patéticos fue el de Heidegger (miembro del partido nazi desde 1933 hasta 1945): jamás se disculpó por su adhesión al partido ni habló de las víctimas del Holocausto. En *Brief über den «Humanismus»*, Heidegger sostiene que el término general de humanismo gira en torno a la dignidad y, en ese sentido, tanto el marxismo como el existencialismo como el cristianismo son humanismos.

En *Sartre. Romantic Rationalist*, Murdoch sostiene que el apoyo de Sartre a los regímenes totalitarios comunistas puede entenderse (aunque no justificarse) con una idea que Sartre plasma en sus obras de teatro: en una sociedad opresiva solamente la violencia es honesta. Sartre llegó a afirmar que las colonias francesas e inglesas eran los campos de concentración de la burguesía, y equiparó el sistema represivo soviético al colonialismo occidental. Arendt sostiene en *On Violence* que Sartre intenta construir una amalgama de existencialismo y marxismo, y que, en ocasiones, exalta la violencia como una *contingencia necesaria*. La postura de Sartre fue marxista, socialista, antiburguesa, anticapitalista, antiamericana y antiimperialista.

En 1956 Sartre condenó la invasión soviética de Hungría. En enero de 1957 fue publicado en *Les Temps Modernes* "Le fantôme de Staline", donde Sartre propone una desestalinización del Partido Comunista Francés²⁷¹ a la

²⁷¹ "Pour notre part, voici douze ans que nous discutons avec les communistes. D'abord avec violence, plus tard dans l'amitié (...) Notre programme est clair: à travers cent contradictions, des luttes intestines, des massacres, la déstalinisation est en cours; c'est la seule politique effective qui serve, dans le moment présent, le socialisme, la paix, le rapprochement des

vez que defiende el socialismo como el único movimiento que considera al hombre como un ser que aún debe definirse: "*le mouvement socialiste ... est le mouvement de l'homme en train de faire*" (580). A partir de 1956, Sartre apostó por un socialismo no represivo, inseparable de la libertad, alejándose así del PCF. Münster sostiene que la ruptura con el PCF le devolvió a Sartre su "*indépendance intellectuelle totale*" (58) (aunque no hay que olvidar que en 1960, en *Critique de la raison dialectique*, Sartre sigue describiendo al marxismo como una filosofía de la libertad). En 1970 Sartre confiesa: "*j'ai parfois le sentiment que rien n'était irréversible sinon la dégradation impacable et continue du socialisme soviétique*" ("Le socialisme qui venait du froid" 227). Birchall sostiene que Sartre no dejó de dialogar con los trotskistas, maoístas y antiestalinistas, y afirma que Sartre fue más revolucionario de lo que actualmente se cree. (Boyer 199–202). Según Boyer (y al contrario de Renaut –quien considera a Sartre como un filósofo del pasado), el *engagement* de Sartre le otorga el título de "*philosophe toujours actuel*", que viene a ser filósofo del futuro.

Aron denunció lúcidamente en *L'Opium des intellectuels* la ceguera de los intelectuales revolucionarios, marxistas y estalinistas, "*impitoyables aux défaillances des démocraties, indulgents aux plus grand crimes*" (9) y declaró en una entrevista: "*Sartre était un grand intellectuel, mail il n'avait pas un intérêt profond pour la politique et il n'avait pas beaucoup de goût pour la lecture des livres qui allaient contre sa conviction*" (Aron, *Sur mai* 68). Aron

partis ouvriers: avec nos ressources d'intellectuels, lus par des intellectuels, nous essaierons d'aider à la déstalinisation su Parti français" (Sartre, "Le fantôme de Staline" 696).

sostiene que muchos intelectuales cayeron en la trampa de apoyar un totalitarismo sangriento como el estalinismo simplemente porque se basaba en una doctrina (el marxismo) que parecía ser noble, generosa, solidaria, racionalista y humanitaria (*Sur son conflit avec les intellectuels*). Las diferentes visiones sobre la Unión Soviética (aceptación y excusa por parte de Sartre y crítica y denuncia de los Gulags, el totalitarismo y la falta de libertad por parte de Aron, Camus y Merleau-Ponty) llevaron a Sartre a romper la amistad con Aron, Camus y Merleau-Ponty (Aron, *Sur le débat intellectuel en France*)²⁷². Para Sartre, la violencia y el terror son malos menores necesarios para salvar a los explotados y los colonizados: "*C'est de cette façon que Sartre justifie donc absolument la violence et la terreur*" (Santoni 129). Camus se negó a legitimar el terrorismo y, por consiguiente, nunca apoyó el FLN (*Front de libération nationale*, Argelia) postura que también le hizo distanciarse de Sartre (Lévi-Valensi). Aron confiesa que la ruptura con Sartre fue triste, puesto que perder a un amigo es como perder una parte de uno mismo, y define a Sartre como un anarquista de espíritu revolucionario que detestaba la sociedad burguesa.

Personalmente, considero que existe una gran contradicción entre el existencialismo (la filosofía de la libertad radical) y el marxismo. El marxismo y el comunismo fueron moda en la posguerra, como respuesta a las atrocidades del fascismo y el nazismo, pero, históricamente, el comunismo y el estalinismo han sido verdaderos desastres políticos y humanos que han

²⁷² Sartre dijo a propósito de su amistad con Camus: "*l'amitié, elle aussi, tend à devenir totalitaire*" ("Réponse à Albert Camus" 90) y de su amistad con Merleau-Ponty: "*Que d'amis j'ai perdus qui vivent encore. Ce ne fut la faute de personne: c'était eux, c'était moi; l'événement nous avait faits et rapprochés, il nous a séparés [...] [Merleau-Ponty] ne m'a jamais perdu pourtant, il a fallu qu'il meure pour que je le perde*" ("Merleau-Ponty" 189).

causando millones de víctimas, persecuciones y terror. La postura de Sartre resulta anacrónica. ¿Cómo puede haber defendido el marxismo, el comunismo y el estalinismo el pensador que afirmó "*L'écrivain est, une fois pour toutes, s'il est vraiment écrivain, responsable de la liberté humaine*" (*Conférence donnée à la Sorbonne*). La incapacidad (¿ceguera o *mauvaise fois*?) de Sartre para denunciar las violaciones de los derechos humanos en los países comunistas es un triste error del filósofo de la libertad radical, porque una cosa es Marx el filósofo y otra, muy distinta, es el comunismo tal y como ha sido aplicado históricamente por los totalitarismos. Muguerza dijo: "A mí es ahora, cuando se dice que el marxismo ha muerto, cuando comienza Marx a interesarme de verdad" (Gómez Sánchez, "La ética de nunca acabar. (Entrevista a Javier Muguerza)" 336).

38. ¿Ojo por ojo, justicia o impunidad?

En *Synchronisation in Birkenwald*, Frankl afirma, en boca de Franz, que la venganza por el horror que han sufrido las víctimas solamente traerá más venganza. Electra, sin embargo, afirma en *Les mouches* que la violencia es la única respuesta a la violencia: "*C'est par la violence qu'il faut les guérir, car on ne peut vaincre le mal que par un autre mal*" (171).

"Ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal", dice el TaNaKh (Éxodo 21:24,25). El Franz de *Synchronisation in Birkenwald* confiesa que el TaNaKh no es siempre fácil de entender, y sostiene que no se debe devolver odio por odio ni injusticia por injusticia. Fischer, biógrafo de Gandhi, usó la frase "*An eye for an eye will leave everyone blind*" para definir la filosofía de Gandhi (esta frase ha sido atribuida a Gandhi, aunque no se tiene ninguna prueba directa de que Gandhi la dijera o escribiera). Martin Luther King usó la frase en *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story*²⁷³.

Frankl sostiene que no se debe torturar ni matar por mucho que hayamos sido torturados o tratados sin dignidad. Con ello estoy de acuerdo. No obstante, lo que es inaceptable es no enjuiciar a aquellos que cometieron atrocidades y a aquellos que colaboraron en la barbarie y la hicieron posible.

²⁷³ "*Violence as a way of achieving racial justice is both impractical and immoral. It is impractical because it is a descending spiral ending in destruction for all. The old law of an eye for an eye leaves everybody blind. It is immoral because it seeks to humiliate the opponent rather than win his understanding; it seeks to annihilate rather than to convert. Violence is immoral because it thrives on hatred rather than love*" (208).

Después de la Segunda Guerra Mundial, la gran mayoría de los miembros de las SS, las SA, las SD, los *Einsatzgruppen*, la *Ordnungspolizei* y la Wehrmacht no fueron juzgados. Y algunos de los que fueron juzgados recibieron penas ridículas²⁷⁴. Los juicios de Nuremberg, aunque importantes, fueron un verdadero chiste. ¿Cómo es posible juzgar a tan solo 24 *monstruos* después del exterminio de millones de inocentes? Luego, de los 7.000 SS que operaron en Auschwitz, solamente fueron llevados a juicio unos 800, y muchos de ellos cumplieron penas absurdas o fueron absueltos. Algunos pocos médicos del Programa Eutanasia fueron juzgados, pero la inmensa mayoría permaneció impune. Muchos médicos responsables del asesinato de miles de bebés, niños y adultos siguieron incluso ejerciendo como médicos después de la guerra. Gradowski narra la estremecedora historia de una madre con su hija de nueve años a punto de ser gaseadas que, valientemente, les gritó a los SS: "*«Assassins, bandits, criminels éhontés! (...) un jour viendra, un jour de vengeance (...) Nos frères du monde entier n'auront de repos qu'ils n'aient vengé notre sang innocent!»*" (158–159). Pero,

²⁷⁴ En los Juicios de Dachau (*The Dachau Trials*), el Juicio del Alto Comando (*The High Command Trial*) y el Juicio de los *Einsatzgruppen* (*The Einsatzgruppen Trial*) fueron juzgados algunos pocos asesinos por crímenes contra la humanidad. Algunos casos escandalosos fueron las penas imputadas a Georg von Kuchler, Hermann Hoth, Georg-Hans Reinhardt, Karl-Adolf Hollidt, Hermann Reinecke, Walter Warlimon y Otto Wöhler, acusados en el Juicio del Alto Comando, 1948, de crímenes de guerra y de crímenes contra la humanidad por participar en órdenes de asesinato, tortura, deportación y captura de civiles en territorios ocupados. Las penas fueron de 20 de años de prisión para von Kuchler (en 1951 la pena se redujo a 12 años de prisión, y en 1953 von Kuchler fue absuelto), 15 años para Hoth (absuelto en 1954), 15 años para Reinhardt (absuelto en 1952), 5 años para Hollidt (absuelto al cabo de 1 año), prisión de por vida para Reinecke (absuelto en 1954), prisión de por vida para Warlimon (reducida a 18 años de prisión en 1951 y absuelto en 1954) y pena de 8 años de prisión para Wöhler (absuelto en 1951). En el Juicio de los *Einsatzgruppen* (1948) 24 miembros de los *Einsatzgruppen* fueron juzgados: 4 fueron sentenciados a muerte y ahorcados, 9 fueron sentenciados a muerte pero finalmente cumplieron condenas de tan solo 6, 8 y 10 años, uno fue sentenciado a prisión de por vida pero solo cumplió una condena de 10 años, tres fueron sentenciados a 10 años (dos cumplieron condenas de solo 4 y 6 años, y el otro fue absuelto), dos fueron sentenciados a 10 años (uno cumplió 8 años y el otro fue absuelto), dos fueron absueltos tras el juicio y uno se suicidó.

desgraciadamente, se equivocó, y entró en la cámara de gas con su hijita y cientos o miles de otras mujeres y niñas, y nadie vengó sus muertes.

En *With God on Our Side*, Bob Dylan canta (y denuncia):

When the Second World War

Came to an end

We forgave the Germans

And we were friends

Though they murdered six million

In the ovens they fried

The Germans now too

Have God on their side

(Dylan 85).

Por cierto, las hebillas de los cinturones de los soldados de la Wehrmacht tenían grabado el antiguo lema prusiano "*Gott mit uns*". Irónico.

Lamentablemente, la Historia nos muestra que, a mayor el crimen, menor el castigo. La justicia, como es sabido, apenas se hace oír tras la barbarie. Los millones de alemanes y austríacos miembros oficialmente del partido nazi (menos de 60 en 1920 y 8.500.000 en 1945) y los millones de simpatizantes que colaboraron (el 90% de la población alemana en los años 40, siguiendo a Bauer) tampoco fueron enjuiciados. Van Pelt apunta que ya en 1937 el régimen nazi gozaba de gran aprobación por parte de los alemanes (*A Site in Search of a Mission*). Después de la Segunda Guerra

Mundial, los alemanes que habían excluido, discriminado, maltratado, masacrado o gaseado a millones de judíos retomaron sus vidas como si nada, por lo general no hablaron con sus hijos y nietos de su pasado nazi, y murieron en Alemania, Austria o Sudamérica con la conciencia tranquila. Esta impunidad de los millones de verdugos y colaboradores, ¿no es acaso un insulto tanto a la dignidad de las víctimas masacradas y gaseadas como a la dignidad de las víctimas supervivientes?

En *Das Prinzip Hoffnung*, Bloch se lamenta de que el mundo esté lleno de maldad y de criminales triunfantes²⁷⁵. Wiesel escribe en la primera versión de *La nuit*, escrita en yidish y titulada *Un di Velt Hot geshvign* (*Y el mundo permaneció callado*) que, diez años después de Buchenwald, el mundo ha olvidado la barbarie. Alemania vuelve a ser poderosa y tiene un buen ejército. Verdugos como Koch siguen vivos y muchísimos criminales de guerra se pasean tranquilamente por las ciudades alemanas²⁷⁶. El olvido es peligroso e insultante. Olvidar a las víctimas es volver a matarlas. Es verdad que el juicio contra los culpables no resucitará a los muertos, pero la impunidad de los culpables ¿no es acaso escupir sobre el sufrimiento de las víctimas? Torres Queiruga sostiene que "de ningún modo resulta lícito hablar del infierno como *castigo por parte de Dios* y, mucho menos aún, como *venganza*" ("Infierno"

²⁷⁵ "Die Welt ist voll geschlachteter Güte und voll reüssierender Verbrecher, mit langem, friedlichem Lebensabend" (Bloch 1300).

²⁷⁶ "Et maintenant, dix ans après Buchenwald, je me rends compte que le monde oublie. L'Allemagne est un État souverain. L'armée allemande est ressuscitée. Ilse Koch, la femme sadique de Buchenwald a des enfants et elle est heureuse. Des criminels de guerre se promènent dans les rues de Hambourg et Munich" (Wiesel, *La nuit*, Prefacio de 2007, 17). Ilse Koch, llamada "la bruja de Buchenwald", fue sentenciada a cadena perpetua en 1947; en 1948 su pena fue reducida a 4 años, pero fue arrestada de nuevo en 1949 y finalmente condenada a cadena perpetua en 1951. Se suicidó en prisión en 1967.

71). Así como los verdugos no fueron castigados en vida por la justicia, lo más probable es que tampoco hayan sido castigados tras su muerte por Dios.

En *Zur Person*, Arendt confiesa que existe una "*kuriose Missverständnisses*": los judíos alemanes ya se habían dado cuenta de que el nazismo era antisemita, mucho antes de 1933. Hitler en el poder no era un problema personal, sino puramente político. Pero después de 1933 este problema político devino personal, puesto que la mayoría de los intelectuales se adhirió al partido nazi, y la inmensa mayoría de alemanes optó por la colaboración, la pasividad o el conformismo. La *Gleichschaltung* era una cosa; el fanatismo, el conformismo y la pasividad, otras. A Arendt no le dolió lo que sus *enemigos* hicieron, sino lo que sus *amigos* hicieron. En *Dialektik der Aufklärung*, Horkheimer y Adorno denuncian la estupidez de la inteligencia: "el apogeo de la racionalidad instrumental es visto ... como el *eclipse de la razón* en un mundo ... administrado por una razón ... que ha terminado por convertir el proyecto iluminista en un mundo ensombrecido, el programa de la razón en un nuevo rostro de la barbarie (Gómez Sánchez, *Ética y religión. Una relación problemática* 37). Muchos eruditos sostuvieron antes del 33 que la llegada del nazismo al poder era imposible²⁷⁷. Y Arendt afirma en *Zur Person* que el nazismo fue exaltado y explotado principalmente por los intelectuales. El odio, la industria de la muerte, la indiferencia y el silencio hicieron posible el Holocausto²⁷⁸.

²⁷⁷ "Zu den Lehren der Hitlerzeit gehört die von der Dummheit des Gescheitseins" (Horkheimer y Adorno 218).

²⁷⁸ "The genocide of European Jewry succeeded not only because of the state-sanctioned cultured of hate and industry of death, but because of crimes of indifference and conspiracies of silence" (Cotler 279).

¿Los verdugos y colaboradores del Holocausto que salieron impunes llevaron su castigo en su conciencia? ¿Les atormentaron las humillaciones, torturas y masacres que perpetraron, los llantos de los bebés, los gritos de los niños, el recuerdo de los hombres y mujeres bañados en sangre, la sumisión de las víctimas cavando sus fosas antes de ser ejecutadas, las fosas comunes rebosando de cadáveres, los niños, las madres y los ancianos caminando hacia las cámaras de gas, la horripilante violencia que practicaron en los KZ? Posiblemente, para el monstruo que ha sido capaz de cometer tales crímenes (un monstruo que es, cabe recordar, un hombre común), el arrepentimiento no tiene cabida. Arendt apunta: "*the personal or moral issue, as distinct from legal accountability, hardly arises with those who were convinced adherents of the regime: that they could not feel guilty but only defeated was almost a matter of course, unless they changed their minds and repented*" (*Responsibility and Judgement* 35). Pero apenas hubo verdugos que se arrepintieron de las monstruosidades que llevaron a cabo; no públicamente, en todo caso. Es significativo que la gran mayoría de las memorias que narran los horrores del Holocausto hayan sido escritas por las víctimas y no por los verdugos. Sartre nos muestra en *Les mouches* a un Egisto incapaz de llorar por el asesinato que ha cometido: "*Ah! je donnerais mon royaume pour verser une larme*" (112). Júpiter le dice a Egisto que los jóvenes son capaces de matar y huir con las manos ensangrentadas y la conciencia tranquila.

Cabe recordar que en las elecciones totalmente democráticas tanto del 31 de julio de 1932 como del 6 de noviembre de 1932 el partido nazi obtuvo

la mayoría de los votos (230 escaños en julio de 1932 y 196 escaños en noviembre de 1932). Y ya en 1933, en las elecciones del 5 de marzo, el partido nazi obtuvo el 43,91% de los votos (288 escaños) (17.277.180 alemanes votaron al partido nazi), y en las del 12 de noviembre (esta vez sin otros partidos o con partidos-marioneta llamados *Gäste*), el partido nazi obtuvo el 92,11% de los votos (los 661 escaños del Reichstag): 39.655.224 alemanes votaron a favor del partido nazi y 3.398.249 votaron en contra/blanco. Además, un detalle importantísimo que no hay que olvidar es que la *dictadura* alemana fue una *dictadura* muy peculiar: Hitler fue proclamado canciller (el 30 de enero de 1933) pacíficamente por Hindenburg²⁷⁹, y, después de noviembre de 1933, aplaudido y apoyado por la inmensa mayoría de los alemanes.

Beate Klarsfeld, hija de un soldado alemán de la Wehrmacht, recuerda cómo después de la guerra los alemanes se quejaban por haber perdido la guerra y nadie, absolutamente nadie, hablaba de las atrocidades cometidas ni se lamentaba por las víctimas gaseadas. Sus padres, según ella, no eran nazis, pero habían votado a Hitler y, sin embargo, no se sentían en absoluto responsables por las monstruosidades que Alemania había llevado a cabo²⁸⁰. Los alemanes, sostiene Améry en *Jenseits von Schuld und Sühne*, pasaron de ser verdugos a *víctimas*; justo después de la guerra se habló de la culpa colectiva del pueblo alemán, pero esa idea fue diluyéndose con el tiempo y

²⁷⁹ "The Nazi dictatorship was not established by a revolutionary seizure of power. Hitler was appointed Chancellor by the President in the usual way" (Kirk).

²⁸⁰ "On évitait de parler de Hitler (...) Quand ma mère et ses voisins discutaient, ils en venaient toujours à pleurnicher sur l'injustice de leur sort et à évoquer le souvenir des chers objets disparus dans la tourmente. Jamais un mot de pitié ou de compréhension à l'égard des autres peuples" (Klarsfeld 14).

las voces de las pocas víctimas judías que se atrevieron a hablar empezaron a molestar a los alemanes, y los verdugos salieron impunes: "*Die Generation der Vernichter, der Gaskammernkonstrukteure, der jederzeit zu jeder Unterschrift bereiten, ihrem Führer verpflichteten Feldherrn wird in Würden alt*" (134).

¿Se puede hablar de una culpabilidad colectiva? Arendt apunta: "*Where all are guilty, no one is*" (*Responsibility and Judgement* 28). Solo son culpables aquellos que mataron, aquellos que colaboraron, aquellos que obedecieron y aquellos que callaron: "*Nur die Schuldigen sind schuld*", sostiene Wiesel (Schuster y Boschki 79). Siguiendo a Frankl y Sartre, el hombre es totalmente libre; incluso en un sistema totalitario. La culpa colectiva parece una postura anti-existencialista; sin embargo, si sumamos todas las culpas individuales (tal y como sostiene Améry, quien vivió en carne propia el horror del Holocausto, afrancesó su nombre como protesta a todo lo alemán, honoró su resentimiento y, tristemente, se suicidó), la suma total es una aplastante mayoría: fueron culpables aquellos que mataron y fueron culpables aquellos que colaboraron, obedecieron y callaron: "*The Holocaust was made possible not only because of the "bureaucratization of genocide" ..., but because of the trahison des clerics –the complicity of the elites: physicians, church leaders, judges, lawyers, engineers, architects, educators*" (Cotler 281). Améry confiesa que no puede conocer con exactitud cuántos alemanes conocían los horrores, cuántos los aplaudieron y cuántos los perpetraron, pero, como doble víctima ("*als Jude und Angehöriger der belgischen Résistance*" 21), asegura que los alemanes que no colaboraron

fueron la inmensa minoría, y que los crímenes fueron actos colectivos. Améry apunta, con razón, que un alemán nacido después de la Segunda Guerra Mundial no puede sentirse orgulloso de su legado alemán sin asumir también el horror del Holocausto: no se puede estar orgulloso de pertenecer al país de Beethoven y Schopenhauer y hacer creer al mundo que el Holocausto fue producido por los *nazis* y no por los *alemanes*. Los nazis no fueron unos seres extraños y monstruosos que lograron exterminar, sin la ayuda de nadie, a millones de hombres, mujeres y niños; fueron alemanes. Améry sostiene que no sería justo culpar a las generaciones jóvenes alemanas de la culpa colectiva (mejor dicho: de la suma de las culpas individuales) de sus padres y abuelos (y bisabuelos, en el 2022), pero asevera que el alemán no puede sepultar 12 años de su historia, y que tanto Goethe como Hitler pertenecen al legado alemán. Arendt apunta que, después de la guerra, algunos alemanes (que no habían cometido ningún crimen) se sentían culpables del Holocausto simplemente por ser alemanes, mientras que ningún criminal mostró signos de arrepentimiento²⁸¹. La única manera de superar el horrible pasado alemán es, sostiene Arendt, que la misma Alemania juzgue a todos los culpables (cosa que jamás ocurrió): *"If that does not happen, the past will remain unmastered despite all the task –or we shall have to wait until we are all dead"* ("The Eichmann Case and the Germans" 489).

En "The Case for a Tragic Optimism", Frankl escribe en contra de la culpabilidad colectiva: *"As for the concept of collective guilt, I personally think*

²⁸¹ *"The result of this spontaneous admission of collective guilt was of course a very effective, though unintended whitewash of those who had done something"* (Arendt, *Responsibility and Judgement* 28).

that it is totally unjustified to hold one person responsible for the behavior of another person or a collective of persons" (149). No obstante, yo no comparto la postura de Frankl. Siguiendo a Améry, pienso firmemente que el Holocausto fue un producto *made in Germany*, posible gracias a la colaboración de la inmensa mayoría de alemanes. Apenas hubo castigo para los verdugos y los colaboradores después de la guerra y ello fue un escupitajo a las víctimas. No hay que olvidar que los culpables fueron seres que escogieron discriminar, colaborar, delatar, torturar y matar; seres de carne hueso totalmente libres. El antisemitismo fue una fuerza gigantesca, no un producto basado en el miedo del totalitarismo. No obstante, Arendt sostiene, no sin una pizca de razón, que no existen países culpables y países inocentes, sino gente culpable y gente inocente: "*There is no such thing as collective guilt or collective innocence; guilt and innocence make sense only if applied to individual*" (*Responsibility and Judgement* 29). El problema de la tesis contra la culpa colectiva radica en que parece absolver a todos los alemanes de los años 30 y 40, culpables y no culpables, y esto es altamente problemático en el caso del Holocausto, puesto que el 90% de los alemanes comunes apoyaron el nazismo, colaboraron, se beneficiaron, discriminaron, mataron y callaron ("*the Holocaust was German in inspiration*", Levy 24). Y si nadie es culpable, ¿quién mató a los judíos? como se pregunta Heyen en su Poema "Riddle":

*From Belsen a crate of gold teeth,
from Dachau a mountain of shoes,
from Auschwitz a skin lampshade,*

Who killed the Jews?

Not I, cries the typist,

Not I, cries the engineer,

Not I, cries Adolf Eichmann,

Not I, cries Albert Speer.

(...)

David Nova swallowed gas,

Hyman Abrahms was beaten and starved.

Some men signed their papers,

and some stood guard.

(...)

Some smelled the smoke,

some just heard the news.

Were they Germans? Were they Nazis?

Were they human? Who killed the Jews?

(Heyen 174–175).

¿Los verdugos se merecen el perdón? No, no se lo merecen. Levi escribe en un Apéndice de 1976 de *Se questo è un uomo* que él no ha perdonado a ninguno de los culpables del Holocausto ni está dispuesto a hacerlo, a menos que estos se arrepientan de las atrocidades cometidas y demuestren su arrepentimiento no solo con palabras sino con actos²⁸². Pero ¿qué hay de las

²⁸² "No, non ho perdonato nessuno dei colpevoli, né sono disposto ora o in avvenire a perdonarne alcuno, a meno che non abbia dimostrato (coi fatti: non con le parole, e non troppo tardi) di essere diventato consapevole delle colpe e degli errori del fascismo nostrano e straniero, e deciso a condannarli, a sradicali dalla sua coscienza e da quella degli altri" (Levi, *Se questo è un uomo* 174).

víctimas que no pueden perdonar porque murieron en los guetos, fueron masacradas o gaseadas?

Si algo nos ha enseñado el fracaso del Derecho Penal Internacional es que se puede perfectamente ser una pieza indispensable en la maquinaria del genocidio y no ser jamás juzgado: *"If the twentieth century was the age of atrocity, it was also the age of impunity. Few of the perpetrators of state-sanctioned mass killings were brought to justice"* (Cotler 280). Después del Holocausto la justicia mostró al mundo que *casi nadie* había sido culpable de la gran maquinaria que llevó a las cámaras de gas a millones de inocentes. Tan solo unos pocos *monstruos* fueron colgados y con ello se hizo creer al mundo que se había hecho justicia. Pero el Holocausto no fue el producto de unos pocos monstruos; fue el producto de millones de hombres comunes y completamente *normales*: *"The trouble with Eichmann was precisely that so many were like him, and that the many were neither perverted nor sadistic, that they were, and still are, terribly and terrifyingly normal"* (Arendt, *Eichmann in Jerusalem* 276). Wiesenthal recuerda en *Die Sonnenblume* cómo los habitantes no judíos de Lviv se habían acostumbrado tanto a ver a judíos siendo torturados y asesinados que ya ni se inmutaban. Nadie protestaba por el horror. La indiferencia y el silencio reinaban mientras hombres, mujeres y niños eran humillados, deportados y masacrados²⁸³.

²⁸³ *"Die Menschen in Lemberg hatten sich völlig an den Anblick mißhandelter Juden gewöhnt. Sie sahen uns an, wie man sonst vielleicht einer Herde Rinde zusieht, die zur Weide –oder zum Schlachthof– getrieben wird. In solchen Augenblicken überkam mich manchmal das Gefühl, die ganze Welt habe sich gegen uns verschworen und akzeptiere ohne Widerspruch, ja, sogar ohne Anteilnahme unser Schicksal"* (Wiesenthal 18).

La actitud de Sartre es una actitud comprometida con el hombre y la época. El *engagement* es el actuar consciente y responsablemente para denunciar y cambiar el momento histórico que nos ha tocado vivir. El hombre es libre de elegir matar en una guerra y libre, también, de no seguir órdenes y morir fusilado. Las excusas son siempre *mauvaise foi*, incluso en medio del horror de la guerra. El antisemitismo en Polonia, Ucrania y Francia en los años 40 (y antes) es un hecho conocido. En la Segunda Guerra Mundial, muchos polacos, franceses y ucranianos colaboraron con los alemanes, pero, curiosamente, el país que tiene más individuos condecorados (Justo entre las Naciones –*Righteous among the Nations*– una condecoración que da Yad Vashem a los héroes no judíos que arriesgaron sus vidas para ayudar o salvar a judíos en el Holocausto) es Polonia (7.177), seguido de los Países Bajos (5.910), luego Francia (4.150) y luego Ucrania (2.673) ("Names of Righteous by Country", Yad Vashem). Dinamarca, el único país que se negó a discriminar a los judíos y que salvó a la inmensa mayoría de sus compatriotas judíos tiene tan solo 22 condecorados, puesto que los miembros de la Resistencia danesa decidieron obtener una condecoración colectiva. Yad Vashem plantó un árbol en su honor. Así pues, hubo gente héroe y gente cobarde, como sostiene Sartre. Y, de entre los héroes, hubo algunos que, desafiando órdenes y arriesgando sus vidas, lograron salvar a miles de hombres, mujeres y niños judíos, como el español Ángel Sanz Briz (llamado el "ángel de Budapest") y el italiano Giorgio Perlasca, quienes consiguieron salvar a unos 5.000 judíos húngaros otorgándoles pasaportes españoles (so pretexto de ser de familia de origen sefardí), o el sueco Raoul Wallenberg, que consiguió, con la ayuda de muchos otros héroes, salvar a unos 100.000

judíos húngaros, o el japonés Chiune Sugihara, que consiguió salvar a 4.500–6.000 judíos de la Lituania ocupada, y el alemán Oskar Schindler (sin duda el más conocido, puesto que es el único de estos héroes al que Spielberg le dedicó una película), que consiguió salvar a más de 1.000 hombres, mujeres y niños judíos del gueto de Cracovia.

Wiesenthal apunta que, antes de la guerra, en el 37, solo el 20% de los estudiantes era antisemita radical; pero esa minoría reinaba gracias a la cobardía y pereza de la mayoría. Y restar impasible, mirar hacia otro lado y callar cobardemente mientras se presencia una injusticia es también una manera de colaborar. Cierra los ojos y no serás castigado; colabora en la barbarie y no serás castigado; tortura y no serás castigado; viola y no serás castigado; descuartiza y no serás castigado; masacra y no serás castigado; gasea y no serás castigado. Frente a este panorama de justicia nula, no es de extrañar que la religión florezca y se propague como promesa y esperanza de una justicia última.

Y hoy, ¿quién recuerda a las víctimas del Holocausto? A las víctimas no las recuerda ni Dios. Por las calles de una veintena de países europeos pueden verse, de vez en cuando, unas plaquitas doradas llamadas *stolpersteine* que recuerdan, tímidamente, las deportaciones y masacres de judíos (y algunos no judíos) de 1933 a 1945. Las *stolpersteine* se hallan en el suelo, cerca de la última vivienda de los deportados²⁸⁴. En el 2019 se habían

²⁸⁴ En las *stolpersteine* se lee el nombre y apellido de la víctima, la fecha de nacimiento, la fecha de deportación y la fecha de muerte (si se conoce). Al lado de las fechas de deportación y muerte se lee el nombre del gueto o campo de concentración o exterminio:

esculpido y colocado c.75.000 *stolpersteine* en 1.000 pueblos y ciudades europeos. Las *stolpersteine* conmemoran todas las víctimas de la barbarie nazi, no solo las judías. 75.000 *stolpersteine* por 11 millones de víctimas (6 millones de víctimas judías y 5 millones de víctimas no judías) es realmente un chiste; pero un chiste macabro. La gran mayoría de las víctimas no tiene *stolperstein*. Las *stolpersteine* cuestan 120€ y los gobiernos de Alemania y Austria no las pagan.



Fig. 46. *Stolpersteine* © Antonia Tejada Barros, Freiburg im Breisgau, 2020.

Viktor Emil Frankl y Jean-Paul Sartre: la religión a pesar de Auschwitz y una libertad sin Dios.
El sentido y sinsentido del sufrimiento de las víctimas



Fig. 47. *Stolpersteine* © Antonia Tejada Barros, Karlsruhe, 2020.



Fig. 48. *Stolpersteine* © Antonia Tejada Barros, Viena, 2014.



Fig. 49. *Stolpersteine* © Antonia Tejeda Barros, Amsterdam, 2019.

En mi opinión, la Shoah es diez veces horrible: primero; porque las atrocidades fueron abominables; segundo, porque el número de muertos fue gigantesco; tercero, porque hubo 1.500.000 niños que murieron en los guetos, masacrados y en las cámaras de gas; cuarto, porque el Holocausto fue producido por el hombre común; quinto, porque el mundo permaneció callado; sexto, porque aquellos que tenían poder y pudieron haber salvado a millones con solo pronunciarse (como las instituciones religiosas y los líderes políticos y religiosos) también callaron; sexto, porque Dios permaneció impasible: calló, sufrió o se rió mientras los niños, las mujeres y los hombres preparaban sus fosas antes de desnudarse y recibir un tiro en la nuca o avanzaban hacia las cámaras de gas; séptimo, porque los culpables apenas fueron castigados, y eso dio carta blanca para nuevos genocidios y nuevas atrocidades; octavo, porque el mundo ha olvidado a las víctimas e incluso la

presente tesis parece ya pasada de moda; noveno, porque el grado de indiferencia, crueldad y sadismo fue gigantesco; décimo, porque Alemania, que produjo el Holocausto, se ha distanciado tanto de su pasado que hoy en día ya no se habla de Alemania sino de la *Alemania nazi* (se habla de España, de Francia, de Inglaterra, de Japón, pero de la *Alemania nazi*), como si la *Alemania nazi* hubiera sido un país que hubiera venido de la nada y hubiera desaparecido después de la Segunda Guerra Mundial (después de que unos alienígenas, no unos alemanes, hubieran sepultado a seis millones de judíos). La Segunda Guerra Mundial, con 72 millones de muertos (incluido el exterminio de seis millones de hombres, mujeres y niños judíos) y medio mundo arrasado sentó por fuerza a Dios en el banquillo. Y el hombre apenas aprendió nada después de la muerte del hombre (ese ser moral) y de la muerte de Dios (ese dios del amor y de la compasión).

Es verdad que, como dice Berish en *The Trial of God*, la justicia no hará que las víctimas vuelvan. Sin embargo, juzgar a los culpables es lo mínimo que el mundo puede hacer por las víctimas. El juicio será tal vez inútil de cara a las víctimas, pero no será un sinsentido, grita Mendel en *The Trial of God*. Tampoco es un sinsentido ser crítico con Dios por permitir tanta atrocidad. La crítica de la injusticia es moralmente, como dice Sartre, una obligación.

Una solución barata a la culpabilidad del Holocausto fue hacer creer al mundo que los únicos culpables habían sido unos pocos *monstruos* alemanes y un puñado de sádicos que, absolutamente solos, habían sido

capaces de masacrar, exterminar y gasear a millones de seres humanos. Yo creo firmemente que no hay que darles absolutamente ninguna importancia a los pocos *monstruos* que suelen nombrarse en los libros de historia (especialmente, aquel enanito de bigotillo feo –con un acento ridículo y sus erres austríacas– que ni siquiera sabía hacer correctamente el saludo nazi). Yo, en esta tesis, apenas he nombrado a ningún alemán nazi de alto rango, puesto que no creo que estos *monstruos* mediocres y feos se merezcan el protagonismo que siempre se les ha dado. El Holocausto lo produjo el hombre común, los alemanes comunes (y algunos europeos que colaboraron bajo la ocupación alemana), a pesar de que, por *mauvaise foi*, el mundo y, especialmente Alemania, ha querido culpar a unos pocos *monstruos superpoderosos* del exterminio de seis millones de hombres, mujeres y niños judíos. ¡Hoy se quiere creer que los pobres alemanes solamente cumplían órdenes y los pobres austríacos habían sido invadidos! Pero tanto Frankl como Sartre afirman que el hombre es libertad; el hombre es completamente responsable de sus actos y nada puede excusar la sangre que ha derramado: "*rien, pas même le choix religieux, ne dispense l'homme d'un choix moral*" (Jeanson 267). Hugo dice en *Les mains sales* que, aunque haya matado cumpliendo órdenes, el único culpable es él, puesto que él ha sido el que ha decidido en el último momento apretar el gatillo: "*L'ordre est resté en arrière et je m'avançais seul et j'ai tué seul*" (22). El acto de matar se lleva a cabo en libertad y se halla más allá de la orden, puesto que todos somos libres de escoger no obedecer, aunque ello conlleve un duro castigo o nuestra propia muerte.

En su artículo "C'est pour tous que sonne le glas" (aparecido en la revista *Caliban* en mayo de 1948, seis meses después de que la ONU aprobara la partición del Mandato británico de Palestina en dos estados, uno judío y otro árabe-palestino, Resolución 181 –partición aprobada por La Agencia Judía y unánimamente rechazada por la Liga Árabe), Sartre denuncia los abominables crímenes de los antisemitas a lo largo de la historia: tortura y matanza con hierro, fuego, agua y gas. Sartre advierte que los mercenarios árabes esperan la retirada de los ingleses para masacrar a la población judía indefensa. Y cuando esto ocurra, todos se lavarán las manos: "*Personne n'est responsable (...) personne n'est coupable (...) Tout est en place pour la boucherie . Elle comencera le 15 mai (...) nous pouvons nous laver les mains*" ("C'est pour tous que sonne le glas" 364–365). Después del Holocausto, es imposible permanecer indiferente a la suerte de los judíos, sostiene Sartre; es necesario apoyar la causa judía, la creación del Estado de Israel, a menos que no nos importe que nos llamen asesinos. Sartre recalca que Jaspers, sin negar la culpa del pueblo alemán en la exterminación sistemática de los judíos europeos, culpa también a los países europeos por su ineficacia y su colaboración. Francia ha jugado a ser Poncio Pilatos y ha tolerado que los judíos fueran llevados a las cámaras de gas. Todo lo que ocurre en el mundo nos concierne, sostiene Sartre. La injusticia y la violencia son un problema de todos y es nuestra responsabilidad denunciar la inmoralidad.

Frankl sostiene que el hombre decente, el hombre moral, forma y formará siempre parte de una minoría²⁸⁵. Y es un reto intentar pertenecer a esa minoría. El mundo está ya bastante deteriorado, pero puede llegar a ser peor si cada uno de nosotros no intenta ser lo mejor posible. El hombre tiene un potencial enorme para ser bueno y un potencial enorme para ser terriblemente malvado. Solo hay dos *razas* de hombre (la *raza* del hombre decente y la *raza* del hombre indecente) y depende solamente de nosotros mismos, de nuestras elecciones y de nuestros actos, que pertenezcamos a "*die »Rasse« der anständigen Menschen*" o a "*die der unanständigen Menschen*" (...*trotzdem Ja zum Leben sagen* 130).

²⁸⁵ "Conversation with Dr. Frankl", 4th World Congress of Logotherapy, San Francisco, 1984.

VI. CONCLUSIÓN

Tanto Frankl como Sartre son dos pensadores que sostienen que el hombre no *tiene* libertad, sino que *es* libertad. La libertad no es algo que el hombre *posea*, sino algo que el hombre *es*; es por ello que la libertad no puede jamás perderse. Con Dios o sin Dios, con una dimensión suprahumana que *tiene* que otorgar un sentido último al sufrimiento de las víctimas o con una vida y un mundo contingentes que no dejan espacio al sentido por el sufrimiento de las víctimas, el hombre es libre y responsable hasta su muerte. Sartre define al hombre como libertad, responsabilidad, angustia y contingencia. Frankl define al hombre como libertad, responsabilidad, espiritualidad y búsqueda de sentido. Yo definiría al hombre como libertad, responsabilidad, contingencia, espiritualidad y búsqueda de sentido. Esta definición, amplia y tal vez contradictoria, puede dejar espacio, a mi juicio, a la religión y a Dios como esperanza y como consuelo frente a la barbarie: una esperanza que, aunque sea utópica y se resuma en la protesta a acabar como el ganado, como dijo Bloch, puede ayudar a muchas víctimas en medio de la desesperación.

Es verdad que el mal ha estado siempre presente en la historia de la humanidad, y que la barbarie y la injusticia no eran nada nuevo antes de la *Kristallnacht*, los guetos del *Generalgouvernement*, las masacres de los *Einsatzgruppen* y las cámaras de gas de los seis campos de exterminio alemanes (Auschwitz, Treblinka, Belzec, Sobibór, Chełmno y Majdanek), pero el Mal con mayúsculas se produjo en el Holocausto, puesto que fue un *daño* (como diría Thiebaut) producido por la mayoría de alemanes comunes, con la

colaboración y el silencio de muchos europeos, que *se propuso* exterminar a *todo* un pueblo (millones de hombres, mujeres y niños judíos), sin posibilidad de escapatoria alguna –un hecho catastrófico completamente nuevo (la salvación por exilio o conversión ya no era posible). El Holocausto es, como apuntan la inmensa mayoría de historiadores, un punto de inflexión en la historia de la humanidad: un punto de inflexión en la filosofía, la teología, la historia y la moral. Es por ello que en esta tesis me he centrado en las víctimas del Mal con mayúsculas: la Shoah (la catástrofe con mayúsculas que nos concierne a todos).

A mi juicio, es importantísimo distinguir entre las víctimas inocentes del Holocausto que perecieron bajo las condiciones más espeluznantes (los hombres, mujeres y niños judíos masacrados a tiros, los hombres, mujeres y niños judíos gaseados, los *Muselmänner* –prisioneros que se rendían de tanto sufrimiento y horror, y eran gaseados o arrojados vivos a las llamas de los crematorios, al igual que muchísimos bebés) y las víctimas que sobrevivieron a la barbarie (que sufrieron la tortura, el hambre, la esclavitud, lo perdieron todo –su país y su familia, pero que sobrevivieron –con dificultad, tristeza y culpa). Esta distinción es, en mi opinión, crucial a la hora de pensar en un posible sentido de su horrible sufrimiento.

Para Sartre, el filósofo de la contingencia, ni el mundo ni la existencia tienen sentido; el sufrimiento de las víctimas que murieron, pues, tampoco puede tener sentido alguno. Pero, aunque Sartre repita a lo largo de toda su obra su tesis sobre la contingencia del mundo y la existencia (y por ende, del

sufrimiento humano), hay que tomar en cuenta que a él la Segunda Guerra Mundial (es verdad que no especialmente el Holocausto, aunque sí condenó vehementemente el antisemitismo después de la guerra) lo cambió: Sartre devino después de la liberación de Francia (junio de 1944) el intelectual *engagé*. De alguna manera, la guerra (y las futuras injusticias después de la guerra, aunque algunas posturas de Sartre sean hoy anacrónicas o controvertidas) le otorgó un gran sentido a su existencia (aunque él hubiera negado esta afirmación), ya que pasó de ser un filósofo preocupado por *l'être et le néant* a ser un intelectual completamente comprometido con su época. Esta pizca de sentido es, a mi juicio, la que pueden haber encontrado las víctimas supervivientes del Holocausto (ser una voz), pero nunca las víctimas que perecieron.

Frankl sostiene que el hombre es un ser en busca de sentido, y que la vida tiene siempre sentido, hasta el último suspiro. En una situación horrible (siempre que esta sea inevitable) es posible alzarse y crecer, sostiene Frankl; esta tesis es, a mi juicio, muy controvertida, puesto que puede ser coherente en el caso de una muerte pacífica (por ejemplo, de un enfermo terminal que muere rodeado de sus seres queridos), pero es totalmente insostenible en el caso de las muertes espeluznantes que sufrieron las víctimas del Holocausto (especialmente los niños). Las víctimas masacradas estaban obligadas a menudo a cavar sus propias fosas, debían desnudarse, suplicaban y oraban, y eran aniquilados con un tiro en la nuca (a los niños por lo general los alemanes los tiraban vivos en las fosas y sufrían una muerte lenta y agonizante); las víctimas gaseadas tardaban de 6 a 20 minutos en morir con

Zyklon B (el nombre comercial del gas pesticida a base de cianuro de hidrógeno usado en Auschwitz) y de 20 a 30 minutos con monóxido de carbono (el gas usado en Treblinka, Belzec, Sobibór, Chelmno y Majdanek – en Majdanek también se usó Zyklon B): las víctimas morían asfixiadas, destrozadas por los golpes, con los cráneos reventados por el peso de los cuerpos, con una desesperación, un miedo y un pánico inimaginables. En el momento del gaseamiento, los hombres, mujeres y niños sangraban por los oídos y la nariz, se orinaban y defecaban de pavor (tal y como ha descrito el *Sonderkommando* superviviente Filip Müller), gritaban y chillaban, arañaban las paredes y muchos oraban y recitaban desesperados el *Shemá Israel* (שְׁמַע יִשְׂרָאֵל). ¿Cómo puede una víctima que está sufriendo tal horror crecer y alzarse en el último momento? Esta tesis frankleana de la búsqueda de sentido incluso en los momentos más difíciles no puede aplicarse a las víctimas del Holocausto que sufrieron las muertes más espeluznantes. Por el contrario, la tesis frankleana de que en la dimensión suprahumana (una dimensión más allá de la dimensión humana, la dimensión divina) el sentido del sufrimiento de las víctimas *tiene que tener* algún sentido, sí que puede tener lugar incluso en un escenario tan horrible como el del Holocausto; es una tesis que, aunque yo no la comparto, se acerca de alguna manera a la esperanza que otorgan las religiones de que esta vida y nuestra muerte no sean el punto final.

En mi opinión, otorgarle un sentido al sufrimiento de las víctimas masacradas y gaseadas de la Shoah (aun cuando este sentido se encuentre en una dimensión suprahumana) se me presenta como una falta de respeto

al sufrimiento de las víctimas, en especial al sufrimiento de los niños; es por ello que en un mundo cruel e injusto no hay cabida, en mi opinión, para un dios omnipotente, omnisciente, bueno, justo y moral que pueda colmar de sentido la tragedia. Ni la religión en sí ni ese dios incompetente se merecen, diría yo, el respeto que por siglos se les ha concedido; sí que se merece, sin embargo, un respeto gigantesco y monumental el sentimiento religioso de las víctimas (la fe incondicional, la oración en el momento de la muerte), que ayudó a muchas víctimas a vivir un día más a pesar de las espeluznantes condiciones de los guetos y los campos, y a morir en las masacres y las cámaras de gas con un anhelo de esperanza. Ese sentimiento humano, en mi opinión, es mucho más valioso que el dios que quedó eclipsado (Buber), que no estuvo en Auschwitz (Berkovits), que no pudo (Jonas) o no quiso (Blumenthal) impedir las masacres y los gaseamientos. No obstante, muchos teólogos, rabinos y filósofos siguieron apostando por Dios *a pesar* del Holocausto (Buber, Fackenheim, Berkovits, Soloveitchik, Borowitz, Baeck, Heschel, Bulka, Lapide, Rahner, Metz, Küng, Barth, Moltmann, Pannenberg, y el propio Frankl), otorgándole algún sentido al sufrimiento de las víctimas, puesto que "[s]entido ha sido siempre lo que la religión [aporta] a la vida y [confiere] a la historia" (San Martín y Sánchez Bernal, "Presentación", *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó* 12), ya fuera en la escatología, en la venida del Mesías y la construcción del Tercer Templo en Jerusalén, en la resurrección de los muertos, en el martirio (la expresión más dramática del *Kiddush Ha-shem*, defendida por Fackenheim y duramente criticada por Bauer) o en la dimensión suprahumana frankleana; en definitiva: en un final feliz y justo que colocara en posición penúltima (y no última) las

masacres y las cámaras de gas. Pero estas tesis (incluida la de Frankl, aunque él no estaría demasiado de acuerdo), solo se sostienen con la fe, y son posiciones que no resultan en absoluto convincentes para el hombre irreligioso, increyente, ateo o agnóstico –sobre la resurrección de los muertos, Gómez Caffarena confiesa: "en verdad aquello es otro nivel, al que no cabe otro acceso que la fe" ("Carta al amigo" 27); no son ni pueden ser, pues, tesis universales.

Otras dos posturas (ambas muy controvertidas) que otorgan sentido al sufrimiento de las víctimas que perecieron en los crematorios de Auschwitz son las de algunos *hasidim* como Teitelbaum (el Holocausto sería un castigo divino por quebrantar la alianza) o algunos sionistas, que otorgan a la creación del Estado de Israel el sentido del sufrimiento de millones de hombres, mujeres y niños judíos en los guetos, las masacres y las cámaras de gas. Cabe recordar que, después de la liberación de los campos de concentración y exterminio en 1945, a cientos de miles de supervivientes judíos, vestidos en harapos y *pijamas a rayas*, se les vetó la entrada al Mandato británico de Palestina, y que Israel, después de la resolución 181 de la ONU del 29 de noviembre de 1947, de la negativa unánime de las autoridades palestinas a la partición y de su independencia oficial el 14 de mayo de 1948, tuvo que luchar en la guerra árabe-israelí de 1948 contra siete países de la Liga Árabe (Egipto, Jordania, Irak, Siria, Líbano, Arabia Saudí y Yemen) más la Franja de Gaza para defender su minúsculo trocito de tierra desde el día después de su independencia hasta el 10 de marzo de 1949 – luego vendrían la Guerra de Sinaí (del 29 de octubre al 7 de noviembre de

1956), la Guerra de los Seis Días (del 5 al 10 de junio de 1967), la Guerra de *Yom Kippur* (del 6 al 25 de octubre de 73), la Guerra del Líbano (del 6 de junio de 1982 al 5 de junio de 1985) y los numerosos ataques terroristas, las bombas suicidas y la violencia por parte de la OLP, Fatah, Hamas y la Yihad Islámica desde diciembre de 1987 hasta hoy (tal y como sostuvo Améry, el antisionismo es el nuevo antisemitismo), pero eso es ya tema para otra tesis (o para muchas otras tesis). Así pues, la creación y estabilidad del Estado de Israel no fueron una consecuencia inmediata de la Shoah, ni mucho menos. Ambas posturas (el Holocausto como castigo divino –¿cómo puede pecar un bebé judío que es arrojado vivo a las llamas?– o como condición *necesaria* para la creación del Estado de Israel) son imposibles de sostener y resultan, en mi opinión, un insulto a las víctimas que perecieron en la Shoah.

Otra respuesta al sentido del sufrimiento de las víctimas, *menos* religiosa (y hermosa aunque dolorosa), es el *Kiddush Ha-Hayyim*: la santificación de la vida (actitud propuesta por el rabino Isaac Nissenbaum en el gueto de Varsovia, aunque usada anteriormente); el *Kiddush Ha-Hayyim* se traduce por resistencia: seguir viviendo y seguir honrando el legado judío hasta el final: "*It was taken to denote meaningful Jewish survival*" (Bauer, *Rethinking the Holocaust* 120). Nissenbaum pereció en el gueto de Varsovia en 1942. El *Kiddush Ha-Hayyim* no contempla formas de resistencia más radicales, como la resistencia armada (o incluso el simple hecho de robar comida), que son formas de resistencia (seculares) que se manifiestan en el término *amidah*: "*that includes both arm and unarmed actions and excludes passive resistance*" (120). La *amidah* fue llevada a cabo por los jóvenes

héroes del levantamiento del gueto de Varsovia (Mordechai Anielewicz, Mira Fuchrer, Rachel Zylberberg –todos ellos perecieron el 8 de mayo de 1943).

Estas posturas que he mencionado (con la excepción de la *amidah*, que es posiblemente la única que posibilita alguna supervivencia *en este mundo*) suelen referirse a las víctimas que murieron en las fosas, los guetos o los transportes, o que se transformaron en ceniza en los hornos crematorios de los seis campos de exterminio alemanes. Pero el caso de las víctimas supervivientes es muy diferente. Y este es un punto muy interesante que he ido moldeando al ir avanzando en mi tesis. Algunas víctimas supervivientes (que en ningún caso "fueron afortunadas", como erróneamente suele creerse, sino que sufrieron el horror, la tortura, la esclavitud y la pérdida de sus seres más queridos, y acarrearón traumas, miedo y en ocasiones culpa toda su vida) encontraron en la desgracia vivida un sentido a su existencia: devinieron la voz de todos los masacrados y los gaseados, y su voz ha sido imprescindible para no olvidar a las víctimas masacradas y gaseadas, y para conocer, aunque sea solo un poco, su horrible sufrimiento; es el caso de los *Sonderkommando* supervivientes que nos han dejado su testimonio, escrito u oral (Filip Müller, Shlomo Venezia, Dario Gabbai, Abraham Bomba, Richard Glazar, Marcel Nadjary, Leon Cohen) y de los supervivientes que han dejado testimonio del horror que vivieron –en relatos autobiográficos, poemas, historias cortas, entrevistas, reflexiones filosóficas y teológicas, y en desgarradores testimonios orales (Elie Wiesel, Primo Levi, Simon Wiesenthal, Rudolf Vrba, Alfréd Wetzler, Adolf Burger, Jean Améry, Zuzana Růžičková, Esther Stupnik, Agnes

Zylberberg, Bella Sobol, Nathan Sadik, Susan Rapaport y el mismo Frankl). Un caso claro de sentido como fuerza para seguir adelante es la desgarradora historia que narra Müller en *Shoah* (Lanzmann) el día que los alemanes liquidaron el *Theresienstädter Familienlager* (8 y 9 de marzo y 10, 11 y 12 de julio de 1944) y, ya en las cámaras de gas, antes de empezar el gaseamiento, las víctimas (miles de hombres, mujeres y niños judíos) empezaron a cantar el himno checo y el himno de Israel (poema de Imber), Hatikvah (התקנה). Müller, que había sido *seleccionado* como *Sonderkommando* en Auschwitz-Birkenau en abril de 1942 y que llevaba ya muchísimos "gaseamientos", se emocionó tanto que, durante el caos de lloros, gritos, espera y apaleamientos, entró en la cámara de gas y se quedó ahí parado, esperando a que cerraran las puertas, puesto que en ese momento se rendía: "*Nach allem, was ich bis zu dieser Stunde erlebt und mitgemacht hatte und nach allem, was mir noch bevorstand, hielt ich es für sinnlos, mein hoffnungsloses Dasein noch länger fortzusetzen*" (162). Y cuenta en el documental, llorando (y en *Sonderbehandlung. Meine Jahre in den Krematorien und Gaskammern von Auschwitz*) que dos mujeres se acercaron hacia él (habían reconocido que él no era del *Familienlager*) y una de ellas le suplicó que no muriera con ellos (ellos ya no podían salvarse), que sobreviviera para contar el horror que las víctimas habían padecido; las dos mujeres le empujaron hacia la puerta y Müller se encontró de repente fuera de la cámara de gas, en medio de los SS, que le ladraron: "*Du Arschloch, du verdammtes, merk dir eines: wie lange du lebst und wann du verreckst, das entscheiden wir und nicht du. Hau schleunigst ab, zu den Öfen!*" (166–167).

Müller sobrevivió para contar cómo habían sufrido, agonizado y muerto las víctimas.

Otro caso en el que el sufrimiento de una víctima superviviente puede haber tenido algún sentido es el caso del mismísimo Frankl. Frankl era vienés. Después del *Anschluss* (entrada de los alemanes el 12 de marzo de 1938, unión el 13 de marzo, plebiscito donde el 99% de los austríacos votaron a favor –los austríacos judíos y sinti no pudieron votar–, abril de 1938), la emigración fue casi imposible. Sin embargo, en 1940 Frankl tuvo la posibilidad de obtener un visado para emigrar a EEUU (pero debía abandonar a sus padres –aún no había conocido a Tilly) y decidió quedarse en Viena, decisión que le costó la deportación a Theresienstadt el 24 de septiembre de 1942, a Auschwitz (salida el 19 de octubre de 1944, llegada a Auschwitz el 20 de octubre de 1944), a Kaufering III (24–27 de octubre de 1944) y a Türkheim (5 de marzo de 1945). No obstante, Frankl le dio sentido a esta decisión y a su terrible sufrimiento, puesto que logró reducir el sufrimiento de su padre inyectándole morfina cuando este estaba moribundo en Theresienstadt (murió en Theresienstadt el 13 de febrero de 1943) – aunque no hay que olvidar que la madre de Frankl fue gaseada en Auschwitz nada más llegar y Tilly murió en Bergen-Belsen justo después de la liberación. Hoy, la obra de Frankl (centrada en la búsqueda de sentido de la vida y del sentido último) tiene un valor añadido: el valor del sufrimiento y horror que padeció en los cuatro campos de concentración a los que sobrevivió y el valor de la tristeza que sintió por la pérdida de sus seres más

queridos (su madre, su padre, su mujer y su hermano), los cuales perecieron en el Holocausto bajo las condiciones más espeluznantes.

Otro caso, y muy famoso, en el que el sufrimiento dentro de una cámara de gas puede haber tenido algún sentido es la muerte de Janus Korczak. El 6 de agosto de 1942 los alemanes destruyeron el orfanato de Korczak en Varsovia y los niños huérfanos fueron deportados a Treblinka. Se cuenta que un soldado alemán reconoció a Korczak como el autor de libros infantiles y le dijo que podía escapar a la deportación (sin sus huérfanos); Korczak rehusó (Spielman). Los 192 niños huérfanos (judíos polacos) se vistieron "elegantemente" y se dirigieron a la *Umschlagsplatz*: "*Korczak stood at the head of his 192 children, holding a child with each hand*" (Gutman, *Resistance. The Warsaw Ghetto Uprising* 139). Un niño ondeaba una bandera con el *Król Maciuś Pierwszy* (rey Matías I –cuento famosísimo de Korczak) en un lado y la estrella de David en el otro. Korczak acompañó a sus huérfanos hasta las cámaras de gas de Treblinka, y su sufrimiento tuvo sentido, puesto que pudo consolar a los niños y abrazarlos en medio del horror²⁸⁶.

Estas tesis (el sentido del sufrimiento de las víctimas que murieron pero que acompañaron a sus hijos o a sus huérfanos en las cámaras de gas y el sentido del sufrimiento de las víctimas que sobrevivieron para contar el

²⁸⁶ En Treblinka perecieron gaseados más de 900.000 hombres, mujeres y niños judíos. Hoy hay un cementerio simbólico con 1.700 piedras: cada piedra representa una comunidad judía deportada y gaseada; solamente una piedra tiene nombre: "*Janusz Korczak (Henryk Goldszmidt) and the Children*" (Spielman 39).

horror que habían sufrido las víctimas gaseadas) se sostienen incluso sin Dios, sin religión, sin fe, sin escatología, sin la resurrección de los muertos, sin la venida de ningún Mesías y sin una dimensión suprahumana, por lo que, en mi opinión, tienen más peso y son más universalmente válidas.

A veces me he preguntado qué hubiera hecho yo, madre de tres, dos niñas y un niño, si mis hijos y yo hubiéramos estado condenados a morir en una cámara de gas y yo hubiera tenido la oportunidad de escapar; y mi respuesta, absoluta, firme y contundente es: por supuesto que hubiera entrado con ellos, sin pensarlo siquiera; los habría acompañado hasta el final. Y mi muerte y mi sufrimiento, hubieran tenido, así, tal vez, un sentido: consolar a mis hijos, protegerlos en medio del gas, hasta el final. Pero, ¿y la muerte y el sufrimiento de mis tres hijos? ¿Qué sentido hubieran tenido? ¿Qué sentido tuvo el sufrimiento de los 1.500.000 niños judíos que perecieron en los guetos, los transportes, las masacres y las cámaras de gas? El sufrimiento de los niños que perecieron en el Holocausto no puede haber tenido ningún sentido. Pensar que lo pueda tener es casi una abominación. Sartre estaría de acuerdo conmigo; Frankl, no.

Cuando empecé esta tesis, mi pregunta se centraba en la muerte de Dios después de Auschwitz, y en cómo Frankl y Sartre, y las víctimas que perecieron y las que sobrevivieron (incluido Frankl) vivieron esta pregunta. El dios que permitió Auschwitz se me aparecía cruel, burlón, kafkiano, ridículo incluso. ¿Cómo era posible que muchas de las víctimas judías supervivientes siguieran creyendo en un dios que había permitido los guetos, las

deportaciones, las masacres y las cámaras de gas? ¿Cómo era posible que las víctimas entraran en las cámaras de gas con una oración en los labios, como afirman Frankl, Müller y Gradowski? Ese dios incompetente, cruel, abusador o sufriente se me aparecía casi como un insulto a las víctimas, una broma de mal gusto, la risa burlona de los verdugos. Como atea (diría Savater), increyente (diría Muguerza), inconscientemente religiosa (diría Frankl, apelativo con el que no estoy de acuerdo) o conscientemente irreligiosa, siempre me sorprendió que en los KZ muchos prisioneros agradecieran a Dios al ser liberados por los aliados; me sorprendía y hasta me molestaba, porque ese dios al que le rezaban era el mismo dios que había permitido la atrocidad. Pero a medida que pulía y pulía mi tesis, leía y me documentaba, he ido descubriendo que aquellas víctimas que pudieron orarle a un dios mientras morían a tiros o gaseadas no murieron a solas, sino con *su* dios (aunque este dios fuera fabricado –como apunta Feuerbach–, un dios muerto —como exclama Nietzsche–, imaginario –como asevera Freud–, un producto de la educación –como afirman Hume y Russell–, un dios podrido –como describe Cioran–, o un dios imposible y hasta irrelevante –como apunta Sartre). Todas aquellas víctimas que murieron con *su* dios murieron con un anhelo de esperanza y de sentido, como sostiene Frankl. Y a medida que avanzaba en mi tesis (o retrocedía, porque cada día mi tesis se agrandaba más y se complicaba más), la pregunta fue centrándose no tanto en Dios sino en la esperanza y el sentido que ese dios –real o no– dio a las víctimas.

La fe incondicional (que es la fe por la que apuesta Frankl, y la fe por la que apuestan muchos pensadores, rabinos y teólogos) se presenta como una esperanza frente a la tragedia y puede ayudar al hombre a seguir viviendo en momentos difíciles y a las víctimas en situaciones extremas de pánico y horror. La fe genuina le da al hombre que lo ha perdido todo, al hombre que apenas puede sostenerse en pie, al hombre que sufre y que sangra una razón para no desesperar. El personaje de Franz de *Synchronisation in Birkenwald* grita "*Ich muß glauben!*" (187). Un día después de la guerra, Frankl estaba viendo en Munich un *newsreel* sobre Auschwitz, y le confesó a Eleonore que, de no haber sido por su fe en Dios, se hubiera ahorcado. Frankl afirma que para el hombre de fe no existe nada que no tenga sentido: la fe es un antídoto para el vacío y un instrumento seguro y rápido para encontrarle un sentido a la vida. El hombre irreligioso no necesita de la religión para consolarse y puede que vea el fenómeno religioso como una neurosis, un infantilismo, una ilusión o un legado puramente cultural, pero no estará en contra de una religión que no imponga ni excluya, de una religión que sea honesta y tolerante que pueda aportar un consuelo y una esperanza a aquellos que creen.

Frankl afirma que el hombre es un ser en busca de sentido (la vida tiene sentido bajo cualquier circunstancia y hasta el último suspiro), y opta por ser optimista a pesar de la *tríada trágica* de la vida (el dolor, la culpa y la muerte): el dolor nos da la oportunidad de transformar el sufrimiento en un logro; la culpa nos da la oportunidad de cambiar para mejor; la muerte nos da la oportunidad de ser responsables con nuestras acciones y nuestra libertad.

El hombre vive en tres dimensiones: la dimensión somática, la dimensión mental y la dimensión espiritual (que se centra en la voluntad de sentido y es la que nos separa de los animales). Además de estas tres dimensiones, Frankl apuesta por una cuarta dimensión: la dimensión suprahumana. Esta dimensión se halla en un plano totalmente distinto y no puede probarse, pero la creencia en ella otorga una esperanza a la respuesta del sufrimiento de las víctimas, que no puede entenderse en la dimensión espiritual.

La logoterapia y el análisis existencial se basan en la voluntad de sentido y en la búsqueda de sentido. El hombre se enfrenta con tres búsquedas de sentido: la búsqueda por el sentido del aquí y del ahora, la búsqueda por el sentido de la vida, y la búsqueda por el sentido último, que es el sentido del *todo* (que incluye, forzosamente, el sentido del sufrimiento de las víctimas) y es incomprensible en la dimensión humana. Frankl sostiene que hay tres caminos para encontrar sentido: a través de nuestras acciones o de nuestras creaciones, a través del amor o de la contemplación, y, la más difícil y controvertida: convirtiendo una tragedia inevitable en una oportunidad para alzarnos y crecer más allá de nosotros mismos, tesis impensable bajo las balas de los *Einsatzgruppen* o dentro de las cámaras de gas.

Frankl define la religión como la búsqueda del hombre por el sentido último. Y la fe es una confianza en el sentido último. Esta confianza es incondicional, o no es fe. Frankl aclara que el concepto de sentido último no es necesariamente religioso (aunque describe al hombre irreligioso como *inconscientemente religioso*, descripción con la que Sartre estaría en total

desacuerdo). Sí que es verdad que el dios de Frankl es un dios personalísimo: un dios al que nos dirigimos en nuestra más absoluta intimidad, incluso cuando aquel al que nos dirigimos somos nosotros mismos. El hombre debe aceptar su incapacidad intelectual para entender el sentido último de la vida, y, también, el sentido del sufrimiento de las víctimas. El sentido último solo puede entenderse existencialmente, a través de la fe (en el caso del creyente) o a través de la trascendencia (en el caso del increyente). Frankl declara que él no puede saber con certeza si hay o no un sentido último, pero sostiene que *decide* creer en él. Para Frankl, tanto la logoterapia como el análisis existencial son universales, es decir, están dirigidos a religiosos e irreligiosos, creyentes e increyentes, agnósticos y ateos; sin embargo, es evidente que el sentido último, que es el sentido donde se halla el sentido del sufrimiento de las víctimas del Holocausto, especialmente las que perecieron, está muy ligado (por no decir exclusivamente) a la dimensión suprahumana (que es la dimensión divina), por lo que es casi imposible concebir un sentido último (y, por ende, un sentido al sufrimiento de las víctimas del Holocausto) sin Dios, sin fe y sin la religión.

El existencialismo sartreano examina la condición humana y se centra en los problemas de la existencia: la vida, la elección, la acción, la libertad y la responsabilidad. El valor supremo del existencialismo es la libertad. La filosofía sartreana se vislumbra en su obra literaria, sin moralejas ni lecciones ni, menos aún, soluciones. El hombre está condenado a ser libre y está arrojado a un mundo sin sentido y absolutamente contingente; es por ello que

el sufrimiento de las víctimas no puede tener sentido alguno en el universo sartreano.

El papel de Dios en la filosofía sartreana queda reducido a la nada. Estamos absolutamente solos y somos completamente responsables de lo que decidimos, hacemos y somos (esta soledad y esta responsabilidad producen angustia, abandono y vértigo). ¿Dónde tiene cabida Dios en esta aplastante libertad? Según Sartre, en ninguna parte. El existencialismo que es coherente con la idea de libertad absoluta es el existencialismo ateo, afirma Sartre en *L'existentialisme est un humanisme* (la libertad humana quedaría anulada con un maestro creador). Dios y la libertad humana son totalmente incompatibles. La relación entre Sartre y Dios es muy clara. Sartre dice claramente en *Les mots*: "*je ne crois pas en Dieu*" (213) y afirma en *Les carnets de la drôle de guerre* que perdió la fe a los doce años –"*Dieu n'existe pas*", le dice Goetz a Heinrich en *Le diable et le bon Dieu* (221). Sartre asevera que es muy molesto que Dios no exista, puesto que, sin Dios, el hombre tiene la responsabilidad de inventar la moral, una moral que atañe a la humanidad entera. Creando al hombre que queremos ser, creamos un hombre moral *engagé*: "*L'homme se choisit en choisissant tous les hommes*" (*L'existentialisme est un humanisme* 32). Desgraciadamente, los verdugos no crean morales universales.

El existencialismo es una filosofía que puede definirse simplemente con la frase: "*l'existence précède l'essence*" (*L'existentialisme est un humanisme* 26). El hombre es el único ser que existe antes de poder definirse

y que escoge, con sus acciones, lo que quiere ser. Que la existencia preceda la esencia tiene cinco grandes consecuencias: la primera consecuencia es que el existencialismo es una filosofía de la libertad radical (la libertad radical es el principio fundamental de la existencia humana); la segunda consecuencia es que la historia no determina al ser humano (ni la época ni el medio social determinan al hombre); la tercera consecuencia es que no hay naturaleza humana (el hombre no es *a priori* ni bueno ni malo); la cuarta consecuencia es un antirracismo y un anti-antisemitismo radicales (Sartre afirma en *Réflexions sur la question* que ni la historia ni la religión hacen al judío *judío* –es el antisemita quien hace al judío *judío*); la quinta consecuencia es que nuestro pasado no nos determina.

Sartre asevera que moldeamos nuestro propio ser, en plena libertad. *L'être pour-soi* es el ser del hombre, el ser de la existencia humana; y *l'être en-soi* es el ser de las cosas, del mundo, y no tiene ni es libertad. La teoría sartreana de la libertad radical puede perfectamente aplicarse a los verdugos: aquellos seres que, ya fuera por antisemitismo (Goldhagen), idealismo (Fischer), camaradería (Browning) o mediocridad y banalidad (Arendt) discriminaron, excluyeron, masacraron, gasearon, colaboraron y callaron; pero la teoría sartreana de la libertad radical es muy problemática en situaciones extremas como fueron las que vivieron millones de hombres, mujeres y niños judíos en los guetos, las fosas y los campos de concentración y exterminio. En mi opinión, puede juzgarse al que tiene poder (a los verdugos alemanes de los años 30 y 40, y a Dios), pero no a los indefensos: las víctimas no pueden (o no deberían) ser juzgadas. Juzgar los

actos de desesperación de las víctimas judías en el Holocausto (incluido el desesperado y desastroso papel de las *Judenräte*) es una falta de empatía y compasión inmensas.

El sentido, para el filósofo de la náusea y de la contingencia, podría, de alguna manera, traducirse por *engagement*. ¿Y quién puede comprometerse? No la víctima que yace en una fosa común, bañada de sangre; tampoco la víctima gaseada. Pero sí la víctima superviviente. Contar, gritar, denunciar el horror es una actitud comprometida con el pasado que no puede cambiarse, y ahí puede vislumbrarse un sentido. Y ese fue el sentido de las vidas de muchos supervivientes: dar testimonio. ¿Quiere decir esto que todo ese sufrimiento horroroso (el que padecieron las víctimas que perecieron y el que padecieron las víctimas que sobrevivieron) tuvo sentido? No, no lo tuvo. ¿Quiere esto decir que, una vez sufrido y sobrevivido a la barbarie, las víctimas supervivientes hayan podido convertir su sufrimiento, su pérdida, su odio, su tristeza, su dolor, en algo que tuviera sentido? Tal vez sí; tal vez no. ¿Fueron capaces todas las víctimas supervivientes de dar testimonio, protestar, rebelarse y gritar? Desde luego que no. Muchos supervivientes acabaron suicidándose después de muchos años acabada la guerra, como es el caso de Glazar (*Sonderkommando* superviviente de Treblinka) y de Améry (el superviviente que escribió las palabras más lúcidas y coherentes sobre el resentimiento y la culpa colectiva). Yo creo firmemente que Levi no se suicidó, tal y como sostiene Gambetta.

Frankl define al hombre como un *Homo patiens*: el *Homo patiens* es el hombre que *aguanta* el sufrimiento y *aprende* de su sufrimiento (este sufrimiento tiene que ser inevitable puesto que sufrir innecesariamente no es jamás heroico, sino masoquista –el sufrimiento que tiene sentido, el que nos hace crecer, cambiar y alzarnos es necesariamente el sufrimiento inevitable). Sin embargo, esta definición de *Homo patiens* solo resulta coherente y esperanzadora en el caso de las víctimas supervivientes; en el caso de las víctimas que acabaron en los crematorios, la definición frankleana de *Homo patiens* resulta casi insultante. Frankl afirma que cuando ya no somos capaces de cambiar la situación que vivimos, se nos presenta el desafío de crecer interiormente: al afrontar una tragedia espantosa podemos levantarnos y transformar esta tragedia en un triunfo personal. Este mensaje, como ya he mencionado anteriormente, resulta altamente problemático en situaciones profundamente extremas, como las masacres en masa de hombres, mujeres y niños judíos en el Holocausto y las cámaras de gas repletas de hombres, mujeres y niños desnudos chillando de pánico y horror. Sin embargo, la apuesta por un sentido último en la dimensión suprahumana sí que puede colmar a las víctimas de esperanza (aun en situaciones horripilantes, como las masacres o las cámaras de gas).

Para muchos pensadores y supervivientes, Dios murió en las masacres y en Auschwitz. Para muchos otros, Dios hizo que el final no se hallara ni en las fosas, ni en las cámaras de gas ni en los hornos crematorios. Para Sartre, Dios no existe ni en esta vida ni más allá de esta vida, ni antes ni después de Auschwitz. Para Frankl, Dios puede bien hallarse en una

dimensión más allá de la dimensión espiritual del hombre, en una dimensión suprahumana, donde las espeluznantes masacres y Auschwitz *tienen que tener* un sentido; un sentido que nosotros, los seres humanos, *atrapados* en las tres dimensiones del hombre (la dimensión somática –física–, la dimensión mental –psíquica– y la dimensión espiritual –noética) somos incapaces de entender. Al igual que la hormiga es incapaz de entender el universo humano, así el hombre es incapaz de entender el universo divino y su sentido, que es el sentido incomprendido del sufrimiento de las víctimas.

¿El mal viene de Dios o de los hombres? Si se apuesta por la existencia de Dios, posiblemente de ambos. Pero si Dios es más poderoso que el hombre, Dios es entonces más responsable y más culpable. En mi opinión, y después de Auschwitz, la respuesta más coherente es la sartreana: tanto el bien como el mal vienen del hombre, puesto que Dios no existe. Dios, si es que alguna vez existió, murió en las cámaras de gas. O, tal vez, Dios permitió la barbarie por indiferencia, maldad, venganza, burla o impotencia. Otra posible respuesta es, como afirma el chiste macabro de un prisionero judío de Sachsenhausen en *Die Fälscher*: Dios no estuvo en Auschwitz sencillamente porque no pasó la *selección*²⁸⁷. Torres Queiruga apunta en *Repensar el mal* que nadie mínimamente sensato atribuye a Dios o al demonio la barbarie. Tal vez Dios y el demonio no crean el mal pero, si son

²⁸⁷ "Warum ist Gott nicht in Auschwitz? Der kam nicht durch die Selektion!" (Ruzowitzky, *Die Fälscher*).

tan poderosos como los creyentes sostienen, sí lo permiten. Y permitir el sufrimiento de alguien más débil es una actitud abusadora (como sostiene Blumenthal).

Frankl afirma en *The Unheard Cry for Meaning* que el hombre es incapaz de entender el sentido último del sufrimiento de las víctimas porque el intelecto no puede entender la cuarta dimensión. El sentido último solo puede creerse; y esta creencia es una elección, afirma Frankl. El hombre, como ser existencial que es, escoge creer en el todo o creer en la nada. Frankl escoge creer en el todo; Sartre escoge creer en la nada.

Pero, si todo tuviera sentido, como afirma Frankl, si incluso los crematorios de Auschwitz, Treblinka, Belžec, Sobibór, Chełmno y Majdanek tuvieron sentido (aunque este sentido no podamos comprenderlo), entonces el horror, la barbarie y el sufrimiento están justificados. Y si justificamos el mal y excusamos a Dios y excusamos al hombre, ¿acaso no devaluamos la muerte de los inocentes?

Fraijó confiesa haberse acercado en su obra a la religión "desde el aprecio y la simpatía" ("Autobiografía intelectual" 30), y no desde la ira, como yo misma hice tal vez al empezar mis andaduras académicas en Filosofía. Fraijó, al igual que Frankl, ha pulido mi antigua *militancia atea* savatereana, russelleana, freudiana y nietzscheana (una *militancia* que ahora me parece incluso ridícula) y después de mi tesis puedo seguir sin creer en Dios pero entendiendo a quienes creen. Al igual que Sartre, creo firmemente que "*Dieu*

n'existe pas", y que tanto el mundo como nuestra diminuta, superflua y absurda existencia son completamente contingentes, pero me alivia pensar que muchas de las víctimas que perecieron en el Holocausto tuvieran a su dios que les otorgó, en medio del horror, una pizca de esperanza.

Aunque la pregunta por el sentido último del sufrimiento humano sea una pregunta sin respuesta, no creo que la única respuesta coherente sea el silencio. El silencio y el olvido son, como apunta Wiesel, un segundo asesinato. Levinas se lamenta en *Aimer la Thora plus que Dieu* que el hombre no haya aprendido nada después del Holocausto y que todo el mundo haya olvidado la barbarie; y es por ello que el silencio no puede permitirse. La pregunta, pues, es necesaria. Muy necesaria. Tal vez la única respuesta posible sea el grito, la denuncia, la crítica, la responsabilidad, la culpa, el recuerdo, el dolor y la empatía por el sufrimiento de las víctimas de la Shoah. Y yo, como madre de dos niñas (de 16 y 9 años) y un niño (de 14 años), no puedo dejar de llorar por todos los niños masacrados y gaseados en el Holocausto (muertos de hambre y de frío en los guetos, reventados en los transportes y chillando de miedo y pánico en las cámaras de gas), por todas las madres que vieron morir a sus hijos bajo las condiciones más espeluznantes, y por todas aquellas víctimas que sufrieron, lloraron, gritaron, desesperaron y oraron, en medio del horror, la crueldad del hombre y el silencio de Dios.

VII. APÉNDICE. FRANKL Y SARTRE: DOS EXISTENCIALISTAS NACIDOS EN 1905

"Behind [Frankl's] philosophy stands a very human man" (Fabry, *The Pursuit of Meaning* 11).

"[Sartre est] le grand intellectuel français du XXe siècle" (Ferry, *Sartre et l'existentialisme* 8).

Camus escribe en 1937 que las filosofías valen lo que valen los filósofos: "*Plus l'homme est grand, plus la philosophie est vrai*" (*Carnets I* 43). El existencialismo es una filosofía de la acción. De poco vale hablar de la moral si se actúa cobarde y egoístamente; de poco vale profesar el amor universal si se es racista o antisemita. Teorizar es fácil; actuar moralmente es difícil. Kant, el gran moralista, consideraba a los hombres africanos verdaderos animales. Schopenhauer fue misógino. Heidegger, nazi ferviente, obsesionado a más no poder con el *Dasein*, jamás habló de las cámaras de gas ni de las víctimas judías. Sartre, gran admirador de la filosofía de Heidegger, apuntó en "A propos de l'existentialisme", no sin razón, que Heidegger fue filósofo antes de ser nazi y que es sabido que los hombres no suelen estar a la altura de sus obras. Sin embargo, un punto de peso en las filosofías de Frankl y Sartre es que vivieron sus vidas acorde a sus filosofías. Frankl dijo sí a la vida aun habiendo vivido la barbarie y habiendo perdido a su mujer Tilly y a sus padres en Bergen-Belsen, Theresienstadt y Auschwitz, y Sartre construyó su propia moral, huyendo de las reglas *burguesas* establecidas (matrimonio y demás) y encontró en su lucha y su compromiso político un antídoto a la contingencia.

En la logoterapia y el análisis existencial, el hombre busca un sentido a su existencia. Frankl afirmó que el sentido de su vida fue ayudar a otros a buscar su propio sentido. El existencialismo sartreano es una filosofía de la acción: el hombre es lo que hace de su vida. Por ello me ha parecido importante incluir un capítulo a modo de Apéndice sobre las vidas de Frankl y Sartre, puesto que ellos fueron lo que hicieron de sus vidas. Entendiendo sus vidas podremos entender mejor su obra y su concepción sobre la libertad, la responsabilidad, Dios, la religión y el sentido y sinsentido del sufrimiento de las víctimas.

39. Infancia y juventud

Viktor Emil Frankl nació en Viena el 26 de marzo de 1905, de padres inmigrantes checos judíos. Jean-Paul Sartre (Jean-Paul-Charles-Aymard) nació en París tres meses después, el 21 de junio de 1905.

La familia de Frankl era judía. La madre de Frankl, Elsa Lion, nacida en Praga, era descendiente de una familia ilustre checa judía de Praga²⁸⁸. Vivió en Viena y fue deportada a Theresienstadt (septiembre de 1942) y luego a Auschwitz (23 de octubre de 1944), donde fue gaseada nada más llegar, a los 65 años. El padre de Frankl, Gabriel Frankl, nacido en Pohořelice, al sur de Moravia, era checo y judío. Vivió en Viena y fue deportado a Theresienstadt en septiembre de 1942, donde murió cinco meses más tarde, el 13 de febrero de 1943, a los 81 años, de inanición y pulmonía. Elsa Lion y Gabriel Frankl se casaron en 1901 en la sinagoga mayor ubicada en Seitenstettengasse, Viena, y se mudaron a un piso en Czerningasse 6, en el barrio judío Leopoldstadt. Los barrios Leopoldstadt (distrito 2) y Brigittenau (distrito 20) eran llamados la Isla Matzo (Klingberg).

²⁸⁸ Elsa era descendiente del rabino y comentarista de la Torah (תורה) y el Talmud (תלמוד) Rashi (רש"י) –Rabbi Shlomo Itzhaki (1040–1105), y también del rabino de Praga Jehuda Ben Bezazel (Rabbi Löw), conocido como Maharal de Praga o MaHaRaL (c.1520–1609).

Tesis doctoral. Filosofía. UNED. Antonia Tejeda Barros



Fig. 50. Gabriel (Pohořelice, 1861–Theresienstadt, 1943) y Elsa Frankl (Praga, 1879–Auschwitz, 1944), Viena, c.1939 © IMAGNO/Viktor Frankl Archiv. Núm. 00500989. Con el permiso de Imagno.

Walter (Viena, 1902–Auschwitz, 1944), Viktor (Viena, 1905–Viena, 1997) y Stella (Viena, 1909–¿Australia?, 1996) nacieron en Czerningasse 6. El hermano mayor de Frankl, Walter, escapó a Italia pero luego fue deportado a Auschwitz (el 30 de enero de 1944), donde murió (en 1944). La mujer de Walter, Else, también murió en Auschwitz en 1944. La hermana menor de Frankl, Stella, emigró a tiempo a Australia, en 1939, y murió un año antes que Frankl, en 1996. Existe una fotografía muy bonita c.1910 de los tres hermanos (Viktor tenía entonces c.5 años, Walter, c.8 y Stella, c.1 año).



Fig. 51. Frankl junto a sus hermanos Walter (Viena, 1902–Auschwitz, 1944) y Stella (Viena, 1909–¿Australia?, 1996), c. 1910. © IMAGNO/Viktor Frankl Archiv. Núm. 00501029. Con el permiso de Imagno.

El padre de Sartre, Jean-Baptiste Sartre, hijo de un médico del sudoeste de Francia y oficial de la *Marine Nationale*, nació en 1874 (13 años más tarde que el padre de Frankl) en Thiviers (Dordogne) y murió de fiebre amarilla en 1906, también en Thiviers, a los 32 años, cuando Sartre tenía tan solo quince meses: "*Mourir n'est pas facile*" (*Les mots* 16). Cohen-Solal describe al padre de Sartre como "*un individu petit, mince, brun et ténébreux*" (15). La madre de Sartre, Anne-Marie Schweitzer, nació en 1882 en Saint-Albain (Saône-et-

Loire) y murió en 1969 (a los 86 años) en París. Anne-Marie afirma en una entrevista que Sartre heredó la inteligencia de su padre: "*Il a pris toute l'intelligence de son père*" (Cacopardo et al.), pero el espíritu, la vitalidad y la musicalidad de ella (Sartre tocaba el piano, como su madre): "*Elle joua donc, sur le piano de ses parents, les plus difficiles des sonates de Beethoven, et chanta, en s'accompagnant elle-même, des lieder de Schubert et de Brahms*" (Cohen-Solal 39). Anne-Marie apenas conoció a su marido: "*Elle n'avait pas beaucoup connu mon père, ni avant ni après le mariage, et devait parfois se demander pourquoi cet étranger avait choisi de mourir entre ses bras*" (*Les mots* 16). Sartre quería a su madre, pero su amor era más bien fraternal: "*De moi-même, je la prendrais plutôt pour une sœur aînée*" (*Les mots* 21).

Sartre se crió con su madre y con sus abuelos maternos (Charles Schweitzer y Louise Guillemin). Charles Schweitzer era un intelectual y profesor de alemán, primo de Albert Schweitzer (Premio Nobel de la Paz), de origen alsaciano. Fue su abuelo quien educó a Sartre hasta los 11–12 años. Sartre se definió como un niño que no lloraba nunca pero que tampoco sonreía demasiado²⁸⁹. Prácticamente tuerto desde los tres años (apenas veía con su ojo derecho), Sartre se sintió querido: "*Je sais ce que je vau*" (*Les mots* 27). Su pasión fue siempre leer y escribir: "*J'ai commencé ma vie comme je la finirai sans doute: au milieu des livres*" (37).

²⁸⁹ "*Je ne pleure jamais, je ne ris guère, je ne fais pas de bruit; à quatre ans, l'on m'a pris à saler la confiture: par amour de la science, je suppose, plus que par malignité; en tous cas, c'est le seul forfait dont j'aie gardé mémoire*" (*Les mots* 25).



Fig. 52. Sartre c. 1910. "*Un baiser sans moustache, disait-on alors, c'est comme un œuf sans sel; j'ajoute: et comme le Bien sans Mal, comme ma vie entre 1905 et 1914*" (Les mots 36).

A los cuatro años, Frankl fue consciente de que un día moriría. Y descubrió que la muerte es lo que le da sentido a la vida: "*In mancherlei Hinsicht macht der Tod das Leben überhaupt erst sennvoll (Was nicht in meinen Büchern steht 9)*". Sin embargo, tuvo que luchar contra el vacío y el nihilismo hasta que desarrolló la logoterapia. A los 15 años, después de una crisis existencial, Frankl encontró su propia definición de Dios: "*God is the partner of your most intimate soliloquies. Whenever you are talking to yourself in utmost sincerity*

and ultimate solitude –he to whom you are addressing yourself may justifiably be called God" (The Unheard Cry for Meaning 63 y Man's Search for Ultimate Meaning 151).

En 1917 Anne-Marie dejó a Sartre (que por entonces tenía 12 años) seis meses con sus abuelos y volvió a casarse; en noviembre de 1917, Sartre se mudó a La Rochelle con su madre y su padastro. Sartre describe los años 1916–1920 como los peores años de su vida²⁹⁰. Establó amistad con Nizan (quien morirá en el frente, en 1940, a los 35 años, hecho que afectará a Sartre): "*Les communistes ne croient pas à l'enfer: ils croient au néant. L'anéantissement du camarade Nizan fut décidé*" ("Paul Nizan" 131).

²⁹⁰ "*L'adolescence est un âge assez malheureux pour Sartre, principalement à cause des différences psychologiques et culturelles*" (Contat y Rybalka 22).

40. Los años 20

En 1921, a los 16 años, Frankl dio su primera charla: "Über den Sinn des Lebens". En 1923 empezó una larga correspondencia con Freud, a quien conocería en 1925²⁹¹. A los 19 años, Frankl publicó en la revista *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* un artículo que le había enviado a Freud, y en 1925 devino adleriano y publicó en la *Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie* "Psychotherapie und Weltanschauung". Dos años más tarde, fue expulsado de la escuela adleriana por ser *poco ortodoxo* (el mismo motivo por el que Adler había sido expulsado del círculo de Freud en 1911). Frankl lanzó una crítica al psicoanálisis y a la psicología individual y los consideró reduccionistas. El hombre no solo busca placer y poder, sino sentido: la voluntad de sentido es la necesidad más humana del ser humano. Frankl estudió Medicina en la Universität Wien y se especializó en Neurología y Psiquiatría (depresión y suicidio).

Essai sur les données immédiates de la conscience de Bergson introdujo a Sartre en el mundo de la filosofía: "*Je ne me suis pas du tout intéressé à la philosophie en classe de philosophie (...) Je n'ai jamais été bergsonien, mais ma première rencontre avec Bergson m'a révélé une manière d'étudier la conscience qui m'a décidé à faire la philosophie*" (Rybalka et al. 34–35)²⁹². Sartre estudió Filosofía en l'École normale

²⁹¹ Freud, cuando vio a Frankl por primera vez, le dijo: "*Viktor Frankl – Wien 2. Bezirk, Czerningasse 6, Tür 25 – nicht wahr?*" (Frankl, *Was nicht in meinen Büchern steht* 31).

²⁹² Elkaïm-Sartre apunta: "*Il convient de rappeler qu'un autre philosophie avait amorcé, quarante ans plus tôt, une étude de la vie psychique en se réclamant de l'expérience concrète et de l'intuition. Il s'agit d'Henri Bergson (1859–1941) dont l'Essai sur les données immédiates de la conscience (1889) avait donné naguère à Sartre le goût de la philosophie*"

Tesis doctoral. Filosofía. UNED. Antonia Tejada Barros

supérieure como herramienta para sus novelas: "*je pensais que passer l'agrégation de philo, devenir professeur de philosophie, m'aiderait à traiter mes sujets de littérature (...) Je concevais la philosophie comme un moyen, mais je n'y voyais pas un domaine où je pourrais faire une oeuvre personnelle*" (Rybalka et al. 33, 34).

En 1926 Frankl dio conferencias en Düsseldorf, Frankfurt y Berlín, y definió por primera vez la logoterapia como una psicoterapia centrada en la dimensión espiritual del ser humano y en la búsqueda de sentido. De 1928 a 1930 trató (gratuitamente) a estudiantes vieneses con depresión (1930 fue el primer año en el cual no se registró ningún suicidio entre estudiantes).

En 1929 Frankl empezó a practicar la intención paradójica (*die paradoxe Intention*), un método propio para tratar fobias y síntomas obsesivo-compulsivos²⁹³. Frankl describió la intención paradójica en 1939 en "Zur

(Présentation. *L'Imaginaire* de Sartre iii). Para Bergson, la conciencia es el instrumento de la acción y la acción es el instrumento de la conciencia. Según Bergson, la conciencia "*n'est pas le rapport pur à un objet, pur «je pense» ou pur «apparaître» (comme c'est le cas de Descartes à Husserl en passant par Kant), elle suppose une activité réelle*" (Worms 16–17).

²⁹³ Frankl define en ocasiones la logoterapia como una psiquiatría existencial con una técnica terapeuta propia: la intención paradójica. La intención paradójica hace desaparecer la ansiedad anticipatoria (la cual produce el estado que el paciente teme) y rompe el círculo vicioso ansiedad anticipatoria–síntomas. El neurótico tiene ansiedad de tener ansiedad, y miedo de tener miedo. El paciente normalmente reacciona frente a estas situaciones que le producen ansiedad *escapando* de ellas, pero mientras más escapa, más se refuerzan las fobias y los miedos. Con la intención paradójica, el paciente aprende a burlarse de sus fobias y obsesiones, intentando hacer lo que teme o imaginándose cosas inmensamente terribles que *podrían ocurrir*, las cuales toman, así, un carácter cómico y ridículo. El paciente fóbico intenta escapar de la situación que le produce ansiedad. El paciente obsesivo-compulsivo intenta luchar contra sus ideas. En ambos casos, los síntomas neurótico se refuerzan. En cambio, si el paciente, en lugar de huir o luchar, exagera sus síntomas, los síntomas disminuyen y desaparecen. El humor es imprescindible en la técnica de la intención paradójica. El neurótico debe ser capaz de reírse de sí mismo si quiere curarse. Frankl afirma que, además de humano, el humor puede considerarse como un atributo divino. Una paciente obsesivo-compulsiva de la limpieza debe intentar, a través de la intención paradójica, desear que todo esté lo más sucio posible. Debe expresar su "deseo" en voz alta

medikamentösen Unterstützung der Psychotherapie bei Neurosen" y acuñó el término ocho años más tarde, en 1947, en *Die Psychotherapie in der Praxis*. Otra técnica de la logoterapia, junto a la intención paradójica, es la *des-reflexión (de-reflexion)*²⁹⁴. A través de la intención paradójica el paciente ridiculiza sus síntomas, y a través de la *de-reflexion* el paciente aprende a ignorar sus síntomas.

Sartre conoció a Simone de Beauvoir en 1929. Ambos fueron amantes toda la vida, durante 51 años, hasta la muerte de Sartre. Para Sartre, Beauvoir fue su amor *necesario* (ambos tuvieron muchos amores *contingentes*). Onfray sostiene que Beauvoir fabricó meticulosamente la leyenda de la pareja Sartre-Beauvoir²⁹⁵. Ya fuera una construcción postiza, un deseo de creación de un mito o un amor real, Sartre le escribió muchas

y, si es posible, debe "tocar" los gérmenes del suelo con sus propias manos. Un paciente que sufre de insomnio debe intentar con todas sus fuerzas permanecer despierto. Un paciente con ansiedad debe intentar que su corazón "se pare" o "explote". Un paciente tartamudo debe intentar tartamudear todo lo posible. Weisskopf-Joelson explica en términos psicoanalíticos el proceso de la intención paradójica: "*By adopting the attitude of paradoxical intention the ego attempts to cheat the punitive superego; the [superego] uses the symptom as a tool for punishment; the ego discourages such punishment, as it were, by saying to the superego: 'Look, you might as well stop this, since you don't punish me this way. I like my symptom and I experience it as reward rather than as punishment'*" (Frankl, "Logotherapy as a Psychotherapeutic Technique" 237). En un estudio, el 88.2 % de los pacientes neuróticos se curaron o mejoraron gracias a la intención paradójica (algunos habían sufrido neurosis durante 24 años). La terapia es muy corta y el resultado larguísimo o permanente. No obstante, para que el resultado sea más satisfactorio y seguro, Frankl aconseja combinar la logoterapia con otras disciplinas: "*The remarkable results obtained by some who have practiced paradoxical intention should not tempt us to assume that it is a miracle method. Logotherapy cannot be applied with equal success to all patients. Nor is every doctor capable of handling it with equal skill. For these reasons, if for no other, it is justifiable to combine logotherapy with other methods*" (230).

²⁹⁴ El neurótico tiende a observarse a sí mismo de una manera exagerada. Frankl llama a esta compulsión "hiper-reflexión". Para luchar contra la "hiper-reflexión" la logoterapia usa la "des-reflexión": "*Just as paradoxical intention is designed to counteract anticipatory anxiety, de-reflection is intended to counteract this compulsive inclination to self-observation*" (Frankl, "Logotherapy as a Psychotherapeutic Technique" 255).

²⁹⁵ "*L'abondante correspondance qu'elle mit au point pour la publication révèle une grande partie de ce qu'elle veut montrer d'elle qui soit conforme à la légende fabriquée sur son couple. Elle fit de sa vie un objet d'exposition permanent*" (Onfray, "Simone de Beauvoir et «les voluptés condamnées»" 325).

cartas a Beauvoir. En *Lettres au Castor et à quelques autres 1940–1963*, Sartre escribe: "*Je vous embrasse de toutes mes forces, mon amour*" (28); "*Ajoutez à cela que je vous aime tout fort, tout fort et que je ne songe qu'à nous voir, qu'à tenir dans la mienne votre chère petite main, et que vous êtes mon charmant castor, mon amour*" (147). No obstante, hay que reconocer que, tal y como apunta Onfray, la omisión de muchas cartas (alrededor de un tercio) y la dudosa edición hecha por la misma Beauvoir (donde Beauvoir parece ser la protagonista) producen cierta desconfianza.

A Sartre le apasionaba el cine y rodó varios cortos con Beauvoir y Nizan (sostuvo que el único arte capaz de entretener al mundo a la vez que de hacer pensar era el cine). En los años 40 escribió algunos guiones para cine²⁹⁶.

²⁹⁶ "*Au milieu de l'année 1943, la firme Pathé ... décida de proposer à des écrivains de composer des scénarios. Sartre fut pressenti. Il accepta (...) Sartre avait son point de vue, qu'il exprima par ailleurs dans la presse clandestine: faire réfléchir en même temps que distraire et émouvoir, seul le cinéma en avait le pouvoir, et pour le plus grand nombre*" (Elkaïm-Sartre, Présentation. *Typhus* de Sartre 9).



Fig. 53. Sartre y Beauvoir en París.

41. Los años 30

Frankl hizo sus prácticas en la Psychiatrischen Universitätsklinik de Viena y en 1931–32 trabajó en el Maria Theresien Schloessl. De 1933 a 1937 trabajó en el Selbstmörderinnenpavillon del Psychiatrischen Krankenhau (trató a unas 3.000 pacientes mujeres anuales) y en 1937 abrió su propia consulta de Neurología y Psiquiatría. En 1938 introdujo el término *Existenzanalyse* en su primer artículo decisivo sobre logoterapia y análisis existencial: "Zur geistigen Problematik der Pshychotherapie".

Sartre fue profesor de Filosofía en varios *Lycées* de 1931 a 1939. Daba clase sin corbata, era cordial con sus alumnos, les dejaba fumar en clase y les enseñaba a pensar²⁹⁷. En el verano de 1931 Sartre viajó con Beauvoir a España; visitó varias veces El Prado y quedó maravillado con el Bosco. En octubre su compilación de ensayos "La légende de la vérité" fue rechazado por varias editoriales. Viajó a Marruecos, Inglaterra e Italia. En 1933 fue becado y estudió un año en el Institut Français de Berlín, donde profundizó en la fenomenología de Husserl (había descubierto a Husserl en 1932 a través del librito de Levinas *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*).

²⁹⁷ Uno de sus alumnos del Lycée du Havre (1934–1936) dijo de Sartre: "*Sartre entra dans sa classe pour la première fois en veston de sport ... et sans cravate; nous comprîmes tout de suite qu'il ne serait pas un prof comme les autres (...) Sartre subjuga ses élèves pas sa cordiale autorité et son non-conformisme ... il ne professait pais, il parlait avec de jeunes amis et ce qu'il disait paraissait tellement évident, tellement certain que nous avions l'impression de découvrir la Vérité*" (Contat y Rybalka 26). Sartre recuerda: "*J'ai passais aussi beaucoup de temps à extirper les idées qu'ils avaient dans la tête (...) je lassais mes élèves fumer en classe, ce qui était très mal vu*" (Rybalka et al. 39).

La guerra civil española fue para Sartre y Beauvoir un drama y una gran decepción: "[Le] debut de la guerre d'Espagne [est le] '*drame qui pendant deux ans et demi domina toute notre vie*'" (Contat y Rybalka 27). Entre 1936 y 1940 fueron publicados *L'imagination* (1936), *La transcendance de l'égo* (1936), *La nausée* (1938) (rechazada por Gallimard en 1936 y titulada originalmente *Melancholia*), *Le mur* (1939), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) y *L'imaginaire* (1940).

42. Anschluss y Kristallnacht

El 12 de marzo de 1938 las tropas alemanas entraron en Austria. La inmensa mayoría de los austríacos recibieron a los alemanes con entusiasmo y devoción²⁹⁸. El 10 de abril, el 99,75% de los austríacos (a los judíos y sinti no se les permitió votar) votaron a favor del *Anschluss* (Niewyk y Nicosia): "*Austria, and particularly Vienna, have managed so far to obscure their participation in the history of the Third Reich*" (Botz 185).



Fig. 54. Austríacos recibiendo eufóricamente a las tropas alemanas a su entrada en Viena, 15 de marzo de 1938. Bundersarchiv, Bild 146-1985-083-10.

²⁹⁸ "The next morning, Saturday, the German forces crossed the borders with their colossal war machinery, but there was no need for it. The Austrians who lined the streets were cheering. They reached out to touch the soldiers, not to strike them; they were throwing flowers, not grenades. Throughout the day the enthusiasm was so great that the troops were frequently delayed in streets clogged with admirers and blocked by their own broken-down tanks and trucks. Night fell and the "invasion" celebration continued" (Klingberg 91).

Tesis doctoral. Filosofía. UNED. Antonia Tejada Barros



Fig. 55. Niñas austríacas del Bund Deutscher Mädel recibiendo eufóricamente a los alemanes. Viena, marzo 1938. USHMM.



Fig. 56. Hombres austríacos judíos siendo humillados y obligados a arrodillarse y a limpiar el pavimento, Viena, justo después del *Anschluss*, marzo-abril 1938. USHMM.

Después del *Anschluss*, la emigración se hizo casi imposible. Los austríacos judíos fueron identificados con el nombre "Israel" para los hombres y "Sarah" para las mujeres. Desde ese momento, Frankl solo pudo tratar a pacientes judíos.

La *Kristallnacht* (noche del 9 al 10 de noviembre de 1938) contó con la participación de alemanes y austríacos comunes, y con la pasividad y silencio de la mayoría. La destrucción y violencia fue brutal en Alemania, Austria y los Sudetes: cientos de sinagogas e instituciones judías fueron destruidas o quemadas, y más de 7.500 comercios judíos fueron vandalizados.



Fig. 57. Quema y destrucción de sinagogas. *Kristallnacht*. USHMM.

Después de la *Kristallnacht*, ya no hubo vuelta atrás. Inmediatamente después de la *Kristallnacht*, 6.000 austríacos judíos fueron arrestados y

deportados a Dachau y a Buchenwald. El cuñado de Frankl (Walter Bondy) emigró en 1939 a Australia. Al cabo de poco, la hermana de Frankl (Stella) pudo emigrar también a Australia. El hermano mayor de Frankl (Walter) y su mujer emigraron a Italia. Frankl deseaba emigrar a Inglaterra o a EEUU pero no tenía visado.

43. *La drôle de guerre*, ocupación alemana, Rothschild-Spital

El período que va desde el 3 de septiembre de 1939 (declaración de guerra a Alemania de Inglaterra y Francia) al 10 de mayo de 1940 (comienzo de la batalla de Francia) es llamado la *drôle de guerre* (por oposición a la guerra *real* y sanguinaria). Sartre fue movilizado durante la *drôle de guerre* a Essey-lès-Nancy (campo de aviación militar), donde estuvo en un puesto meteorológico: "*Quand je suis parti, en Septembre, chaque instant avait un avenir indéfini et lointain: la fin de la guerre*" (*Les carnets de la drôle de guerre* 15). Luego fue movilizado a Marmoutier, Ittenheim, Brumath, Morsbronn-les-Bains y Bouxwiller, donde escribió *Les carnets de la drôle de guerre* (noviembre del 39 a marzo del 40), sobre los cuales Elkaïm-Sartre apunta: "*Sartre a voulu que ce journal soit le témoignage d'un soldat quelconque sur la guerre et la tournure bizarre qu'elle prenait*" (Présentation 9).

Después de la batalla de Francia (10 de mayo–25 de junio de 1940), los alemanes ocuparon París el 14 de junio de 1940. "*L'homme fera toujours la guerre*", había escrito Sartre el 20 de noviembre de 1939 (*Les Carnets de la drôle de guerre* 34).



Fig. 58. Soldados alemanes entrando en Les Champs-Élysées, tras la ocupación de París. Bundesarchiv, Bild 146-1994-036-09A.

En 1940 Frankl devino director del Rothschild-Spital, el único hospital del Tercer Reich que trataba a pacientes judíos. En el Rothschild-Spital, Frankl falsificó diagnósticos de enfermos mentales judíos para salvarlos del macabro Programa Eutanasia (llamado secretamente *Aktion T4* –las oficinas administrativas se situaban en la Tiergartenstraße 4, Berlín). La *Aktion T4* se llevó a cabo oficialmente desde el 1 de septiembre de 1939 al 24 de agosto de 1941 (aunque siguió de manera no oficial hasta 1945) en seis hospitales psiquiátricos y castillos (cinco en Alemania y uno en Austria). El número de víctimas "oficiales" es de 70.273, pero se estima que hubo unas 250.000 víctimas²⁹⁹. El Programa Eutanasia *ensayó* con gran éxito el uso de

²⁹⁹ Los seis centros que llevaron a cabo la *Aktion T4* fueron: NS-Tötungsanstalt Grafeneck (oficialmente, 9.839 enfermos gaseados en 1940); NS-Tötungsanstalt Brandenburg (oficialmente, 9.972 enfermos gaseados en 1940); NS-Tötungsanstalt Sonnenstein (oficialmente, 13.720 pacientes gaseados de junio 1940 al 24 de agosto de 1941); NS-

monóxido de carbono en pequeñas cámaras de gas; también usó otros métodos: inanición (en bebés y niños principalmente) e inyecciones letales. En 1961, Frankl apuntará: "*Even the mentally sick man is a person. The worth of this person must be respected by psychotherapy in practice. Atrocities against this person, as well as his life, must not be repeated*" ("Religion and Existential Psychiatry" 135).



Fig. 59. Frankl en el Rothchild-Spital, Viena, 1940. © Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes. DÖW 9277. Con el permiso de DÖW.

En 1940 Frankl tuvo la posibilidad de obtener un visado para emigrar a EEUU. Angustiado por la decisión de tener que abandonar a sus padres (aún no había conocido a Tilly), dejó que el "destino" escogiera por él. Su padre

Tötungsanstalt Bernburg (oficialmente, 9.384 enfermos y c. 5.000 prisioneros de campos de concentración gaseados del 21 de noviembre de 1940 al 30 de julio de 1943); NS-Tötungsanstalt Hartheim –el único situado en Austria– (oficialmente, 18.269 pacientes gaseados; estimados: 30.000 pacientes y prisioneros de campos de concentración); NS-Tötungsanstalt Hadamar (de enero a agosto de 1941 gaseó oficialmente a 10.072 hombres, mujeres y niños; estimados, alrededor de 15.000 enfermos y un número indefinido de prisioneros de campos de concentración).

llegó a casa con un trocito de mármol de una sinagoga que los vieneses antisemitas habían quemado, donde podía leerse un trozo del quinto mandamiento³⁰⁰. Frankl decidió no huir.

³⁰⁰ "Honra a tu padre y a tu madre, para que se prolonguen tus días sobre la tierra que Yahveh, tu Dios, te va a dar" (Éxodo 20:12) /

כבד את-אביך ואת-אמך למען יארכון ימריך על האדמה אשר-יהוה אלהיך נתן לך:
(שמות כ, יב)

44. Stalag XII-D, *Judenstern*, Tilly

Siete días después de la ocupación alemana de París, el 21 de junio de 1940, justamente el día de su trigésimo quinto cumpleaños, Sartre fue capturado en Padoux y retenido en Nancy durante dos meses. El 2 de julio le escribe a Beauvoir: "*Je suis prisonnier et fort bien traité, je peux travailler un peu et je ne m'ennuie pas trop*" (*Lettres au Castor, 1940–1963*, 282). Sartre escribe que, más que prisionero, es un detenido, y cree que la liberación llegará pronto. El 22 de julio escribe: "*J'ai commencé à écrire un traité méthapysique: L'Être et le Néant*" (285).

En agosto de 1940, Sartre fue transferido al campo alemán de prisioneros de guerra Stalag XII-D en Tréveris. En el Stalag XII-D había 124 *Arbeitskommandos*. Sartre le escribe a Beauvoir el 26 de octubre de 1940 que ha sido enfermero y que ahora escribe obras de teatro que se representan los domingos; sus mejores amigos son un jesuita y un dominico.

Sartre estuvo prisionero en el Stalag XII-D siete meses (desde agosto de 1940 a marzo de 1941). Leyó *Sein und Zeit*. Contat y Rybalka sostienen que Sartre dio cursos sobre la filosofía de Heidegger a los demás prisioneros, hecho que Perrin desmiente en *Avec Sartre au Stalag 12D*³⁰¹. Sartre escribió y representó la desentonante obra de teatro *Bariona, ou le fils du tonnerre*, que trata sobre la Navidad, en un intento, con palabras de Sartre, de unir a

³⁰¹ "*Sartre en effet, et c'est la première erreur, n'a jamais fait de «cours» sur Heidegger. On verra par la suite quel amalgame est à la source de cette légende. Quant au «groupe de curés prisonniers» –seconde erreur– il n'était composé que de votre seul serviteur*" (Perrin 9).

creyentes y no creyentes³⁰². El 26 de octubre de 1940 Sartre le escribe a Beauvoir que la obra tendrá 60 personajes, pero el 10 de diciembre anuncia que la obra tiene 30 personajes. La obra fue representada el 24, 25 y 26 de diciembre de 1940 (Sartre interpretó el papel de un rey mago) y cada día asistieron unos 2.000 prisioneros a verla. Sartre se negó luego a publicarla; solo en 1962 aceptó publicar una minúscula tirada de 500 ejemplares, y en 1970 la obra apareció en *Les écrits de Sartre* (pp. 565–652).

En 1941 Frankl empezó a escribir la primera versión de *Ärztliche Seelsorge* (en 1942 llevará el manuscrito a Theresienstadt y a Auschwitz, donde lo perderá; intentará recomponerlo de memoria en Kaufering III y en Türkheim, y lo publicará en 1946).

En 1941 Frankl fue arrestado por la Gestapo. En el interrogatorio, un nazi le preguntó qué era una neurosis y cómo podían tratarse las fobias. Frankl le habló de la intención paradójica y de la logoterapia. El nazi lo retuvo durante horas, haciéndole preguntas para curar a *un amigo suyo*.

A partir del 19 de septiembre de 1941, los hombres, mujeres y niños judíos austríacos mayores de seis años fueron obligados a llevar la *Judenstern*³⁰³.

³⁰² "Si j'ai pris mon sujet dans la mythologie du Christianisme, cela ne signifie pas que la direction de ma pensée ait changé, fût-ce un moment, pendant la captivité. Il s'agissait simplement, d'accord avec les prêtres prisonniers, de trouver un sujet qui pût réaliser, ce soir de Noël, l'union la plus large des chrétiens et d'incroyants" (Contat y Rybalka 565).

³⁰³ "The apex of social discrimination was reached with the law of September, 1941, which required the identification of Jews by a ... Judenstern ... which was to be worn prominently on the left side of the chest" (Botz 199).

El 17 de diciembre de 1941 Frankl se casó con Tilly Grosser (enfermera del Rothschild-Spital, quien, según Frankl, tenía un aire de bailarina española), ambos vestidos de novios y con la *Judenstern* (la cual no puede apreciarse en la fotografía). Tilly se quedó embarazada pero se vio obligada a abortar (las mujeres judías embarazadas eran inmediatamente deportadas). *The Unheard Cry for Meaning: Psychotherapy and Humanism* está dedicado a ese bebé que nunca nació: "*To Harry or Marion, an unborn child*".



Fig. 60. Tilly y Frankl, el día de su boda, Viena, 17 de diciembre de 1941 © IMAGNO/Viktor Frankl Archiv. Núm. 00500961. Con el permiso de Imagno.

Sartre fue liberado del Stalag XII-D en marzo de 1941. En París, fundó con Merleau-Ponty "Socialisme et Liberté" y volvió a dar clases. Burren sostiene

que Sartre no mostró una gran preocupación política antes de la guerra: entró al servicio de la Resistencia en 1941 pero se alejó rápidamente, y volvió de nuevo en 1943, esta vez para quedarse³⁰⁴.

³⁰⁴ *"Le souci de l'œuvre et la soif de succès ont contrebalancé la sollicitation de l'action. Mais, pour Sartre, l'œuvre e est aussi un engagement, et, de fait, son message représente, même s'il n'est pas toujours perçu clairement, une critique radicale des pouvoirs autoritaires"* (Burrin 340).

45. Septiembre 1942: Theresienstadt. 1943: *Les mouches* y *L'être et le néant*

El 22 ó 23 de septiembre (Klingberg) de 1942, Frankl, Tilly, los padres de Frankl y la madre de Tilly fueron obligados a abandonarlo todo: durmieron una noche o dos en el Gymnasium de Sperlgasse (donde Frankl había estudiado); allí las autoridades austríacas afeitaron la cabeza de Frankl, y el bigote, la barba y el cabello de su padre (Frankl no había visto jamás a su padre sin bigote ni barba). Ambos sintieron una gran humillación (Klingberg).

El 24 de septiembre de 1942, Frankl fue deportado junto a sus padres, Tilly y la madre de Tilly a Theresienstadt (c. 70 km al norte de Praga) en el transporte IV / II, junto a otros 1.300 hombres, mujeres y niños judíos. Después de un largo día de viaje, el transporte llegó a la estación de Bauschowitz (de allí, los prisioneros caminaban a Theresienstadt, que estaba a 2,4 km de la estación).



Fig. 61. Dibujo de Leo (Lev) Haas³⁰⁵ de la llegada de un transporte a Theresienstadt Theresienstadt, 1942. Yad Vashem.

Theresienstadt fue un gueto y un campo de concentración que sirvió de puente a otros guetos, campos de concentración y campos de exterminio (principalmente Treblinka, Majdanek y Auschwitz-Birkenau). Más de 140.000 hombres, mujeres y niños judíos fueron deportados a Theresienstadt del 24 de noviembre de 1941 al 8 de mayo de 1945, entre ellos 15.000 judíos de Viena (uno de ellos fue Frankl).

³⁰⁵ Leo (Lev) Haas (Opava, 1901–Berlín, 1983) fue un artista checo judío que estudió Bellas Artes en Karlsruhe y Berlín. En 1939 fue deportado al KZ Nisko y luego a Ostrava. En 1942 fue deportado a Theresienstadt; allí fue obligado a diseñar propaganda nazi y produjo clandestinamente cientos de dibujos y bocetos. En junio de 1944 fue torturado junto a Ungar y Fritta en la *Kleine Festung* de Theresienstadt. En octubre de 1944 Haas fue transferido a Auschwitz, y en noviembre, a Sachsenhausen (donde fue obligado a participar en la *Aktion Bernhard*). En febrero de 1945 fue transferido a Mauthausen y a Ebensee (un subcampo de Mauthausen). Fue liberado por las tropas norteamericanas el 6 de mayo de 1945. Después de la guerra, Haas recuperó 400 obras suyas (escondidas en Theresienstadt). Haas y su mujer adoptaron al hijo de Fritta (Tomáš).



Fig. 62. Dibujo de Otto Ungar³⁰⁶ de los niños del gueto de Bialystok (deportados a Theresienstadt en agosto de 1943 y gaseados en Auschwitz en octubre de 1943). Theresienstadt, 1943.

³⁰⁶ Otto Ungar (Brno, 1901–Blankenhain, 1945) fue un artista checo judío, superviviente de Theresienstadt, Auschwitz, una marcha de la muerte y Buchenwald. Murió justo después de la guerra, el 25 de julio de 1945, cerca de Weimar, de tuberculosis y tifus. Frankl conoció a Ungar en Theresienstadt (Klingberg). Ungar fue torturado en julio de 1944 en la *Kleine Festung* de Theresienstadt por retratar la realidad con su arte: los fieles hombres de la Gestapo destrozaron su mano derecha (dos dedos tuvieron que ser luego amputados). Su mujer y su hija no llegaron a ser deportadas y sobrevivieron la guerra en Theresienstadt.



Fig. 63. Dibujo de Bedřich Fritta³⁰⁷ de un barracón del gueto de Theresienstadt. Ghetto Fighters House.

El padre de Frankl murió en Theresienstadt al cabo de cinco meses, el 13 de febrero de 1943. Frankl logró reducir su sufrimiento inyectándole morfina.

³⁰⁷ Bedřich Fritta (Višňová, 1906–Auschwitz, 1944) fue un artista checo judío que retrató la cruda realidad de Theresienstadt. En los años 30 estudió en París; luego se mudó a Praga. En diciembre de 1941 fue deportado, junto a su mujer Hansi y su hijo de un añito Tommy (Tomáš) a Theresienstadt. Fritta produjo clandestinamente c. 100 bocetos y dibujos. Fue torturado junto a Haas y Ungar en julio de 1944 en la *Kleine Festung* de Theresienstadt. Contrajo disentería y fue deportado a Auschwitz en agosto de 1944, donde pereció al cabo de ocho días. Su mujer y su hijo fueron encarcelados en la *Kleine Festung*. Hansi murió en Theresienstadt pocos meses después que su marido, en 1944; Tommy sobrevivió la guerra en Theresienstadt (huérfano a los 4 añitos) y fue adoptado por Haas (amigo de Fritta y Ungar) y su mujer. Fritta creó en Theresienstadt un libro con ilustraciones para su hijo Tommy en su tercer cumpleaños (el libro fue recuperado después de la guerra y Haas se lo entregó a Tommy) (*Butterflies in the Ghetto* y *Bedřich Fritta: Drawings from the Theresienstadt Ghetto*).

En París, cuatro meses más tarde, el 2 de junio de 1943, se estrenó *Les mouches* (la obra fue publicada en 1947), y 23 días después, el 25 de junio de 1943, se publicó *L'être et le néant*.

46. 1944: Auschwitz, Kufering III, Türkheim

El 16 de mayo de 1944, la madre de Tilly, Emma Grosser, fue transferida a Auschwitz, donde pereció; tenía 46 años. El 19 de octubre de 1944 Frankl y Tilly fueron transferidos de Theresienstadt a Auschwitz. Frankl vio por última vez a su madre (cuatro días más tarde fue deportada a Auschwitz, el 23 de octubre, y gaseada nada más llegar). En la rampa de selección, Frankl y Tilly fueron separados. No volvieron a verse jamás. Tilly murió en Bergen-Belsen en 1945, justo después de la liberación.

Frankl estuvo cuatro días en Auschwitz y sobrevivió a cuatro selecciones. La primera selección fue en la *Judenrampe*, nada más llegar. La segunda selección fue cuando Mengele buscaba prisioneros *interesantes* para sus macabros experimentos. En la tercera selección, el Kapo lo cambió por otro prisionero (Klingerbg). La cuarta selección fue la que le seleccionó para trabajos forzados en Kaufering III.

Algunos detractores de Frankl han criticado el hecho de que Frankl estuviera tan poco en Auschwitz. ¡Como si ello hubiera dependido de él o como si estar en Auschwitz unos días y no unos meses defraudara! Batthyány responde a estas acusaciones en *Mythos Frankl?*

Frankl había cosido el manuscrito de *Ärztliche Seelsorge* en el interior de su bolsillo, pero al llegar a Auschwitz tuvo que despojarse de todo y perdió el manuscrito (solo pudo quedarse con sus gafas y su cinturón). Frankl

encontró en el bolsillo de la chaqueta que *heredó* de un prisionero gaseado la plegaria *Shemá Israel* (שמע ישראל). A pesar del horror, pensó, Dios estaba con él.

Cerca del 25 de octubre de 1944, Frankl fue transferido en vagones de ganado a Kaufering III, un subcampo de Dachau; tardó dos días en llegar (Dachau está a 580 km al sur de Berlín). Llegó a Kaufering III el 27 de octubre de 1944. Dachau fue el primer campo de concentración alemán. Se creó en 1933 con la idea de encerrar a los prisioneros políticos, pero pronto se llenó también de alemanes y austríacos judíos, criminales y clérigos (la mayoría católicos). El complejo de Dachau llegó a tener 123 subcampos. Frankl estuvo en Kaufering III y en Türkheim (no existe ninguna foto histórica de Kaufering III).

Frankl narra en *...trotzdem Ja zum Leben sagen* que en los momentos límite, en lugar de la nieve, el frío, el dolor, los pies destrozados, el hambre y el miedo, Frankl se distanciaba de su miserable realidad y se situaba mentalmente en una sala de conferencias, cómoda y calentita, y se imaginaba estar dando una charla sobre la psicología de los campos de concentración. Esta técnica le permitía situarse por encima del horror y del sufrimiento, y seguir adelante. Zuzana Růžičková, clavecinista checa judía y superviviente de Theresienstadt, Auschwitz y Bergen-Belsen, narra en *One Hundred Miracles*, cómo repetía en su cabeza la Sarabanda de la English

Suite en mi menor de Bach (BWV 810) en los momentos más espeluznantes para no sucumbir al horror que estaba viviendo³⁰⁸.

Cinco meses más tarde de la llegada de Frankl a Kaufering III, el 5 de marzo de 1945, Frankl fue transferido a Türkheim, otro subcampo de Dachau, en calidad de prisionero-médico, puesto que en Türkheim, además de hambre, suciedad, brutalidad y frío, había una epidemia de tifus. En *...trotzdem Ja zum Leben sagen*, Frankl apunta que los *Kleinlager* (Kaufering III y Türkheim) eran verdaderos infiernos. En Türkheim Frankl contrajo tifus, pero sobrevivió. Frankl estuvo en Türkheim siete semanas.

³⁰⁸ "Hell began immediately. Leaving the Terezin ghetto on 19 December 1943, hundreds of us –men, women and children, young and old– were crammed into wagons like human cattle so that we could only stand, no one could sit. It was bitterly cold. It was dark (...) We finally arrived somewhere late at night, and the doors were thrown open only to have horrible white light shone in our eyes. We were pulled out of those wagons onto the snow in a dreadful state. Dogs barking. SS barking. Guards kicking, shoving, and cursing. All the time that hard light in our eyes. I have never been so frightened in my life (...) In my right hand, numb with cold, I still gripped Bach's beautiful sarabande from the English Suite and I looked down and read it to myself because it was somehow essential for me at that moment to keep it in my head" (Růžičková 147, 148).



Fig. 64. Viktor-Frankl Weg. Cementerio de Türkheim. Thomas Springer.

47. Después de la liberación

Sartre escribió en 1944 *Réflexions sur la question juive*, en una Francia ya libre. Los aliados entraron en París el 24 de agosto de 1944 y los alemanes se rindieron el 25 de agosto.

Francia, como el resto de Europa (excluyendo Dinamarca), había abrazado también el antisemitismo y, gracias a la colaboración de policías y civiles franceses, fue posible el arresto, deportación y exterminio de 72.500 hombres, mujeres y niños judíos franceses.



Fig. 65. Niño judío francés con la *Judenstern*. 1942–44. USHMM.

De 1941 a 1944 más de 67.400 judíos franceses, (incluidos algunos miles de judíos alemanes y polacos), entre ellos, 6.000 niños judíos, fueron deportados desde el campo de Drancy a campos de exterminio alemanes.



Fig. 66. Arresto de hombres, mujeres y niños judíos franceses. Campo de internamiento y tránsito de Drancy. Bundesarchiv, Bild 183-B10919.

En París, y solamente en dos días (el 16 y 17 de julio de 1942), se había llevado a cabo la redada del Vélodrome d'Hiver (Vél d'Hiv'): 13.152 hombres, mujeres y niños judíos franceses habían sido arrestados para ser luego deportados a Auschwitz y exterminados³⁰⁹.

³⁰⁹ "Le 16 Juillet 1942 est une date cruciale dans l'histoire des persécutions des Juifs en France. Ce jour — et le lendemain — Paris tout entier était devenu un terrain de chasse à l'homme : simultanément dans les vingt arrondissements de l'immense ville et dans sa proche banlieue ont été opérées les arrestations de 13.000 Juifs environ. C'était la troisième rafle depuis l'armistice. La première, celle du 20-21 août 1941 n'a touché que le onzième arrondissement. La seconde, celle du 12 décembre 1941 ... n'était dirigée que contre une élite soigneusement choisie. L'une et l'autre étaient limitées à l'arrestation des hommes adultes. C'est le 16 juillet 1942 que l'occupant et Vichy ont montré pour la première fois — et

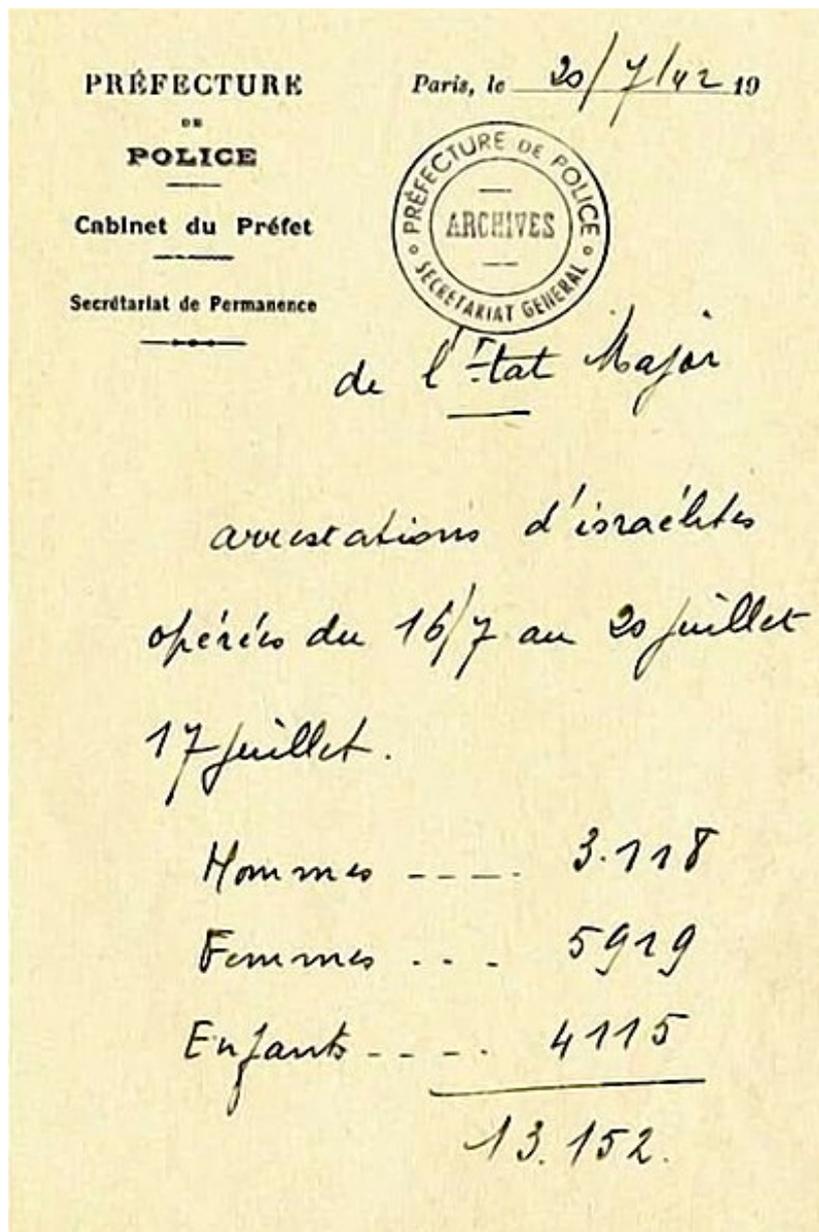


Fig. 67. Préfecture de Police. Arrestations d'israélites. Paris, 20 de julio de 1942 (Paolini).

Al igual que en Alemania y el resto de países ocupados por los alemanes, la discriminación, deportación y exterminio de los judíos en Francia fue posible gracias al antisemitismo del hombre común. La *rafle du Vél d'Hiv'* contó con la colaboración de 4.660 policías franceses (Paolini). *Réflexions sur la question*

avec quelle brutalité — le véritable sens des mesures anti-juives proclamées progressivement pendant deux ans" (Wellers 11).

juive fue publicado en 1946 (la primera parte había aparecido en *Les Temps Modernes* el 3 de diciembre de 1945 bajo el título "Portrait de l'antisémite"): "*Décontaminer les esprits paraissait à Sartre une tâche urgente*" (Elkaïm-Sartre, "Présentation", *Réflexions sur la question juive*, ii). Cuando Sartre escribió *Réflexions sur la question juive* los aliados aún no habían descubierto Auschwitz, Treblinka, Chelmno, Belzec, Sobibor y Majdanek.

París fue liberado el 25 de agosto de 1944. *Huis clos* se estrenó tres meses antes de la liberación (en mayo de 1944) –la obra fue publicada en 1945. De abril a noviembre de 1944 aparecieron algunos artículos de Sartre en revistas de la Resistencia: "La littérature, cette liberté", "Un film pour l'après-guerre" (*Les Lettres françaises*, nº 15, abril de 1944), "L'espoir fait l'homme" (*Les Lettres françaises*, nº 18, julio de 1944), *Un promeneur dans Paris insurgé* –serie de 7 artículos (*Combat*, 28 de agosto al 4 de septiembre de 1944) y "Dullin et l'Espagne" (*Combat*, 8 de noviembre de 1944).

Francia sufrió mucho bajo la ocupación alemana. Millones de soldados murieron en la guerra. 72.500 hombres, mujeres y niños judíos franceses fueron deportados y exterminados. Miles de miembros de la Resistencia (hombres y mujeres) sufrieron la tortura y la muerte. Sartre denuncia:

La torture est une vaine furie, née de la peur: on veut arracher d'un gosier, au milieu des cris et des vomissements de sang, le secret de tous. Inutile violence: que la victime parle ou qu'elle meure sous les coups, l'innombrable secret est ailleurs, toujours ailleurs, hors de portée le bourreau se change en

Sisyphé: s'il applique la question, il lui faudra recommencer toujours" (Sartre, "Une victoire" 83).



Fig. 68. Franceses eufóricos después de la liberación. París, 26 de agosto de 1944.

El campo principal de Dachau fue liberado el 29 de abril de 1945 por las tropas norteamericanas. Antelme recuerda en *L'espèce humaine* la liberación: "30 avril. –*Dachau a duré douze ans. Quand j'étais au collège, ce block où nous sommes existait, le barbelé électrifié aussi*" (315). Por primera vez desde 1933 los soldados en Dachau no torturaban ni mataban sino que repartían cigarrillos y chocolate; no obstante, el panorama era espeluznante: "*Il y a des morts par terre (...) Il y en a aussi, couchés par terre, les yeux ouverts, qui ne regardent plus rien*" (317).

En *Legacies of Dachau*, Harold Marcuse sostiene, sorprendentemente, que la religión no jugó un papel importante en los campos de concentración, y que después de la guerra nadie pensó en edificar ninguna *casa de Dios* donde había habido tanta crueldad: "*Thus the Jewish memorial completed in 1967 is not a synagogue, and only the Kaddish, the Jewish prayer for the dead, is recited in the memorial site [of Dachau]*" (263).

El complejo de Kaufering (+ Türkheim) fue liberado unos días antes que Dachau, el 27 de abril: "*Am 27. April befreiten uns die Amerikaner*" (Frankl, *Es kommt der Tag, da bist du frei* 40). Auschwitz había sido liberado el 27 de enero de 1945 (aunque no hay que olvidar que unos 68.000 prisioneros fueron forzados a las marchas de la muerte 9 días antes de la liberación de Auschwitz) –Bauer sostiene: "*The marches were worse than the camps, if that was possible, certainly in the recollections of the survivors*" (*Jews for Sale?* 241). Levi recuerda en *La tregua* el olor a muerte tras la liberación de Auschwitz: "*I cadaveri e le immondizie rendevano irrespirabile l'aria nebbiosa e molle*" (8). Buchenwald fue liberado el 11 de abril; Bergen-Belsen, el 15 de abril; Mauthausen, el 5 de mayo y Stutthof (el último de los campos liberados) fue liberado el 9 de mayo de 1945.

Hitler se voló los sesos en su majestuoso búnker de 1,35 millones de *Reichsmark* el 30 de abril, el 8 de mayo Alemania anunció su rendición y el 9 de mayo la firmó oficialmente. Hubo que esperar dos bombas atómicas (Hiroshima y Nagasaki, 6 y 9 de agosto respectivamente, la primera, *Little*

Boy, de uranio, la segunda, *Fat Man*, de plutonio) para la rendición de Japón (anunciada el 15 de agosto de 1945 y firmada oficialmente el 2 de septiembre).

Tras la euforia inicial de la liberación de los campos de concentración y exterminio, vino el duro trabajo de *personalización*. La vuelta a la libertad fue un golpe durísimo para los supervivientes del Holocausto. Después del *shock* de la liberación, muchos supervivientes debieron aprender a volver a sentir, puesto que los alemanes habían conseguido arrebatarnos la dignidad (el término psicológico se llama *despersonalización*): "*Und Schritt für Schritt, nicht anders, trittst du ein in dieses neue Leben, wirst du wieder Mensch*" (... *trotzdem Ja zum Leben sagen* 135). Los supervivientes tuvieron que aprender de nuevo a ser felices, porque habían olvidado cómo hacerlo.

En agosto de 1945 Frankl volvió a Viena, donde en pocos días supo de la muerte de su madre en Auschwitz, de su hermano Walter en Auschwitz y de su mujer Tilly en Bergen-Belsen. Bergen-Belsen fue un campo de concentración alemán situado a 300 km de Berlín (operó desde 1941 a 1945): 120.000 hombres y mujeres fueron deportados a Bergen-Belsen, de los cuales 50.000 perecieron (de hambre, golpes, inyecciones de fenol, tifus, tuberculosis y disentería) (desde Bergen-Belsen 2.150 prisioneros fueron transferidos a Auschwitz y gaseados). Cuando las tropas británicas liberaron el campo el 15 de abril de 1945, encontraron 60.000 supervivientes moribundos. Uno de ellos era Tilly. 13.000 cadáveres yacían en el campo.

Justo después de la liberación, 10.000–20.000 supervivientes murieron de inanición, tifus y disentería, entre ellos Tilly (tenía 24 años).



Fig. 69. "View of Camp N. 1 from a look-out tower, formerly used by the German guards". Bergen-Belsen. Después de la liberación. Sgt. Oakes, 25 de abril de 1945 © IWM BU 4712.

Siempre me ha sorprendido que Frankl decidiera volver a Viena después de la guerra habiendo sufrido el antisemitismo del austríaco común. Frankl no compartía el concepto de culpa colectiva y, a pesar de las atrocidades vividas, nunca olvidó a los pocos austríacos que le ayudaron. Cuando un ex-SS, profesor de Universidad (que había salido impune como millones de

alemanes nazis después de la guerra), le preguntó cómo era posible que él hablara en contra de la culpa colectiva, Frankl le contestó que él, precisamente por ser el ex-prisionero número 119.104 era incapaz de hablar de la culpa colectiva. Klingberg señala: "*his stand against collective guilt ... got him in a lot of trouble ... he got a lot of criticism for it*" (Vesely).

Goldhagen, en *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*, sostiene que el antisemitismo generalizado y la implicación directa del pueblo alemán y austríaco hizo que la exterminación de los judíos fuera tarea fácil. Goldhagen describe un sinfín de humillaciones, torturas, fusilamientos y masacres de hombres, mujeres, niños y bebés judíos llevados a cabo por alemanes y austríacos comunes. Yo sí que comparto la idea de la culpa colectiva (siguiendo a Améry, quien en *Jenseits von Schuld und Sühne* hace una exposición magistral y muy humana de la culpa colectiva del pueblo alemán), puesto que, a pesar de que es obvio que la culpa es siempre individual (de lo contrario la filosofía existencialista sartreana y la frankleana quedarían descalificadas), si tomamos el total de culpas individuales en la Alemania de los años 40, el resultado final es un porcentaje desmesurado de culpa: la inmensa mayoría de alemanes fue culpable de hacer posible el Holocausto. Es verdad que aquellos que torturaron y mataron fueron más *monstruosos* (o, siguiendo a Arendt, solamente terriblemente *comunes*: unos seres mediocres que, simplemente, habían *dejado de pensar*), pero no hay que olvidar que los burócratas, profesores, doctores, abogados, empresarios, conductores de trenes, amas de casa y todos aquellos millones que colaboraron, ya fuera por convicción, oportunismo o indiferencia, fueron

culpables también. Y cuesta entender que Frankl volviera a Austria después de sobrevivir a los campos de concentración y exterminio y después de haber perdido a su mujer Tilly en Bergen-Belsen, a su padre en Theresiensdtadt, a su madre en una cámara de gas de Auschwitz y a su hermano Walter en Auschwitz.

En 1945 Frankl completó *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse* (donde elabora los fundamentos de la logoterapia y el análisis existencial), cuyo manuscrito había cosido a su abrigo antes de llegar a Auschwitz y había perdido nada más llegar a Auschwitz (al tener que despojarse de todo). En Kaufering III y en Türkheim Frankl escribió desesperadamente lo que pudo en papeles y decretos de los SS robados por otros prisioneros. El libro se publicó en 1946 y está dedicado a Tilly. La primera edición se agotó en tres días, pero pasaron nueve años hasta que se publicara la primera traducción inglesa (1955). Hay que recalcar que Frankl no *descubrió* la logoterapia después de sus tres años en cuatro campos de concentración y exterminio alemanes: Frankl entró en Auschwitz con el manuscrito de *Ärztliche Seelsorge* totalmente acabado. Los horrores de los campos fueron una durísima prueba a su filosofía: ¿la vida realmente tiene sentido bajo cualquier circunstancia? Frankl pudo, desgraciadamente, vivir en carne propia esta pregunta³¹⁰. Las horribles vivencias y el gigantesco sufrimiento no hicieron que Frankl dejara de creer en la libertad humana³¹¹.

³¹⁰ "Logotherapy was already developed when I came to Auschwitz, but certainly the four concentration camps in which I had to spend three years ... were in a way a testing ground, an acid test to confirm, to validate, practically, empirically ... in the widest sense of the world my theories that I had developed previously" (Frankl, US TV Interview, 1972).

³¹¹ "Frankl's confinement in the concentration camps convinced him more than ever that each person is a unique individual who can retain a last reserve of freedom to take a stand, at least

También en 1945, y en tan solo nueve días, Frankl completó *...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das KZ* (dedicado a su madre). También escribió su única obra de teatro: *Synchronisation in Birkenwald*.

En 1945 Sartre rehusó la *Légion d'honneur* (la condecoración más alta de Francia que simboliza los méritos militares o civiles por la nación). Maupassant y Camus también la rehusaron.

En octubre de 1945, Sartre fundó junto a Merleau-Ponty *Les Temps Modernes*, que tomó su nombre de la película de Charlie Chaplin *Modern Times*, y publicó *L'âge de raison*, *Le sursis* y varios artículos para *Combat*, *Le Figaro*, *The New York Times*, *Vogue*, *L'Écran français* y *Les Lettres françaises*.

El 29 de octubre de 1945, a las 20.30h, Sartre dio su brillante conferencia "L'existentialisme est un humanisme" en el Club Maintenant, en París, donde pronunció la explosiva frase "*l'existence précède l'essence*". Sartre definió su filosofía como un existencialismo ateo. El libro se publicó en 1946.

En 1946 Frankl fue nombrado director de la Wiener Neurologischen

inwardly, even under the most restrictive circumstances" (Fabry, *The Pursuit of Meaning* 10–11).

Poliklinik; trabajó allí durante 25 años. Conoció a Eleonore (Elly) Schwindt, enfermera austríaca católica.

El 8 de noviembre de 1946 se representaron *La putain respectueuse* y *Morts sans sépulture*. Ambas obras se publicaron en 1947.

El 18 de julio de 1947 Frankl se casó por lo civil con Eleonore (Frankl y Eleonore nunca pudieron casarse por lo religioso, puesto que Frankl era judío y Eleonore era católica). En diciembre de 1947 nació su única hija, Gabriele (Gaby). Frankl publicó en 1947 *Psychotherapie in der Praxis, Zeit und Verantwortung* y *Die existenzanalyse und die Probleme der Zeit*.

En 1947 fue publicado *Baudelaire, Situations I* y el guión *Les jeux sont faits*³¹². Sartre declaró el 29 de abril de 1947, en Le Figaro: "*Mon premier film, Les jeux sont faits, ne sera pas existentialiste (...) Tout au contraire l'existentialisme n'admet point que les jeux soient jamais faits (...) Mon scénario baigne dans le déterminisme, parce que j'ai pensé qu'il m'était, moi aussi, permis de jouer*" (Contat & Rybalka 156).

En 1948 Frankl obtuvo su doctorado con la tesis *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion*, donde afirma que el hombre es originariamente religioso. La tesis se publicó el mismo año. Frankl apuesta por una dimensión suprahumana donde el problema del sentido último del sufrimiento humano podría tener respuesta. En 1948–1949 Frankl trabajó como *Privatdozent* de

Neurología y Psiquiatría en la Wiener Universität. Sus "Metaklinischen Vorlesungen" se publicaron en 1949 bajo el título *Der unbedingte Mensch*.

En 1948 se publicaron *Orphée noir*, *Les mains sales* (estrenada el mismo año) y el guión *L'engrenage* y *Situations II*. El 27 de octubre de 1948 la Iglesia Católica listó toda la obra de Sartre en el *Index Librorum Prohibitorum*³¹³.

En 1949 se publicaron *Situations III*, *La mort dans l'âme* y *Entretiens sur la politique*. Sartre visitó Guatemala, Panamá, Curaçao, Haití y Cuba (donde tuvo un encuentro con Hemingway).

³¹³ El *Index* prohibió más de 5.000 obras de filósofos, escritores y científicos desde 1559 hasta 1966, año en que el papa Pablo VI abolió el *Index*. Algunos de los otros pensadores cuyas obras también fueron listadas en el *Index* fueron: Copernicus (*De revolutionibus orbium coelestium*), Montaigne (*Essais*), Hobbes (*opera omnia*), Descartes (*opera omnia* en 1663, 7 obras en 1948), Spinoza (*Tractatus Theologico – politicus* y *Opera Posthuma*, que incluye *Tractatus de intellectus emendatione*, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, *Tractatus Politicus*, *Epistolae* y *Compendium grammaticae linguae Hebraeae*), Locke (*Extrait d'un livre anglois*, *An Essay concerning Human Understanding* y *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*), Hume (*opera omnia*), Voltaire (*opera omnia*), Rousseau (*Emile, ou de l'éducation*; *Du contract social, ou principes du droit politique*; *Julie, ou la nouvelle Héloïse*; y otros escritos y cartas), Diderot (*opera omnia*), Kant (*Kritik der reinen Vernunft*), Balzac (*opera omnia*), Victor Hugo (*Notre-Dame de Paris* y *Les misérables*), Mill (*Principles of Political Economy with some of their Applications to Social Philosophy*), Larousse (*Gran Dictionnaire Universel du XIXe siècle*), Unamuno (*Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*), Gide (*opera omnia*) y Beauvoir (*Le deuxième sexe* y *Les mandarins*).

48. Los años 50

En 1950 Frankl fundó el Österreichische Ärztegesellschaft für Psychotherapie. El mismo año se publicó *Homo patiens. Versuch einer pathologisierung* y en 1951, *Logos und Existenz*. En 1954 Frankl dio conferencias en varias Universidades de Inglaterra, los Países Bajos y Argentina, y en 1955 devino profesor de la Wiener Universität y profesor invitado en varias universidades norteamericanas. Fueron publicados *Pathologie des Zeitgeistes* (1955), *Theorie und Therapie des Neurosen* (1956) y *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie* (1959).

En 1959 apareció la traducción inglesa de *...trotzdem Ja zum Leben sagen* bajo el título *From Death-Camp to Existentialism* (en 1963 el libro se publicará bajo el famoso título que la mayoría conoce hoy: *Man's Search for Meaning*).

En los años 50 Sartre publicó *Le diable et le bon Dieu* (1951), donde afirma que Dios ha muerto, *Saint Genet, comédien et martyr* (1952) y *L'affaire Henri Martin* (1953). Viajó a Noruega, Islandia, Escocia e Italia. A partir de entonces pasó todos los veranos en Roma (salvo el verano de 1960). En 1953 se estrenó *Kean* (la obra se publicó en 1954). Viajó a la URSS, Alemania, Austria, Checoslovaquia, Italia y China. En 1955 se estrenó *Nekrassov* (la obra se publicará en 1956) y en 1959, *Les séquestrés d'Altona* (la obra se publicará en 1960).

En 1956 Sartre conoció a Arlette Elkaïm (1935–2016), escritora y editora argelina judía (adoptada por Sartre en 1964 y única heredera a la muerte de Sartre). A partir de 1980, Elkaïm-Sartre editó y presentó la obra de Sartre.

Sartre condenó la invasión soviética de Hungría en su artículo "Le fantôme de Staline" (*Les Temps Modernes*, enero de 1957). *Question de méthode* fue publicado en 1957 y *Sartre par lui-même*, en 1959.

49. Los años 60

El capítulo "Logotherapy in a Nutshell" (donde Frankl da una exposición brevísima y magistral de la logoterapia³¹⁴) apareció bajo el título "Basic concepts of Logotherapy" en la edición inglesa de 1962 de *Man's Search for Meaning*.

En 1960, Sartre firmó el *Manifeste des 121*, contra la ocupación de Algeria, y publicó el primer volumen de la *Critique de la raison dialectique*. En los años 60, viajó a Italia, Yugoslavia, Grecia, Nueva York, Belgrado, Brasil, Polonia y la URSS. En 1964 se le concedió a Sartre el Premio Nobel de Literatura; Sartre lo rechazó por no querer ser jerarquizado como escritor ni como ser humano: "*La hiérarchie, c'est ce qui détruit la valeur personnelle des gens. Etre au-dessus ou au-dessus, c'est absurde*" (Beauvoir, *Entretiens avec Jean-Paul Sartre août-septembre 1974*, 362)³¹⁵.

³¹⁴ Los títulos de sus cortísimos capítulos (de una o dos páginas cada uno) son, significativamente: 1. The Will to Meaning; 2. Existential Frustration; 3. Noögenic Neuroses; 4. Noö-Dynamics; 5. The Existential Vacuum; 6. The Meaning of Life. 7. The Essence of Existence; 8. The Meaning of Love; 9. The Meaning of Suffering; 10. Meta-Clinical Problems; 11. A Logodrama; 12. The Super-Meaning; 13. Life's Transitoriness; 14. Logotherapy as a Technique; 15. The Collective Neurosis; 16. Critique of Pan-Determinism; 17. The Psychiatric Credo; 18. Psychiatry Rehumanized.

³¹⁵ Sartre afirma en una entrevista: "*Le prix Nobel, je suis en totale contradiction avec lui parce qu'il consiste à classer les écrivains. S'il avait existé au XVIe ... nous saurions que Clément Marot a eu le prix Nobel, que Kant l'a manqué, qu'il aurait dû l'avoir, mais qu'on ne lui a pas donné parce qu'il y a eu une confusion, ou une action de certains membres du jury ... A ce moment-là, la littérature serait donc complètement hiérarchisée (...) Que signifie ce prix? Peut-on dire vraiment que l'année où on me l'a donné j'étais supérieur à mes collègues, les autres écrivains, et que l'année d'après c'est un autre qui l'a été? Est-ce que vraiment fut considérer la littérature comme ça? (...) C'est absurde (...) cette idée de mettre la littérature en hiérarchie, c'est une idée complètement contraire à l'idée littéraire, et ... parfaitement convenable pour une société bourgeoise qui veut tout intégrer*" (Beauvoir, *Entretiens avec Jean-Paul Sartre août-septembre 1974*, 361–62).

The Times apuntó el 23 de octubre de 1964: "*Author's wish to remain free*" (*The Road to Freedom*)³¹⁶. En 1964 fueron publicados *Les mots* y *Situations IV, V y VI*. En 1965 fueron publicados *Situations VII* y *Les Troyennes*.

En 1965 Sartre adoptó a Elkaïm-Sartre, y en 1966 creó junto a Russell el Tribunal Russell-Sartre. Viajó a Grecia, Japón, Egipto e Israel.

En 1967 Frankl publicó *Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers on Logotherapy*.

Después del mayo francés, Sartre criticó duramente el gobierno de Charles de Gaulle: habló de "*répression gaulliste*" ("Il n'y a pas de bon gaullisme" 232) y sostuvo que en Francia la represión "*est une action continuellement exercée par la classe des exploiters contre ceux qu'elle exploite*" (227). Fue editor de *La cause du peuple* y fue arrestado varias veces pero puesto enseguida en libertad. De Gaulle declaró: "*On n'emprisonne pas Voltaire*" (Roderick). Después de la invasión soviética de Checoslovaquia, Sartre denunció estalinismo. Viajó a Yugoslavia.

En 1969 Frankl publicó *The Will to Meaning*, basado en unas conferencias que había dado en 1966 en la Southern Methodist University de Dallas.

³¹⁶ Sartre y Le Duc Tho (Premio Nobel de la Paz en 1973, compartido con Kissinger) han sido los únicos en rechazar el Premio Nobel.

50. Los años 70

En 1970 Contat y Rybalka publicaron *Les Écrits de Sartre* (511 textos de Sartre, de 1923 a 1969) –un libro obligado para los amantes de Sartre. También fueron publicados *L'idiot de la famille* (1971–72), *Situations VIII* (1972) y *Situations IX* (1972).

En 1973 Sartre se quedó prácticamente ciego: tuvo unas hemorragias detrás del ojo izquierdo (el único ojo con el que veía –puesto que con el ojo derecho apenas veía desde los tres años); desde entonces solo distinguió vagamente formas, luces y colores: "*je ne peux, pas conséquent, plus ni lire ni écrire*" ("Autoportrait à soixante-dix ans" 134). Aunque molesto por la pérdida de visión, Sartre confesó no sentir ni tristeza ni melancolía, y añadió que aún podía oír, hablar y pensar.

En 1976, Sartre recibió de la Hebrew University of Jerusalem el título *Doctor honoris causa*, en la embajada de Israel en París. Sartre aceptó el título por considerarlo un gesto político a favor de la paz y el diálogo: "*J'accepte avec plaisir ce titre*" (TF1, 7 de noviembre 1976). *Situations X* fue publicado en 1976.

En 1978 Frankl publicó *The Unheard Cry for Meaning*.

51. Los años 80 y 90

Sartre murió el 15 de abril de 1980 en París, dos meses antes de cumplir los 75 años. A su entierro asistieron cerca de 50.000 personas, la mayoría jóvenes: "*la mort de ... Sartre fut l'occasion d'une grande ferveur collective (...)* *La gauche en France avait perdu son dernier grand écrivain et son dernier grand intellectuel*" (Lecarme 715).

Fueron publicados póstumamente *Cahiers pour une morale* (1983), *Lettres au Castor et à quelques autres* (1983), *Les carnets de la drôle de guerre* (1984), *Le scénario Freud* (1984), *Critique de la raison dialectique – Vol. II* (1985), *Vérité et existence* (1989) y *Écrits de jeunesse* (1990).

En 1984 Frankl tuvo una reunión en su casa (Mariannengaße) con Lapide y hablaron durante horas sobre Dios, la religión, la ética y la búsqueda por el sentido: el sentido de la vida y el sentido del sufrimiento de las víctimas. Estas conversaciones fueron grabadas y luego editadas para su publicación, pero en su momento no fueron publicadas. En el 2004 (siete años después de la muerte de Frankl y Lapide) se encontraron el manuscrito y las cintas, y la conversación fue publicada bajo el título *Gottsuche und Sinnfrage. Ein Gespräch* (2005). La obra es de gran importancia, puesto que es uno de los pocos testimonios donde Frankl habla abiertamente sobre Dios y la religión. Frankl nombra a Sartre en dos ocasiones en el diálogo con Lapide. En 1987 fue publicado *Logotherapie und Existenzanalyse*.

Frankl poseía un gran sentido del humor. Aprendió a pilotar aviones a los 67 años. El alpinismo era su gran pasión, un *hobby* que practicó hasta los 80 años. Existen tres recorridos en los Alpes con el nombre de Frankl. Algunos amigos suyos decían que su pasión por las altitudes se debía a la logoterapia (llamada por Frankl también psicología *alta* en contraste con las llamadas psicologías *profundas*).

En 1992 se fundó en Viena el Viktor Frankl Institut. En 1995 fue publicado *Was nicht in meinen Büchern steht* y, justo antes de morir, *Man's Search for Ultimate Meaning* (1997), dedicado a su hermana.

Frankl completó dos doctorados (uno en Medicina en 1930 y otro en Filosofía en 1948, con una tesis sobre *der Unbewusste Gott*), recibió 29 doctorados *honoris causa*, y publicó una treintena de libros y un centenar de artículos (Lukas, *Frankl und Gott*). Frankl dio su última clase a los 91 años, y murió el 2 de septiembre de 1997, a los 92 años, en Viena (17 años después de Sartre).

Eleonore Frankl vive aún en Viena. La hija de Frankl, Gabriele Frankl-Vesely, y el yerno de Frankl, Franz Vesely, continúan hoy la obra de Frankl en el Viktor Frankl Institut. Sus nietos, Alexander Vesely y Katja Vesely-Frankl también se han dedicado a difundir la obra de Frankl.

REFERENCIAS

Bibliografía

- AA.VV. *Biblia de Jerusalén*. Edición de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Madrid, Alianza, 1994.
- AA.VV. *תורה נביאים כתובים*. Jerusalem, Koren Publishers Jerusalem, 1989.
- AA.VV. *El Corán*. Trad. Julio Cortés. Barcelona, Herder, 2005.
- AA.VV. *The Talmud. Selections from its Commentaries, Teachings, Poetry and Legends*. Trad. H. Polano. London, Frederick Warne & Co., 1973.
- Adorno, Theodor W. *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 12ª ed., 2019.
- Albérès, R. M. *Sartre*. París. Editions Universitaires, 7ª ed., 1964.
- Allen, Woody. *Apropos of Nothing*. New York, Arcade Publishing, 2020.
- — —. *Death*, en *Without Feathers*. USA, Random House, 1983.
- — —. *Getting Even*, en *Complete Prose: Without Feathers, Getting Even, Side Effects*. London, Picador, 1998.
- Altmann, Alexander. "Rosenzweig on History". *The Philosophy of Franz Rosenzweig*. Ed. Paul Mendes-Flohr. University Press of New England, 1988, pp. 124–161.
- Álvarez González, Francisco. "Ortega y Gasset y la moral de la fidelidad". *Revista de Estudios Orteguianos*, Nº 27, noviembre 2013, pp. 217–229.
- Améry, Jean. *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Stuttgart, Klett-Cotta, 12ª ed., 2021.
- Amorós, Celia. *Diáspora y apocalipsis: Estudios sobre el nominalismo de Jean-Paul*

Sartre, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2000.

Antelme, Robert. *L'espèce humaine*. France, Gallimard (Collection Tel), 2019.

"Anti-Jewish Legislation in Prewar Germany". *Holocaust Encyclopedia*, USHMM.
<https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/anti-jewish-legislation-in-prewar-germany>

"Auschwitz". *Holocaust Encyclopedia*, USHMM.
<https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/auschwitz>

Arad, Yitzhak. *Belzec, Sobibor, Treblinka. The Operation Reinhard Death Camps*.
Bloomington, Indiana University Press, 1987.

Aragüés, Juan Manuel. "Sacristán, lector de Sartre". *Sobre Jean-Paul Sartre de Manuel Sacristán*. Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021, pp. 9–27.

Aranguren, José Luis L. *Ética*. En *Obras Completas*. Volumen 2. Ed. Feliciano Blázquez. Madrid, Trotta, 1994.

— — —. "La filosofía en la vida y la vida de la filosofía". *Isegoría*, N° 7, 1993, pp. 5–22.

Arendt, Hannah. "The Destruction of Six Million". *The Jewish Writings*. Eds. Jerome Kohn y Ron H. Feldman. New York, Schocken, 2007, pp. 490–495

— — —. *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. USA, Penguin Classics, 2006.

— — —. "The Eichmann Case and the Germans". *The Jewish Writings*. Eds. Jerome Kohn y Ron H. Feldman. New York, Schocken, 2007, pp. 485–489.

— — —. "Freedom and Politics, A Lecture". *The Freedom to Be Free*, UK, Penguin Books, 2020, pp. 33–76.

— — —. *The Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press, 1998.

— — —. *The Life of the Mind*. USA, Harcourt, Inc., 1978.

— — —. *On Violence*, USA, Harcourt, 1970.

— — —. *The Origins of Totalitarianism*. UK, Penguin, 2017.

— — —. "Peace or Armistice in the Near East?". *The Jewish Writings*. Eds. Jerome Kohn y Ron H. Feldman. New York, Schocken, 2007, pp. 423–450.

— — —. *Responsibility and Judgment*. New York, Schocken Books, 2003.

Aristóteles. *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Trad. Miguel Candel. Madrid, Gredos, 2008.

— — —. *Ética a Nicómaco*. Trad. José Luis Calvo. Madrid, Alianza, 2004.

Aron, Raymond. *L'Opium des intellectuels*. France, Fayard/Pluriel, 2010.

Arvon, Henri. *Feuerbach. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. París, PUF, 1964.

Aubarède Gabriel d'. "Rencontre avec Jean-Paul Sartre". *Les écrits de Sartre*, France, Gallimard, 1970, pp. 241–42.

Badiou Alain y Eric Hazan. *L'antisemitisme partout. Aujourd'hui en France*. París, La fabrique éditions, 2011.

Batthyány, Alexander. "Gottsuche und Sinnfrage. Über dieses Buch", en *Gottsuche und Sinnfrage. Ein Gespräch*, Viktor Frankl y Pinchas Lapide. München, Gütersloher Verlagshaus, 2005, pp. 33–45.

— — —. *Mythos Frankl? Zur Geschichte der Logotherapie und Existenzanalyse 1925–1945. Antwort auf Timothy Pytell*. Wienn, Lit Verlag, 2020.

— — —. "Viktor E. Frankl: Leben und Werk". *Es kommt der Tag, da bist du frei: Unveröffentlichte Briefe, Texte und Reden*. München, Kösel, 2015, pp. 233–248.

Bauer, Yehuda. *Jews for Sale? Nazi-Jewish Negotiations, 1933–1945*. New Haven, Yale University Press, 1994.

— — —. *Rethinking the Holocaust*. US, Yale University Press, 2002.

Beauvoir, Simone de. *La cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre août-septembre 1974*. France, Gallimard (Collection Folio), 2008.

— — —. *Pour une morale de l'ambiguïté*. France, Gallimard (Collection Folio essais), 2008.

Benjamin, Walter. *Über den Begriff der Geschichte, en Sprache und Geschichte: Philosophische Essays*. Stuttgart, Reclam, 2010.

Berg, Mary. *The Diary of Mary Berg. Growing up in the Warsaw Ghetto*. London, Oneworld, 2018.

Bergson, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, Quadrige/PUF, 4^a ed., 1990.

Berkovits, Eliezer. *Faith After the Holocaust*. NY, Ktav Publishing house, 1973.

Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung. Band 3*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1959.

Blumenthal, David R. *Facing the Abusing God. A Theology of Protest*. Louisville, Kentucky, Westminster–John Knox Press, 1993.

Bonhöffer, Dietrich. *Widerstand und Ergebund. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. München, Gütersloher Verlagshaus, 25^a ed., 2022.

Borowski, Tadeusz. *This Way for the Gas, Ladies and Gentlemen*. Trad. Barbara Vedder. New York, Penguin Classics, 1976.

Bostom, Andrew G., *The Legacy of Islamic Antisemitism*, AndrewBostom.org, 2020.

Botz, Gerhard. "The Jews of Vienna from the Anschluss to the Holocaust". *Jews, Antisemitism and Culture in Vienna*. Eds. Ivar Oxaal et al. London, Routledge & Kegan Paul, 1987.

Boyer, Charles. "Sartre, le marxisme et l'extrême gauche". *Le Philosophoire*, Vol. 37, N° 1, 2012, pp. 199–202.

<https://doi.org/10.3917/phoir.037.0199>

Braddock, Glenn. "Sartre on Atheism, Freedom, and Morality". *The Humanism of Existentialism*. *Existentialist Thinkers and Ethics*, Ed. Christine Daigle. Montréal, McGill-Queen's University Press, 2006, pp. 91–106.

Brecht, Bertolt. *Die Dreigroschenoper*, en *Die Stücke von Bertolt Brecht in einem Band*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1982, pp. 165–202.

Brentano, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1874.

<https://archive.org/details/psychologievome02brenngoog/page/n4/mode/2up>

Browning, Christopher R. *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. Great Britain, Penguin Books, 2001.

Buber, Martin. "The Dialogue between Heaven and Earth". *On Judaism*. New York, Schocken Books & Random House, 1996, pp. 214–225.

— — —. *Ich und Du*. Stuttgart, Reclam, 2014.

— — —. "Judaism and Civilization". *On Judaism*. New York, Schocken Books & Random House, 1996, pp. 191–201.

— — —. *Das Problem des Menschen*. Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 5ª ed., 1982.

— — —. "Nach dem Tod" [1927]. *Nachlese*. Stuttgart, Lambert Schneider, 3ª ed., 1993, p. 236.

— — —. "The Silent Question". *On Judaism*. New York, Schocken Books & Random House, 1996, pp. 202–213.

Bulka, Reuven P. "Different Paths, Common Trust. The Shoology of Berkovits and Frankl". *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, Vol. 19, Nº 4, 1981, pp. 322–339.

<http://www.jstor.org/stable/23258770>.

Bunson, Matthew E. "Catholic Martyrs of the Holocaust". *Catholic Answers*. 1 noviembre 2008.

<https://www.catholic.com/magazine/print-edition/catholic-martyrs-of-the-holocaust>

Burrin, Philippe. *La France à l'heure allemande. 1940–1944*. France, Éditions du Seuil, 1995.

Buscher, Frank. "The Holocaust and the Shaping of the New Germany". *Holocaust Studies Annual. 1991. General Essays*. Eds. Sanford Pinsker y Jack Fischel. New York, Garland Publishing, 1992.

Cabada Castro, Manuel. "La autorrealización o liberación humana como crítica de la religión en Feuerbach". *Filosofía de la religión: Estudios y textos*. Ed. Manuel Fraijó. Madrid, Trotta, 4ª ed., 2010, pp. 291–316.

Cabestan, Philippe. "Angoisse existentielle, angoisse pathologique", *Alter. Revue de phénoménologie*, noviembre 2019, pp. 121–138. <https://doi.org/10.4000/alter.1897>

— — —. *Dictionnaire Sartre*. París, Ellipses, 2009.

Cabestan, Philippe y Arnaud Tomes. *Le vocabulaire de Sartre*. París, Ellipses, 2001.

Camps, Victoria y Amelia Valcárcel. *Hablemos de Dios*. Madrid, Taurus, 2007.

Camus, Albert. *Caligula*, en *Caligula suivi de Le malentendu*. Paris, Gallimard (Folio essais), 2008, pp. 9–150.

— — —. *Carnets I. Mai 1935–février 1942*. Paris, Gallimard (Folio essais), 2013.

— — —. *L'homme révolté*. Paris, Gallimard (Folio essais), 1985.

— — —. *Le mythe de Sisyphe*. France, Gallimard (Folio essais), 2011.

— — —. *Le malentendu*, en *Caligula* suivi de *Le malentendu*. Paris, Gallimard (Folio essais), 2008. pp. 151–245.

Cerdá, David. *Ética para valientes. El honor en nuestros días*. Madrid, Rialp, 2ª ed., 2022.

Chapel, James y Tom Stammers. *An Analysis of: Christopher R. Browning's Ordinary Men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, Macat International, 2017.

Cioran, Emil. *Précis de décomposition*. France, Gallimard, 2010.

Clendinnen, Inga. *Reading the Holocaust*. UK, Cambridge University Press, 1ª reimpr., 1999.

Cohen, Josh. *Interrupting Auschwitz*. London, Continuum Holocaust Studies, 2005.

Cohen-Solal, Annie. *Sartre. 1905–1980*. France & New York, Gallimard & Random House, 1985.

Colette, Jacques. *Kierkegaard et la non-philosophie*. France, Gallimard, 1994.

Comte-Sponville, André. *Présentations de la philosophie*. France, Albin Michel, 2000.

Contat, Michel y Michel Rybalka. *Les écrits de Sartre*. France, Gallimard, 1970.

Conill, Jesús. *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Madrid, Tecnos, 2019.

— — —. "Ética hermenéutica y religión. Experiencia religiosa y sentido de la vida". *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*. Eds. Javier San Martín y Juan José Sánchez. Madrid, Trotta & UNED, 2013, pp. 121–135.

Cortina, Adela. *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid, Trotta, 2001.

— — —. *Ética sin moral*. Madrid, Tecnos, 3ª ed., 1995.

Cotler, Irwin. "Conscience". *Elie Wiesel: Jewish, Literary, and Moral Perspectives*. Eds. Steven T. Katz y Alan Rosen. USA, Indiana University Press, 2013, pp. 277–285.

Cukierman, Roger. *Ni fiers ni dominateurs*. París, Éditions du moment, 2008.

Cywiński, Piotr. "We all need peace. Memory, meanwhile, breeds unrest". *Auschwitz. Not long ago. Not far away*. Eds. Robert Jan van Pelt et al. Madrid, Musealia, 2017, p. 15.

Daigle, Christine. "From the Ethical to the Political". *The Humanism of Existentialism*. *Existentialist Thinkers and Ethics*, Ed. Christine Daigle. Montréal, McGill-Queen's University Press, 2006, pp. 167–169.

Dostoyevski, Fiodor. *Los hermanos Karamázov*. Trad. Augusto Vidal. Madrid, Cátedra, 2001.

— — —. *Crímen y castigo*, 1. Trad. Juan López-Morillas. Madrid, Alianza Editorial, 2006.

— — —. *Crímen y castigo*, 2. Trad. Juan López-Morillas. Madrid, Alianza Editorial, 2006.

— — —. *El idiota*, 1. Trad. Augusto Vidal. Madrid, Alianza Editorial, 2003.

— — —. *El idiota*, 2. Trad. Augusto Vidal. Madrid, Alianza Editorial, 2002.

Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. París, PUF, 2019.

Dylan, Bob. "With God on Our Side". *1962–2001 Lyrics*. London, Simon & Schuster, 2004, pp. 85–86.

Earle, William. "Man as the Impossibility of God (Sartre)". *Christianity and Existentialism*. USA, Northwestern University Press (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy), 1963, pp. 88–112.

— — —. "The Paradox and Death of God (Kierkegaard and Nietzsche)". *Christianity and Existentialism*. USA, Northwestern University Press (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy), 1963, pp. 66–87.

Edeiken, Yael F. *The Jaeger Report: A Chronicle of Nazi Mass Murder*.
<https://phdn.org/archives/holocaust-history.org/works/jaeger-report/htm/intro001.htm>

Edie, James M. "The Absence of God (Heidegger and Tillich)". *Christianity and Existentialism*. USA, Northwestern University Press (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy), 1963, pp. 113–148.

Eliade, Mircea. *Le sacré et le profane*. France, Gallimard, 2019.

Elkaïm-Sartre, Arlette. Présentation. *Cahiers pour une morale* de Jean–Paul Sartre. France, Gallimard, 1983, pp. 7–8.

— — —. Présentation. *Les carnets de la drôle de guerre* de Jean–Paul Sartre. France, Gallimard, 1983, p. 9.

— — —. Présentation. *L'Imaginaire* de Jean–Paul Sartre. France, Gallimard (Collection Folio essais), 2019, pp. i–xii.

— — —. Présentation. *Typhus* de Jean–Paul Sartre, France, Gallimard, 2007, pp. 9–11.

Epicuro, *Carta a Meneceo* en *Vida de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio. Madrid, Alianza, 1ª reimpr., 2008, pp. 559–571.

Estrada, Juan Antonio. "Ciencia, filosofía y religión en la segunda Ilustración". *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*. Eds. Javier San Martín y Juan José Sánchez. Madrid, Trotta & UNED, 2013, pp. 246–267.

— — —. *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid, Trotta, 1997.

— — —. *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad*. Madrid, Trotta, 2018.

— — —. *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios? La fe en la cultura escéptica*. Madrid, Editorial Trotta, 2015.

— — —. *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*. Madrid, Editorial Trotta, 2001.

— — —. *El sentido y el sinsentido de la vida. Preguntas a la filosofía y a la religión*. Madrid, Trotta, 2010.

Fabry, Joseph B. "The Miracle on Squirrel Hill 26". *San Francisco Sunday Examiner and Chronicle*, 18 junio 1978, p. 26–s. pag. Viktor Frankl Archive Wien.

— — —. *The Pursuit of Meaning: Viktor Frankl, Logotherapy, and Life*. USA, Purpose Research, 2013.

Fackenheim, Emil L. *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*. USA, Schocken Books, 1982.

Ferry, Luc. *Épicuriens et stoïciens. La quête d'une vie réussie*. Paris, Flammarion, 2012.

— — —. *Sartre et l'existentialisme. Penser la liberté*. Paris, Flammarion, 2013.

Feuerbach, Ludwig. *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, en *Gesammelte Werke, Band 1, Frühe Schriften, Kritiken und Reflexionen (1828-1834)*. Ed. Schuffenhauer. Berlin, Akademie-Verlag, 1981, pp. 175–515.

Fierro, Alfredo. *La fe y el hombre hoy*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1970.

— — —. "Psicología de la religión". *Filosofía de la religión: Estudios y textos*. Ed. Manuel Fraijó. Madrid, Trotta, 4ª ed., 2010, pp. 117–132.

Fischer, Klaus P. *Nazi Germany. A New History*. New York, Continuum, 1995.

Flynn, Thomas. *Existentialism. A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press, 2006.

Fornoville, Théodore. "Le suicide dans l'éthique sartrienne". *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième serie, T. 57, N°53, 1959, pp. 80-95.

Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. France, Gallimard (Collection Tel), 2013.

Fraijó, Manuel. "Autobiografía intelectual". *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*. Eds. Javier San Martín y Juan José Sánchez. Madrid, Trotta & UNED, 2013, pp. 29–50.

— — —. *Avatares de la creencia en Dios*. Madrid, Trotta, 2016.

— — —. *A vueltas con la religión*. Estella, Verbo Divino, 5ª reimpr., 2011.

— — —. *El cristianismo: Una aproximación*. Madrid, Trotta, 2ª ed., 2000.

— — —. *Dios, el mal y otros ensayos*. Madrid, Trotta, 2ª ed., 2006.

— — —. *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*. Madrid, Trotta, 2022.

— — —. *Fragmentos de esperanza*. Estella, Verbo Divino, 3ª reimpr., 2012.

— — —. *El futuro del cristianismo*. Madrid, Fundación Santa María, 1996.

— — —. *Jesús y los marginados. Utopía y esperanza cristiana*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985

— — —. *Semblanzas de grandes pensadores*. Madrid, Trotta, 2020.

— — —. *El sentido de la historia: Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*. Madrid, Cristiandad, 1986.

Frank, Anne. *Het Achterhuis. Dagboekbrieven 12 juni 1942– 1 augustus 1944*. Comp. Otto Frank y Mirjam Pressler. Amsterdam, Prometheus & Anne Frankl Fonds, 97^a reimpr., 2021.

Frankl, Viktor E. *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. München: dtv, 2014.

— — —. "The Case for a Tragic Optimism". *Man's Search for Meaning*. Boston, Beacon, 2006, pp. 137–154.

— — —. "Dialogue on Religion: Comments of Dr. Frankl –Logotherapy and the Talmud". *Gesammelte Werke. Band 5. Psychotherapie, Psychiatrie und Religion. Über das Grenzgebiet zwischen Seelenheilkunde und Glauben*. Eds. Alexander Batthyány et al. Wien, Böhlau Verlag, 2018, pp. 209–219.

— — —. "Dynamics, Existence and Values" *Gesammelte Werke. Band 5. Psychotherapie, Psychiatrie und Religion. Über das Grenzgebiet zwischen Seelenheilkunde und Glauben*. Eds. Alexander Batthyány et al. Wien, Böhlau Verlag, 2018, pp. 62–69.

— — —. "Das Existentielle Vakuum". *Gesammelte Werke. Band 5. Psychotherapie, Psychiatrie und Religion. Über das Grenzgebiet zwischen Seelenheilkunde und Glauben*. Eds. Alexander Batthyány et al. Wien, Böhlau Verlag, 2018, pp. 76–84.

— — —. *Homo patiens. Versuch einer Pathologisierung, en Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*. Bern, Hogrefe, 4^a ed., 2018, pp. 161–241.

— — —. Introduction. *The Doctor and the Soul. From Psychotherapy to Logotherapy*. Trad. Richard Winston y Clara Winston. New York, Vintage Books, 1986, pp. xv–xxvii.

— — —. *Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute*. Freiburg im Breisgau, Herder, 2020.

- — —. "Logotherapy as a Psychotherapeutic Technique". *The Doctor and the Soul. From Psychotherapy to Logotherapy*. Trad. Richard Winston y Clara Winston. New York: Vintage Books, 1986, pp. 219–266.
- — —. "Logotherapy in a Nutshell". *Man's Search for Meaning*. Boston, Beacon, 2006, pp. 97–134.
- — —. *Man's Search for Ultimate Meaning*. Cambridge, Perseus Books, 2000.
- — —. "Monanthropismus". *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*. Bern, Hogrefe, 4ª ed., 2018, pp. 40–41.
- — —. "Der Platz der Religion in der Welt von heute". *Gesammelte Werke. Band 5. Psychotherapie, Psychiatrie und Religion. Über das Grenzgebiet zwischen Seelenheilkunde und Glauben*. Eds. Alexander Batthyány et al. Wien, Böhlau Verlag, 2018, pp. 293–295.
- — —. *Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers on Logotherapy*. England, Penguin Books, 1978.
- — —. "Psychotherapy on its Way to Rehumanization". *The Doctor and the Soul. From Psychotherapy to Logotherapy*. Trad. Richard Winston y Clara Winston. New York: Vintage Books, 1986, pp. 287–304.
- — —. "Religion and Existential Psychiatry". *Gesammelte Werke. Band 5. Psychotherapie, Psychiatrie und Religion. Über das Grenzgebiet zwischen Seelenheilkunde und Glauben*. Eds. Alexander Batthyány et al. Wien, Böhlau Verlag, 2018, pp. 128–136.
- — —. *Synchronisation in Birkenwald, en ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. München, Kösel, 2014, pp. 143–187.
- — —. "Testimony of Viktor Frankl regarding his experiences in Theresienstadt". Yad Vashem Documents Archive. ID: 3558296 / File: 4176 / 034176 (German: pp. 1–6).

<https://documents.yadvashem.org/index.html?language=en&search=global&strSearch=viktor%20Frankl&GridItemId=3558296>

— — — ... *trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. München, Kösel, 2014.

— — —. *Der unbedingte Mensch. Metaklinische Vorlesungen*, en *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*. Bern, Hogrefe, 4ª ed., 2018, pp. 65–160.

— — —. *Der unbewußte Gott*. München, dtv, 2012.

— — —. *The Unheard Cry for Meaning*. New York, Touchstone, 1978.

— — —. "Was ihr noch leiden solltet, muss ich leiden". *Es kommt der Tag, da bist du frei: Unveröffentlichte Briefe, Texte und Reden*. München, Kösel, 2015, pp. 48–50.

— — —. *Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen*. Basel, Beltz Verlag, 2002.

— — —. *The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy*. England, Meridian, 1988.

— — —. *Zehn Thesen über die Person*, en *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. München: dtv, 2014, pp. 330–341.

Frankl, Viktor E. y Pinchas Lapide. *Gottsuche und Sinnfrage. Ein Gespräch*. München: Gütersloher Verlagshaus, 2005.

Fretz, Léo. "Sartre et Freud". *Lectures de Sartre*. Ed. Claude Burgelin. Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1986, pp. 241–251.

Freud, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur*. Stuttgart, Reclam, 2010.

— — —. *Massenpsychologie und Ich-Analyse & Die Zukunft einer Illusion*. Frankfurt am Main, Fisher Taschenbuch Verlag GmbH, 2007.

— — —. *Totem und Tabu*. Frankfurt am Main, Fischer, 2012.

— — —. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Schriften über Religion*. Frankfurt am Main: Fisher Taschenbuch Verlag GmbH, 2013.

Friedländer, Saul. *The Years of the Persecution: Nazi Germany & the Jews 1933–1939*. London, Phoenix, 2007.

Fromm, Erich. *Psychoanalysis & Religion*. New Haven, Yale University Press, 1978.

Gagnebin, Laurent. "Sartre et l'espoir". *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, N° 76–77, 2003, pp. 151–161.

https://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_2003_num_76_1_2418

Gambetta, Diego. "Primo Levi's Plunge: A Case Against Suicide". *The New York Times*. August 7, 1999. Section B, p. 7.

<https://www.nytimes.com/1999/08/07/arts/primo-levis-plunge-a-case-against-suicide.html>

"Generalgouvernement". Shoah Resource Center. The International School for Holocaust Studies. Yad Vashem.

https://www.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%206246.pdf

"Genocide Prevention". UN.

<https://www.un.org/en/genocideprevention/genocide.shtml>

"The German churches and the Nazi State". *Holocaust Encyclopedia*. USHMM.

<https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/the-german-churches-and-the-nazi-state>

"Germany: Jewish population in 1933", *Holocaust Encyclopedia*. USHMM.

<https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/germany-jewish-population-in-1933>

Gershon, Karen. "Experiments with God". *Holocaust Poetry*. Ed. Hilda Schiff. New York, St. Martin's Press, 1995, p. 188.

Gimbernat, José Antonio. "Erns Bloch, una religión atea". *Filosofía de la religión: Estudios y textos*. Ed. Manuel Fraijó. Madrid, Trotta, 4ª ed., 2010, pp. 601–616.

Glazar, Richard. *Die Falle mit dem grünen Zaun: Überleben in Treblinka*. Münster, Unrast Verlag, 2ª ed., 2017.

Godman, Peter. *Hitler and the Vatican: Inside the Secret Archives that reveal the New Story of the Nazis and the Church*. New York, Free Press, 2004.

Goethe, Johann Wolfgang von. *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. *Berlín, elv*, 2019.

Goldhagen, Daniel. *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*. London, Abacus, 1996.

— — —. *A Moral Reckoning. The Role of the Catholic Church in the Holocaust and its unfulfilled Duty of Repair*. USA, Vintage Books, 2003.

Gómez Caffarena, José. "Carta al amigo". *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*. Eds. Javier San Martín y Juan José Sánchez. Madrid, Trotta & UNED, 2013, pp. 26–28.

— — —. "Religión y Ética", *Isegoría*, N° 15, 1997, pp. 227–269.

— — —. "Sobre el mal radical: Ensayo de la heterodoxia kantiana", *Isegoría*, N° 30, 2004, pp. 41–53.

Gómez Sánchez, Carlos. "Amor, ética y justicia". *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, Vol. 74, N° 280, mayo 2018, pp. 349-67, doi:10.14422/pen.v74.i280.y2018.002.

— — —. "Edipo rey, el rey David y el problema del reconocimiento". *Pensamiento*, vol. 78, núm. 297, 2022, pp. 93–108.

— — —. "La ética de nunca acabar. (Entrevista a Javier Muguerza)". *El deber y la ilusión (Ética, política y literatura)*. Madrid, Dykinson, 2020, pp. 335–341.

— — —. *Ética y religión. Una relación problemática*. Madrid, Cuadernos Fe y Secularidad, 1995.

— — —. "Ética y utopía". *La aventura de la moralidad. Paradigmas, fronteras y problemas de la ética*. Eds. Carlos Gómez Sánchez y Javier Muguerza. Madrid, Alianza, 11ª reimpresión, 2020, pp. 480–509.

— — —. "Ortega: Pensamiento y paisaje". *El deber y la ilusión (Ética, política y literatura)*. Madrid, Dykinson, 2020, pp. 253–282.

Gradowski, Zalmen. *Au cœur de l'enfer. Témoignage d'un Sonderkommando d'Auschwitz 1944*. Trad. Batia Baum. París, Tallantier, 2ª ed., 2019.

Grollman, Earl A. "The Logotherapy of Viktor Frankl: A Search for the Authentic Self". *Judaism*. Vol. 14, New York, invierno 1965, pp. 22–38.

Guigot, André. *Sartre et l'existentialisme*. France, Éditions Milan, 2000.

Gutman, Yisrael. "Auschwitz –An Overview", *Anatomy of the Auschwitz Death Camp*. Ed. Yisrael Gutman y Michael Berenbaum, USA, Indiana University Press & United States Holocaust Memorial Museum, 1994, pp. 5–33.

— — —. *Resistance. The Warsaw Ghetto Uprising*. USA, Mariner Books & USHMM, 1994.

Gutman, Yisrael y Bella Gutterman, editores. *Auschwitz. El álbum fotográfico de la tragedia*. Trad. María Martínez del Sol. Madrid, Metáfora Ediciones, 2007.

Habermas, Jürgen y Joseph Ratzinger. *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*. 2006. 8ª ed., Freiburg im Breisgau, Herder, 2011.

Hancock, Ian. "Responses to the Porrajmos: The Romani Holocaust". *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*. Ed. Alan S. Rosenbaum. Boulder, Westview Press, 2ª ed., 2001, pp. 69–95.

Hargreaves, Roger. *Little Miss Late*. UK, Egmont, 1981.

— — —. *Little Miss Shy*. UK, Egmont, 1981.

— — —. *Little Miss Stubborn*. UK, Egmont, 1990.

— — —. *Mr. Happy*. UK, Egmont, 1972.

— — —. *Mr. Lazy*. UK, Egmont, 1976.

— — —. *Mr. Messy*. UK, Egmont, 1972.

Harvey, Van A. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*. UK, Cambridge University Press, 2007.

Hawking, Stephen y Leonard Mlodinow. *A Briefer History of Time*. UK, Bantam Press, 2008.

Heidegger, Martin. *Brief über den «Humanismus»*, en *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2013, pp. 313–364.

— — —. Nachwort zu «*Was ist Metaphysik?*» (1943), en *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2013, pp. 303–312.

— — —. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer Verlag, 12ª ed., 1967.

— — —. *Was ist Metaphysik?* (1929), en *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2013, pp. 103–122.

Herf, Jeffrey. "Haj Amin al-Husseini, the Nazis and the Holocaust: The Origins, Nature and Aftereffects of Collaboration". *Jewish Political Studies Review*, Vol. 26, N° 3/4, otoño 2014, pp. 13–37. JSTOR <https://www.jstor.org/stable/43922000>

Hertzberg, Arthur. *Judaism*. New York, George Braziller, 1962.

Heschel, Abraham Joshua. *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*. New York, Farrar, Straus and Giroux, 1983.

Heyen, William. "Riddle". *Holocaust Poetry*. Ed. Hilda Schiff. New York, St. Martin's Press, 1995, p. 174–175.

Hilberg, Raul. "Auschwitz and the Final Solution", *Anatomy of the Auschwitz Death Camp*. Ed. Yisrael Gutman y Michael Berenbaum, USA, Indiana University Press & United States Holocaust Memorial Museum, 1994, pp. 81–92.

– – –. *The Destruction of the European Jews*. CT, Martino Fine Books, 2019.

– – –. *Perpetrators, Victims, Bystanders. The Jewish Catastrophe 1933–1945*. New York, HarperPerennial, 1993.

– – –. *The Politics of Memory: The Journey of a Holocaust Historian*. Chicago, Ivan R. Dee, 1996.

Hilberg, Raul y Stanislaw Staron. Introduction. *The Warsaw Diary of Adam Czerniakow*. Eds. Raul Hilberg et al. Trad. Stanislaw Staron y Yad Vashem. Chicago, Elephant Paperbacks & USHMM, 1999, pp. 25–70.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. USA, Pacific Publishing Studio, 2011.

Horkheimer, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Notizen 1949–1969*, en *Gesammelte Schriften, Band 6*. Ed. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main, Fischer Verlag GmbH, 1991.

Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main, Fischer Verlag GmbH, 25ª ed., 2020.

Hume, David. *Dialogues concerning Natural Religion* (D12.1, KS 214 – D 12.23n13, KS 224), 1779. <https://davidhume.org/texts/d/full/>

– – –. *A Treatise of Human Nature* (T 0.1, SBN xiii – T 3.3.6.6, SBN 620-1). 1739–40.
<https://davidhume.org/texts/t/>

Ifumba, Pontien Biajila. *L'existentialisme chez Gabriel Marcel*. París, L'Harmattan, 2011.

Impey, Chris. *How it Ends. From You to the Universe*. New York, W. W. Norton & Company, 2010.

Jaspers, Karl. *Einführung in die Philosophie*. München, Piper, 2019.

– – –. *Die Schuldfrage von der politischen Haftung Deutschlands*. München, Piper, 3^a ed., 2019.

– – –. *Der philosophische Glaube*. München, Piper, 3^a ed., 2020.

Jeanson, Francis. *Sartre devant Dieu*. París, Éditions Cécile Defaut, 2005.

– – –. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. París, Éditions du Seuil, 1965.

"Jewish Population of Europe in 1933: Population Data by Country", *Holocaust Encyclopedia*. USHMM.

<https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/jewish-population-of-europe-in-1933-population-data-by-country>

Jonas, Hans. *Mortality and Morality. A Search for God after Auschwitz*. Illinois, Northwestern University Press, 1996.

Jongeneel, Els. "'La Chambre': un flirt avec la folie". *RELIEF - Revue Électronique de Littérature Française*, 1 enero 2007, pp. 50–63.

Kafka, Franz. *Die Verwandlung*, en *Gesammelte Werke*. München, Anaconda, 2020.

Kant, Immanuel. *Die drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*. Köln, Anaconda, 2015.

— — —. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Berlin, Holzinger, 4ª ed., 2016.

— — —. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Berlín, Holzinger, 2016.

Kassov, Samuel D. *Who Will Write Our History? Rediscovering a hidden archive from the Warsaw Ghetto*. UK, Penguin Books, 2009.

Katz, Steven T. "The Uniqueness of the Holocaust: The Historical Dimension". *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*. Ed. Alan S. Rosenbaum. Boulder, Westview Press, 2ª ed., 2001, pp. 49–68.

Kaufman, William E. *Contemporary Jewish Philosophies*. Detroit, Wayne State University, 1992.

Kaufmann, Walter. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. USA, New American Library, 1975.

Kemp, Peter. "Le concept de Dieu chez Sartre". *Revue d'Histoire et de la Philosophie Religieuses*, France, 47e année, N° 4, 1967, pp. 327–337.

<https://doi.org/10.3406/rhpr.1967.3892>

Kermisz, Josef. Introduction. *The Warsaw Diary of Adam Czerniakow*. Eds. Raul Hilberg et al. Trad. Stanislaw Staron y Yad Vashem. Chicago, Elephant Paperbacks & USHMM, 1999, pp. 1–24.

Kierkegaard, Søren. *El concepto de la angustia*. Trad. Demetrio G. Rivero. Madrid, Alianza, 2010.

— — —. *Temor y temblor*. Trad. Vicente Simón Merchán. Madrid, Alianza, 2009.

King, Martin Luther, Jr. *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story*. Boston, Beacon Press, 2010.

- Kirk, Tim. *The Longman Companion to Nazi Germany*. London, Longman, 1995.
- Klarsfeld, Beate & Serge. *Mémoires*. France, Flammarion, 2015.
- Klingberg, Haddon. *When Life Call Out to Us: The Love and Lifework of Viktor and Elly Frankl*. New York, Doubleday, 2001.
- Korczak, Janusz. *Ghetto Diary*. Trad. Jerzy Bachrach y Barbara Krzywicka. New Haven, Yale University Press, 2003.
- Krakowski, Shmuel. "The Satellite Camps". *Anatomy of the Auschwitz Death Camp*. Ed. Yisrael Gutman y Michael Berenbaum, USA, Indiana University Press & United States Holocaust Memorial Museum, 1994, pp. 50–60.
- Kremer Marietti, Angèle. *Jean-Paul Sartre et le désir d'être: Une lecture de L'Être et le néant*. France, L'Harmattan, 2005.
- Kubica, Helena. "Children", *Anatomy of the Auschwitz Death Camp*. Ed. Yisrael Gutman y Michael Berenbaum, USA, Indiana University Press & United States Holocaust Memorial Museum, 1994, pp. 412–427.
- Kundera, Milan. *Les testaments trahis*. France, Gallimard, 2000.
- Küng, Hans. *Das Judentum*. München, Piper, 1991.
- – –. *Projekt Weltethos*. München, Piper Verlag GmbH, 2011.
- Laercio, Diógenes. *Vidas de los filósofos ilustres*. Trad. Carlos García Gual. Madrid, Alianza, 2008.
- Länger, Alfried. *Viktor Frankl: Ein Porträt*. München, Piper, 1998.
- Lapide, Pinchas. *Rom und die Juden*. Freiburg im Breisgau, Herder, 1967.
- Lapide, Ruth. "Pinchas Lapide. Leben und Werk", en *Gottsuche und Sinnfrage. Ein Gespräch* de Viktor Frankl y Pinchas Lapide. München: Gütersloher Verlagshaus, 2005, pp. 23–29.

Lasaga, José. *Figuras de la vida buena: Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*. Madrid, Enigma Editores, 2006.

— — —. "El mono fantástico". *Revista de Occidente*, N° 384, mayo 2013, pp. 5–22.

— — —. *José Ortega y Gasset (1885–1955): Vida y filosofía*. Madrid, Biblioteca Nueva y Fundación José Ortega y Gasset, 2003.

Lax, Eric. *On Being Funny. Woody Allen and Comedy*. New York, Chaterhouse, 1975.

Launay, Claude. *Le diable et le bon Dieu. Analyse critique*. France, Hatier, 1970.

Lecarme, Jacques. "Sartre, Jean–Paul (1905–1980)". *Dictionnaire de la Littérature française*, París, Albin Michel, 2000, pp. 715–720.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. París, Garnier-Flammarion, 1999.

Lemkin, Raphael. *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*. New Jersey, The Lawbook Exchange, 2008.

Levi, Primo. "Auschwitz, città tranquilla". *Auschwitz, città tranquilla*. Torino, Einaudi, 2021, pp. 115–122.

— — —. "Capaneo". *Auschwitz, città tranquilla*. Torino, Einaudi, 2021, pp. 7–15.

— — —. "Cerio". *Auschwitz, città tranquilla*. Torino, Einaudi, 2021, pp. 67–77.

— — —. "La deportazione degli ebrei". [1966]. *Cosí fu Auschwitz. Testimonianze 1945–1986*. Con Leonardo De Benedetti. Torino, Einaudi, 2015, pp. 85–88.

— — —. "Deportazione e sterminio di ebrei" [1961]. *Cosí fu Auschwitz. Testimonianze 1945–1986*. Con Leonardo De Benedetti. Torino, Einaudi, 2015, pp. 75–82.

— — —. "Deposizione" [1946 circa]. *Cosí fu Auschwitz. Testimonianze 1945–1986*. Con Leonardo De Benedetti. Torino, Einaudi, 2015, pp. 37–38.

— — —. "Dichiarazioni per il proceso de Höss" [1947]. *Cosí fu Auschwitz. Testimonianze 1945–1986*. Con Leonardo De Benedetti. Torino, Einaudi, 2015, pp. 43–44.

— — —. "Relazione del dottor Primo Levi n. di matricola 174517 reduce da Monowitz-Buna" [1945]. *Cosí fu Auschwitz. Testimonianze 1945–1986*. Con Leonardo De Benedetti. Torino, Einaudi, 2015, pp. 31–35.

— — —. *Il sistema periodico*. Torino, Einaudi, 2014.

— — —. *Se questo è un uomo*. Torino, Einaudi, 2014.

— — —. *I sommersi e i salvati*. Torino, Einaudi, 2007.

— — —. "Testimonianza per Eichmann" [1961]. *Cosí fu Auschwitz. Testimonianze 1945–1986*. Con Leonardo De Benedetti. Torino, Einaudi, 2015, pp. 69–74.

— — —. *La tregua*. Torino, Einaudi, 2014.

Lévi-Valensi, Jacqueline. "Camus, Albert (1913–1960). *Dictionnaire de la Littérature française*, París, Albin Michel, 2000, pp. 161–165.

Levinas, Emmanuel. *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme*. París, Albin Michel, 2003.

— — —. *De l'existence à l'existant*. París, Vrin, 2013.

— — —. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. France, Rivages poche, 2018.

— — —. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. París, Vrin, 1994.

Levy, Richard S. "Antisemitism". *The Oxford Handbook of Holocaust Studies*. Eds. Peter Hayes y John K. Roth. New York, Oxford University Press, 2010, pp. 23–38.

Löhr, Gebhard. "Rudolf Otto und das Heilige". *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Vol. 45, N° 2, 1993, pp. 113-135.
<https://www.jstor.org/stable/23899285>

López Sastre, Gerardo "David Hume o la reflexión escéptica sobre el mundo religioso". *Filosofía de la religión: Estudios y textos*. Ed. Manuel Fraijó. Madrid, Trotta, 2010, pp.159–171.

Lower, Wendy. *The Ravine. A Family, a Photograph, a Holocaust Massacre Revealed*. Boston, Mariner Books, 2021.

Lukas, Elisabeth. *Frankl und Gott: Erkenntnisse und Bekenntnisse eines Psychiaters*. München, Verlag Neue Stadt, 2020.

– – –. *In der Trauer lebt die Liebe weiter*. Kevelaer, Butzon & Bercker, 2009.

Machiavelli, Niccolò. *Il principe & Dell'arte della guerra*. Roma, Newton & Compton, 2011.

Marcel, Gabriel. *Homo viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. Paris, Présence de Gabriel Marce, 1998.

– – –. *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*. París, Librairie philosophique J. Vrin, 1981.

– – –. *Tu ne mourras pas*. París, Arfuyen, 2005,

Marcel, Anne. Avant-propos. *Tu ne mourras pas* de Gabriel Marcel. París, Arfuyen, 2005, pp. 7–9.

Marcuse, Harold. *Legacies of Dachau. The Uses and Abuses of a Concentration Camp, 1933–2001*. Cambridge University Press, 2001.

Marías, Julián. *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid, Revista de Occidente, 1973.

— — —. "La metafísica de Ortega". *Revista de Estudios Orteguianos*, núms. 12/13, mayo–noviembre 2006, pp. 217–224.

"Martin Niemöller: First they came for the socialists", *Holocaust Encyclopedia*. USHMM.

<https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/martin-niemoeller-first-they-came-for-the-socialists>

Marx, Karl. *Thesen über Feuerbach*, en Karl Marx y Friedrich Engels. *Gesammelte Werke*. Ed. Kurt Lhotzky, Köln, Anaconda Verlag, 2016, pp. 29–31.

— — —. *Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie*, en Karl Marx y Friedrich Engels. *Gesammelte Werke*. Ed. Kurt Lhotzky, Köln, Anaconda Verlag, 2016, pp. 12–28.

Mate, Reyes. "La crítica marxista de la religión". *Filosofía de la religión: Estudios y textos*. Ed. Manuel Fraijó. Madrid, Trotta, 4ª ed., 2010, pp. 317–343.

— — —. *Medianoche en la historia: Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid, Trotta, 2ª ed., 2009.

— — —. *Memoria de Auschwitz: Actualidad moral y política*. Madrid, Trotta, 2003.

— — —. "Testimonio, verdad, justicia". *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*. Eds. Javier San Martín y Juan José Sánchez. Madrid, Trotta & UNED, 2013, pp. 359–365.

Memmi, Albert. *Portrait d'un Juif*. France. Gallimard (Collection Folio), 2003.

Metz, Johannes Baptist. *Memoria passionis*, en *Gesammelte Schriften*, Band 4. Freiburg im Breisgau, Herder, 2017.

Milgram, Stanley. *Obedience to Authority. The Experiment that Challenged Human Nature*. New York, Harper Perennial Modern Thought, 2009.

Mill, John Stuart. *The Utility of Religion*, en *Nature, The Utility of Religion, and Theism*. Great Britain, Forgotten Books, 2012.

Mirandola, Pico della. *Oratio de hominis dignitate*. Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1994.

Moltmann, Jürgen. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Norderstedt, Gütersloher Verlagshaus, 14ª ed., 2005.

Mosterín, Jesús. *La naturaleza humana*. Madrid, Austral, 2009.

Muguerza, Javier. "A vueltas con la idea de un progreso moral". *Bajo palabra. Revista de Filosofía*, II Época, Nº 8, 2013, pp. 17–32.

— — —. *Desde la perplejidad: Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. España, FCE, 4ª ed., 2006.

— — —. *La razón sin esperanza. Siete trabajos y un problema ético*. Madrid, Taurus, 2ª ed., 1986.

— — —. "Del Renacimiento a la Ilustración: Kant y la ética de la modernidad". *La aventura de la moralidad. Paradigmas, fronteras y problemas de la ética*. Eds. Carlos Gómez Sánchez y Javier Muguerza. Madrid, Alianza, 11ª reimpr., 2020, pp. 80–128.

Muguerza, Javier y Juan Antonio Estrada. *Creencia e increencia: un debate en la frontera*. Madrid, Fe y Secularidad, 2000.

Müller, Filip. *Sonderbehandlung. Meine Jahre in den Krematorien und Gaskammern von Auschwitz*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2022.

Münster, Arno. "Dialectique, praxis et ontologie du socail dans la pensée de Jean-Paul Sartre (Une relecture de la Critique de la raison dialectique)". *Sartre: le philosophe, l'intellectuel et la politique*. Eds. Arno Münster y Jean-William Wallet. París, L'Harmattan, 2006, pp. 51–70.

Murdoch, Iris. *Sartre. Romantic Rationalist*. London, Vintage, 1999.

"Names of Righteous by Country". Yad Vashem.

<https://www.yadvashem.org/righteous/statistics.html>

Nancy, Jean-Luc. *Un trop humain virus*. France, Bayard, 2020.

Neumann, Franz. *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism, 1933–1944*. Chicago, Ivan R. Dee Publisher & USHMM, 2009.

Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra*. KSA 4. Eds. Giorgio Colli y Mazzino Montinari. München, dtv, 1999.

– – –. *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*. Deutschland, RaBaKa, 2008.

– – –. *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*. Köln, Anaconda Verlag GmbH, 2007.

– – –. *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3. Eds. Giorgio Colli y Mazzino Montinari. München, dtv, 2011.

Niewyk, Donald y Francis Nicosia. *The Columbia Guide to the Holocaust*. New York, Columbia University Press, 2000.

Olère, David y Serge Klarsfeld. *L'Oeil du Témoin/The Eyes of a Witness*. New York, The Beate Klarsfeld Foundation, 1989.

Olick, Jeffrey K. *The Sins of the Fathers. Germany, Memory, Method*. Chicago, The University of Chicago Press, 2016.

Onfray, Michel. *Antimanuel de Philosophie*, France, Éditions Bréal, 2001.

– – –. "Un bric-à-brac de génie". *Marianne. Le Magazine Littéraire: Sartre: la passion de la révolte*. París, marzo-abril 2010, pp. 20–21.

– – –. *L'ordre libertaire: La vie philosophique d'Albert Camus*. París, Flammarion, 2012.

— — —. *La Puissance d'exister. Manifeste hédoniste*. Grasset & Fasquelle (Le livre de Poche), 2006.

— — —. "Paul Nizan et "«le parti terrestre des hommes»". *Contre-histoire de la philosophie 9: Les consciences réfractaires*. París, Grasset & Fasquelle, 2013, pp. 107–188.

— — —. "Simone de Beauvoir et "«les voluptés condamnées»". *Contre-histoire de la philosophie 9: Les consciences réfractaires*. París, Grasset & Fasquelle, 2013, pp. 323–432.

Ortega y Gasset, José. *Historia como sistema*, en *Obras Completas*, Tomo VI (1926/1931). Madrid, Taurus y Fundación Ortega y Gasset, 2006, pp. 45–79.

— — —. *El hombre y la gente [Conferencia en Valladolid]*, en *Obras Completas*, Tomo IX (1933/1948). Obra póstuma. Madrid, Taurus y Fundación Ortega y Gasset, 1ª reimpr., 2017, pp. 166–181.

— — —. *El hombre y la gente [curso de 1939–1940]*, en *Obras Completas*, Tomo IX (1933/1948). Obra póstuma. Madrid, Taurus y Fundación Ortega y Gasset, 1ª reimpr., 2017, pp. 281–437.

— — —. *Meditación de la técnica*, en *Obras Completas*, Tomo V (1932/1940). Madrid, Taurus y Fundación Ortega y Gasset, 2006, pp. 551–605.

— — —. *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, Tomo I (1902/1915). Madrid, Taurus y Fundación Ortega y Gasset, 2004, pp. 747–825.

— — —. *Pidiendo un Goethe desde dentro –Carta a un alemán*, en *Obras Completas*, Tomo V (1932/1940). Madrid, Taurus y Fundación Ortega y Gasset, 1ª reimpr. de la 2ª ed., 2017, pp. 120–142.

— — —. *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas*, Tomo III (1917/1925). Madrid, Taurus y Fundación Ortega y Gasset, 2005, pp. 559–613.

— — —. *¿Qué es filosofía?*, en *Obras Completas*, Tomo VIII (1926/1932). Obra póstuma. Madrid, Taurus y Fundación Ortega y Gasset, 2008, pp. 235–374.

O'Toole, Garson. Quote Investigator. "An Eye for an Eye Will Make the Whole World Blind. Mohandas Gandhi? Louis Fischer? Henry Powell Spring? Martin Luther King?". <http://quoteinvestigator.com/2010/12/27/eye-for-eye-blind/>

Pacciolla, Aureliano. "The Unconscious in Religiosity, Spirituality and Morality". *Journal des Viktor-Frankl-Instituts*, Vol. 1, N° 2, otoño 1993, pp. 82–88.

Palmer, Donald. *Sartre for beginners*. New York, Writers & Readers Publishing, 1995.

Paolini, Esther. "La rafle du Vél' d'Hiv', symbole de la collaboration avec le régime nazi". *Le Figaro*. 16 julio 2017.

<https://www.lefigaro.fr/histoire/2017/07/16/26001-20170716ARTFIG00009-la-rafle-du-vel-d-hiv-symbole-de-la-collaboration-avec-le-regime-nazi.php>

Paz, Octavio. *Hombres en su siglo*. Barcelona, Seix Barral, 1984.

Perrin, Marius. *Avec Sartre au Stalag 12D*, París, Opéra Mundi & Jean-Pierre Delarge, 1980.

Piper, Franciszek. "Gas Chambers and Crematoria", *Anatomy of the Auschwitz Death Camp*. Ed. Yisrael Gutman y Michael Berenbaum, USA, Indiana University Press & United States Holocaust Memorial Museum, 1994, pp. 157–182.

Platón. *Timeo*. Trad. Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 2011.

Ponge, Francis. *Le parti pris des choses*, précédé de *Douze petit écrits*, et suivi de *Proèmes*. France, Poésie / Gallimard, nrf, 2019.

Puente Ojea, Gonzalo. *Ateísmo y religiosidad. Reflexiones sobre un debate*. Madrid, Siglo XXI, 1997.

Reiser, Daniel. "*Esh Kodesh: A New Evaluation in Light of a Philosophical Examination of the Manuscript*". *Yad Vashem Studies*. Ed. David Silberkland, Vol. 44, Nº 1, Jerusalén, 2016, pp. 65–97.

Reitinger, Claudia. "Viktor Frankl's Logotherapy: From a Philosophical Point of View". *Existential Analysis: Journal for the Society of Existential Analysis*, Nº 26, julio 2015, pp. 344–357.

Renaut, Alain. *Sartre, le dernier philosophe*. París, Grasset, 1993.

Ricœur, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*. París, Éditions du Seuil, 1995.

Rivera de Rosales, Jacinto. "La búsqueda del sentido". *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*. Eds. Javier San Martín y Juan José Sánchez. Madrid, Trotta & UNED, 2013, pp. 75–94.

Robinson, George. *Essential Judaism. A Complete Guide to Beliefs, Customs, and Rituals*. New York, Simon & Schuster, Atria, updated edition, 2016.

Roccas, Ronit. "'We did the dirty work of the Holocaust': Sonderkommando Auschwitz" *haArez*, 2 mayo 2000.
<https://www.hagalil.com/shoah/holocaust/greif-0.htm>

Rodríguez-Alcalá, Hugo. "Existencia y destino del hombre según José Ortega y Gasset y Jean-Paul Sartre", *Cuadernos americanos*, México, Nº 3, 1960 (separata).

Rodríguez Santidrián, Pedro. *Humanismo y renacimiento*. Madrid, Alianza, 1994.

Rosenzweig, Franz. *Der Stern der Erlösung*, en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Vol 2, Den Haag, Martinus Nijhoff, 4ª ed., 1976.

Roth, John K. "The Ethics of Uniqueness". *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*. Ed. Alan S. Rosebaum. Boulder, Westview Press, 2ª ed., 2001, pp. 21–32.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*
556

parmi les hommes & Discours sur les sciences et les arts. Paris: Flammarion, 1992.

Rubenstein, Richard L. *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. New York, Macmillan, 1966.

— — —. "Elie Wiesel and Primo Levi". *Perspectives on the Holocaust. Essays in Honor of Raul Hilberg*. Eds. James S. Pacy y Alan P. Wertheimer. UK, Westview Press, 1995, pp. 145–165.

— — —. "Religion and the Uniqueness of the Holocaust". *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*. Ed. Alan S. Rosenbaum. Boulder, Westview Press, 2ª ed., 2001, pp. 33–40.

Rubenstein, Richard L. y John K. Roth. *Approaches to Auschwitz: The Legacy of the Holocaust*, UK, SCM Press, 1987.

Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London, Routledge Classics, 2007.

— — —. *An Outline of Intellectual Rubbish*.

— — —. *Why I am not a Christian. And Other Essays on Religion and Related Subjects*. London: Routledge Classics, 2004.

Růžičková, Zuzana y Wendy Holden. *One Hundred Miracles: Music, Auschwitz, Survival, and Love*. London, Bloomsbury Publishing, 2019.

Rybalka, Michel, et al. *Marianne. Le Magazine Littéraire: Sartre: la passion de la révolte*. Mars – Avril 2010, pp. 33–39.

Sacristán, Manuel. *Sobre Jean-Paul Sartre*. Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021.

Sádaba, Javier. *La filosofía contada con sencillez*. Madrid, Maeva ediciones, 2002.

— — —. "Por qué interesa a un agnóstico la filosofía de la religión". *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*. Eds. Javier San Martín y Juan José Sánchez. Madrid, Trotta & UNED, 2013, pp. 297–311.

— — —. *Saber morir*. Madrid, Ediciones Libertarias / Prodhufi, 1991.

— — —. *Saber vivir*. Madrid, Ediciones Libertarias, 6ª ed., 1985.

Saint-Exupéry, Antoine. *Écrits de guerre 1939–1944*. France, Gallimard, 1994.

— — —. *Le Petit Prince*. France, Gallimard, 1988.

Salmons, Paul, et al. *Seeing Auschwitz*. Musealia, Auschwitz-Birkeanu Museum, ONU, UNESCO.

<https://seeing-auschwitz.com/>

Sánchez Bernal, Juan José. "La esperanza incumplida de las víctimas: Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt". *Filosofía de la religión: Estudios y textos*. Ed. Manuel Fraijó. Madrid, Trotta, 2010, pp. 617–646.

— — —. "El mal, las víctimas y Dios, anhelo de justicia consumada, en el pensamiento de M. Horkheimer". *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*. Eds. Javier San Martín y Juan José Sánchez. Madrid, Trotta & UNED, 2013, pp. 332–358.

— — —. "Religión y paz: Luces y sombras de una relación". *Proyección: Teología y mundo actual*, Nº 143, 1986, pp. 265–281.

Sánchez Meca, Diego. *Nietzsche: La experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid, Tecnos, 4ª ed., 2009.

— — —. *Teoría del conocimiento*. Madrid, Dykinson, 2001.

San Martín, Javier y Juan José Sánchez Bernal. "Presentación". *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*. Eds. Javier San Martín y Juan José Sánchez. Madrid, Trotta & UNED, 2013, pp. 9–17.

— — —. "Una prolongada navegación por el tema religioso. Conversación con Manuel Fraijó". *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*. Eds. Javier San Martín y Juan José Sánchez. Madrid, Trotta & UNED, 2013, pp. 51–71.

Sans, Isidro María. "Síntesis de historia de las religiones". *Filosofía de la religión: Estudios y textos*. Ed. Manuel Fraijó. Madrid, Trotta, 2010, pp. 47–65.

Santoni, Ronald E. "Le rapport ambivalent de Sartre à la violence et à la terreur". *Sartre: le philosophe, l'intellectuel et la politique*. Eds. Arno Münster y Jean-William Wallet. París, L'Harmattan, 2006, pp. 125–136.

Sartre, Jean-Paul. *L'âge de raison*. France, Gallimard (Collection Folio), 2012.

— — —. "L'ami du peuple". *Situations, VIII. Autour de 68*. France, Gallimard, 1972, pp. 456–476.

— — —. "À propos de l'existentialisme: Mis au point". *Les écrits de Sartre*. Michel Contat y Michel Rybalka. France, Gallimard, 1970, pp. 653–658.

— — —. "Autoportrait à soixante-dix ans". *Situations, X: Politique et autobiographie*. France, Gallimard, 1976, pp. 132–226.

— — —. *Cahiers pour une morale*. France, Gallimard, 1983.

— — —. *Les carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939–Mars 1940*, France, Gallimard, 1983.

— — —. "C'est pour tous que sonne le glas". *Situations, III: Littérature et engagement*. France, Gallimard, 2013, pp. 363–368.

— — —. "Le crime". *Situations, VIII. Autour de 68*. France, Gallimard, 1972, pp. 27–41.

— — —. *Critique de la raison dialectique. Tome 1. Théorie des ensembles pratiques*. France, Gallimard, 1986.

— — —. "La démilitarisation de la culture". *Situations, VII. Problèmes du marxisme, 2*. France, Gallimard, 1965, pp. 322–331

- — —. *Le diable et le bon Dieu*. France, Gallimard, 1951.
- — —. "Les écrivains en personne". *Situations, IX. Mélanges*. France, Gallimard, 1972, pp. 9–39.
- — —. *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. France, Gallimard, 1966.
- — —. *L'existentialisme est un humanisme*. France, Gallimard (Collection Folio), 2003.
- — —. "Le fantôme de Staline". *Les Temps Modernes*. Dir. Jean-Paul Sartre. 12e année, n. 129, 130, 131. Paris, Novembre-Décembre 1956–Janvier 1957, pp. 577–696.
- — —. "La Fin de l'espoir". *Situations, VI. Problèmes du marxisme, 1*. France, Gallimard, 1964, pp. 77–79.
- — —. *Huis clos, en Huis clos suivi de Les mouches*. France, Gallimard (Collection Folio), 1999, pp. 7–95.
- — —. "Il n'y a pas de bon gaullisme...". *Situations, VIII. Autour de 68*. France, Gallimard, 1972, pp. 226–232.
- — —. *Lettres au Castor et à quelques autres 1940–1963*, France, Gallimard, 1983.
- — —. "La liberté cartésienne". *Situations, I. Essais critiques*. France, Gallimard, 1947, pp. 289–308.
- — —. *Les mains sales*. France, Gallimard (Collection Folio), 2007.
- — —. "Les maos en France". *Situations, X. Politique et autobiographie*. France, Gallimard, 1976, pp. 38–47.

- . "Merleau-Ponty". *Situations, IV. Portraits*. France, Gallimard, 1964, pp. 189–287.
- . *La mort dans l'âme*. France, Gallimard (Collection Folio), 2010.
- . *Morts sans sépulture*, en *La P... respectueuse* suivi de *Morts sans sépulture*. France, Gallimard (Collection Folio), 2015, pp. 83–218.
- . *Les mots*. France, Gallimard (Collection Folio), 1972.
- . *Les mouches*, en *Huis clos* suivi de *Les mouches*. France, Gallimard (Collection Folio), 1999, pp. 97–247.
- . *Le Mur*. France, Gallimard (Collection Folio), 1991.
- . "Naissance d'Israël". *Les écrits de Sartre*. Michel Contat y Michel Rybalka. France, Gallimard, 1970, p.112.
- . *La nausée*. France, Gallimard (Collection Folio), 1995.
- . *La P... respectueuse*, en *La P... respectueuse* suivi de *Morts sans sépulture*. France, Gallimard (Collection Folio), 2015, pp. 7–82.
- . "Paul Nizan". *Situations, IV. Portraits*. France, Gallimard, 1964, pp. 130–188.
- . *Questions de méthode*. France, Gallimard, 1986.
- . *Réflexions sur la question juive*. France, Gallimard (Collection Folio essais), 2011.
- . "Réponse à Albert Camus". *Situations, IV. Portraits*. France, Gallimard, 1964, pp. 90–129.
- . "Sartre par Sartre". *Situations, IX. Mélanges*. France, Gallimard, 1972, pp. 99–134.

— — —. "Le socialisme qui venait du froid". *Situations, IX. Mélanges*. France, Gallimard, 1972, pp. 227–276.

— — —. *Le sursis*. France, Gallimard (Collection Folio), 2013.

— — —. *La transcendance de l'Ego*. Paris, Vrin, 2012.

— — —. "Une victoire". *Situations, V. Colonialisme et néo-colonialisme*. France, Gallimard, 1964, pp. 72–88.

— — —. *Vérité et existence*. France, Gallimard, 1989.

Savater, Fernando. *La aventura de pensar*. Barcelona, Debolsillo, 2009.

— — —. *Los diez mandamientos en el siglo XXI*. Barcelona, DeBolsillo, 2005.

— — —. *Diccionario filosófico*. Barcelona, Planeta, 1999.

— — —. *Ética para Amador*. Barcelona, Ariel, 1991.

— — —. *Invitación a la ética*. Barcelona, Anagrama, 7ª ed., 2008.

Schuster, Ekkehard y Reinhold Boschki. *Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch*. Kevelaer, Topos, 2018.

Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena, II. Sämtliche Werke Band V/1*. Stuttgart, Suhrkamp Wissenschaft, 1986.

— — —. *Parerga und Paralipomena, II. Sämtliche Werke Band V/2*. Stuttgart, Suhrkamp Wissenschaft, 1986.

Shakespeare, William. *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*. Ed. Louis B. Wright. The Folger Library General Reader's Shakespeare. New York, Washington Square Press, 1961.

Scholem, Gershom. "Franz Rosenzweig and His Book *The Star of Redemption*". *The Philosophy of Franz Rosenzweig*. Ed. Paul Mendes-Flohr. University Press of New England, 1988, pp. 20–41.

"Sobibor". Yad Vashem, pp. 1–3

https://www.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%206030.pdf

Spielman, Gloria. *Janusz Korczak's Children*. Minneapolis: Kar-Ben Publishing, 2007.

Starr, Kelsey Jo y David Masci. "In Israel, Jews are united by homeland but divided into very different groups". *Pew Research Center*. 8 marzo 2016.

<https://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/03/08/in-israel-jews-are-united-by-homeland-but-divided-into-very-different-groups/>

Thiebaut, Carlos. *De la tolerancia*. Madrid, Visor, 1999.

Tillich, Paul. *The Courage to Be*. London, Nisbet, 1955.

Tinnemann, Ethel Mary. "German Catholic Bishops' Knowledge of Nazi Extermination of Jews", *Holocaust Studies Annual*. 1990. *General Essays*. Eds. Sanford Pinsker y Jack Fischel. New York, Garland Publishing, 1990, pp. 35–51.

Toker, Eliahu y Abraham Platkin, Eds. *פרקי אבות / Máximas de los maestros*. Buenos Aires: Arte y Papel, 1988.

Tołkaczew, Zinowij. *Flowers in the snow (Kwiaty Oświęcimia [Flowers of Auschwitz])*. Krakowie, 1945. Edición de 1.200 ejemplares. *Bulmash Family Holocaust Collection*. 2019.2.242.

<https://digital.kenyon.edu/bulmash/1569>

Torres Queiruga, Andrés. "Ciencia y religión hoy: apuntes y perspectivas". *Revista académica e institucional de la UCPR*, N° 94, 2014, pp. 101–118.

— — —. *El diálogo de las religiones*. Santander, Sal Terrae (Cuadernos Fe y Secularidad), 1992.

— — —. "Infierno". *Escatología. Cuadernos de Teología Deusto*, N° 27. Bilbao, Universidad de Deusto, 2003, pp. 67–95.

— — —. "Más acá de Pascal. Apología del «Dios de los filósofos»". *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*. Eds. Javier San Martín y Juan José Sánchez. Madrid, Trotta & UNED, 2013, pp. 224–245.

— — —. "Más allá de la oración de petición". *Selecciones de teología*, N° 202, 2012, pp. 83–102.

— — —. *Repensar el mal: De la ponerología a la teodicea*. Madrid, Trotta, 2011.

"Transport Es from Theresienstadt, Ghetto, Czechoslovakia to Auschwitz Birkenau, Extermination Camp, Poland, on 19/10/1944". Yad Vashem.
<https://deportation.yadvashem.org/index.html?language=en&itemId=5092069>

"The Treblinka Uprising". POLIN. Museum of the History of Polish Jews:
<https://www.polin.pl/en/the-treblinka-uprising>

Trías, Eugenio. *Ética y condición humana*. Barcelona, Península, 2000.

— — —. *Pensar la religión*. Barcelona, Destino, 1997.

Troisfontaines, Roger. *Le Choix de J.-P. Sartre*, 1946, en *Les écrits de Sartre* de Michel Contat y Michel Rybalka, France, Gallimard, 1970, pp. 144–145.

Unamuno, Miguel de. *La agonía del cristianismo*. Madrid, Alianza, 3ª reimpr., 2007.

— — —. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid, Alianza, 7ª reimpr., 2008.

— — —. *Rimas de dentro, VI*, en *Antología poética*. Madrid, Alianza, 5ª reimpr., 2011, pp. 84–87.

— — —. *San Manuel Bueno, mártir*, en *San Manuel Bueno, mártir. Cómo se hace una novela*, Madrid, Alianza, 6ª reimpr., 2009.

Van Pelt, Robert-Jan. "A Site in Search of a Mission". *Anatomy of the Auschwitz Death Camp*. Eds. Yisrael Gutman y Michael Berenbaum, USA, Indiana University Press & United States Holocaust Memorial Museum, 1994, pp. 93–156.

– – –. "Of Shells and Shadows: A Memoir on Auschwitz". *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. 13, [Cambridge University Press, Royal Historical Society], 2003, pp. 377–92.
<http://www.jstor.org/stable/3679265>.

Venezia, Shlomo. *Sonderkommando. Dans l'enfer des chambres à gaz*. Paris, Albin Michel (Le Livre de Poche), 2007.

Vela, Fernando. *Ortega y los existencialismos*. Madrid, Revista de Occidente, 1961.

Voltaire. *Traité sur la Tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas*. France, Gallimard, 2003.

Warraq, Ibn. Foreword. *The Legacy of Islamic Antisemitism* de Andrew G. Bostom, AndrewBostom.org, 2020.

Wasserstein, Bernard. *On the Eve. The Jews of Europe Before the Second World War*. London, Profile Books, 2^a ed., 2013.

Weil, Simone. *Pensées sans order concernant l'amour de Dieu et autres textes*. Paris, Gallimard (Collection Folio), 2013.

Wellers, Georges. "Les rafles des 16 et 17 juillet 1942 dans la région parisienne", *Le Monde Juif*, Vol. 21, N° 7, 1949, pp. 11–18.

Wiesel, Elie. "Message from Elie Wiesel". Auschwitz-Birkenau State Museum.
http://www.yadvashem.org/yv/en/exhibitions/pavilion_auschwitz/wiesel.asp

– – –. *La nuit*. France, Les éditions de minuit, 2012.

– – –. *The Trial of God*. Trad. Marion Wiesel. New York, Schocken Books, 1995.

Wiesel, Elie y Jorge Semprún. *Se taire est impossible*. France, Éditions Mille et une nuit, 2016.

Wiesenthal, Simon. *Die Sonnenblume*. Frankfurt, Verlag Ullstein GmbH, 1990.

Wild, John. "The Rebirth of the Divine". *Cristianity and Existentialism*. USA, Northwestern University Press (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy), 1963, pp. 149–186.

Winock, Michel. "Sartre s'est-il toujours trompé?". *L'Histoire*, N° 295, febrero 2005, pp. 34–45.

Wittgenstein, Ludwig. *Culture and Value*. Trad. Peter Winch (edición bilingüe alemán–inglés). Chicago, The University of Chicago Press, 1984.

Worms, Frédéric. *Le vocabulaire de Henri Bergson*. París, Ellipses, 2000.

Yalom, Irvin D. *Existential Psychotherapy*. New York, Basic Books, 1980.

Zambrano, María. *Los bienaventurados*, en *Obras Completas*, IV, Tomo 2: Libros (1977–1990). Ed. Jesús Moreno. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2019, pp. 381–465.

Zuccotti, Susan. *Under His Very Windows: The Vatican and the Holocaust in Italy*. New Haven, Yale University Press, 2000.

Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid, Alianza Ed. y Sociedad de Estudios y Publicaciones, 2ª ed., 1985.

– – –. "En torno al problema de Dios". *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932–1944)*. Madrid, Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri, 2002, pp. 215–241.

Filmografía

Allen, Woody, dir. *Love and Death*. 1975. MGM, 2001.

— — —. *Interiors*. 1978. MGM, 2004.

— — —. *Hannah and her Sisters*. 1986. MGM, 2002.

— — —. *Crimes and Misdemeanors*. 1989. MGM, 2004.

— — —. *Don't Drink the Water*. 1994. Buena Vista, s/f.

— — —. *Anything Else*. 2003. MGM, 2005.

— — —. *You Will Meet a Tall Dark Stranger*. 2010. Warner Bros, 2011.

— — —. *Irrational Man*. 2015. Warner Bros, 2016.

— — —. *Café Society*. 2016. Warner Bros, 2016.

— — —. *A Rainy Day in New York*. 2019. A contracorriente films, 2020.

— — —. *Rifkin's Festival*. 2020. Tripictures, 2021.

Cacopardo, Max, et al. *Dossier 6*. 1967. NY, First Run/Icarus Films, [2005].

Cortés, Rodrigo, dir. *Love Gets a Room*, 2021. A contracorriente films, 2022.

Garbarski, Sam, dir. *Es war einmal in Deutschland*. 2017. Festival Films, 2017.

Lanzmann, Claude. *Shoah*. 1985. DVD. Solaris Digital Ltd., 2007.

— — —. *Sobibor. 14 octobre 1943, 16 heures*. 2001. DVD. Pias 2003.

Loridan Ives, Marceline, dir. *La petite prairie aux bouleaux*. 2003. Studiocanal, 2003.

Nemes, László, dir. *Saul fia*. 2015. Lionsgate Home Entertainment (Curzon Artificial Eye), 2016.

León de Aranoa, Fernando, dir. *Los lunes al sol*. 2002. Manga Films, 2003.

— — —. *Princesas*. 2005. Reposado & Mediapro, 2005.

— — —. *Amador*. 2010. Reposado & Mediapro, 2011.

Russell, David O., dir. *Silver Linings Playbook*. 2012. Entertainment Video, 2013.

Ruzowitzky, Stefan, dir. *Die Fälscher*. 2007. [*The Counterfeiters*]. Metrodome Distribution, 2008.

Vesely, Alexander, dir. *Viktor & I*. 2010. Noetic Films, 2011

Waititi, Taika, dir. *Jojo Rabbit*. 2019. Twentieth Century Fox, 2019.

Wudzki, Tadeusz, dir. *Auschwitz*. Auschwitz-Birkenau State Museum, 1991.

Zur Mühlen, Irmgard von, dir. *Die Befreiung von Auschwitz*. 1984. Auschwitz-Birkenau State Museum & Chronos Media, 2005.

Videos, entrevistas y testimonios

Allen, Woody. Press conference *You Will Meet A Tall Dark Stranger*, Cannes, mayo de 2010 (Parte 1).

<https://www.youtube.com/watch?t=43&v=p0W3HZYrNak>

— — —. Press conference *You Will Meet A Tall Dark Stranger*, Cannes, mayo de 2010 (Parte 2).

<https://www.youtube.com/watch?v=jxq4dIQn65Q>

— — —. Press conference *You Will Meet A Tall Dark Stranger*, Cannes, mayo de 2010 (Parte 3).

<https://www.youtube.com/watch?v=zPb1oUQPym4>

Aron, Raymond. *Sur mai 68*. INA France.

<https://www.youtube.com/watch?v=JXS0Isb0V50>

— — —. *Sur son conflit avec les intellectuels*. 7 de diciembre de 1969. INA (France).

<https://www.ina.fr/video/I00019249>

— — —. *Sur le débat intellectuel en France pendant la guerre froide*. 18 de octubre de 1981. INA (France).

<https://www.ina.fr/video/I00018827>

Chancel, Jacques. Radioscopie, 1973. *Le Sémaphore*:

<https://www.youtube.com/watch?v=By-kacAeKv4>

Elkaïm-Sartre, Arlette. Entretien. France Culture.

<https://www.franceculture.fr/emissions/voix-nue/arlette-elkaim-sartre-15>

Küng, Hans. *Interview. Catholicism heading back to Middle-Ages*. Euronews. 15 de abril de 2009.

https://youtu.be/KB3_4tZw2Dw

"La entrevista, Alex Vesely. Cineasta y nieto del psiquiatra Viktor Frankl". *Levante Televisión*. 11 de mayo de 2012.

https://youtu.be/_jIASb6PWJ8

"Liberation of Dora-Mittelbau". Historical Film Footage. USHMM.

http://www.ushmm.org/wlc/en/media_fi.php?ModuleId=10005322&MediaId=2198

Foucault. Entrevista de Pierre Dumayet, 15.6.1966.

<http://www.ina.fr/video/I05059752>

Frankl, Viktor E. US TV Interview, 1972.

<https://www.youtube.com/watch?v=P2vBChlICg0>

— — —. "Youth in Search of Meaning". Lecture, Toronto, 1972.

<http://logotherapy.univie.ac.at/e/clipgallery.html>

— — —. "The Will to Meaning". Canadian TV, 1972.

<http://logotherapy.univie.ac.at/e/clipgallery.html>

— — —. "On Existential Philosophy". Interview with Schmerler, University of Florida, 1978.

<http://logotherapy.univie.ac.at/e/clipgallery.html>

— — —. "Conversation with Dr. Frankl". Interview at the 4th World Congress of Logotherapy, San Francisco, 1984 / 1.

<http://logotherapy.univie.ac.at/e/clipgallery.html>

— — —. "Conversation with Dr. Frankl". Interview at the 4th World Congress of Logotherapy, San Francisco, 1984 / 2.

<http://logotherapy.univie.ac.at/e/clipgallery.html>

— — —. "Jerry Long: «I broke my neck, but it did not break me»". Interview with Dr. Patricia Starck, and Jerry Long, Texas, 1985.

<http://logotherapy.univie.ac.at/e/clipgallery.html>

— — —. "On Belief After the Holocaust". Q & A Session after a Lecture at the University of South Africa (September 1984 or June 1986).

<http://logotherapy.univie.ac.at/e/clipgallery.html>

– – –. Interview, South Africa, June 1986.

<https://www.youtube.com/watch?v=LIC2OdnhliQ&spfreload=1>

Gaus, Günter. "Arendt, Hannah". *Zur Person*. S1, Ep 17. 28 de octubre de 1964.
Philosophy Overdose.

<https://youtu.be/RfoaHBTafzU>

"Martin Weiss: Selection at Auschwitz". USHMM.

<https://www.ushmm.org/remember/holocaust-survivors/first-person-conversations-with-survivors/first-person/martin-weiss-selection-at-auschwitz>

Rapaport, Susan. Visual History Archive Online. USC Shoah.

<https://vhaonline.usc.edu/viewingPage?testimonyID=17615&segmentNumber=0>

Sadik, Nathan. Visual History Archive Online. USC Shoah.

<https://vhaonline.usc.edu/viewingPage?testimonyID=59366&returnIndex=0>

Sartre, Jean-Paul. Radio Genève, 23 de mayo de 1946. RTS (Radio Télévision Suisse).

<https://www.rts.ch/archives/radio/divers/emission-sans-nom/3276392-sartre-et-de-beauvoir.html>

– – –. *Conférence donnée à la Sorbonne pour marquer la création de l'UNESCO*. 30 de noviembre de 1946. France Culture.

<https://www.franceculture.fr/emissions/les-nuits-de-france-culture/grandes-conferences-jean-paul-sartre-conference-donnee-la>

– – –. *Sartre docteur honoris causa Israël*. TF1. 7 de noviembre de 1976.

<https://www.ina.fr/video/CAA7601366101>

Roderick, Rick. *Sartre. The Road to Freedom, The Self Under Siege: Philosophy in the Twentieth Century*, 1993.

<http://www.youtube.com/watch?v=w9aektdUF8g>

Sobol, Bella. Visual History Archive Online. USC Shoah.

Foundation.<https://vhaonline.usc.edu/viewingPage?testimonyID=10710&segmentNumber=0>

Viktor Emil Frankl y Jean-Paul Sartre: la religión a pesar de Auschwitz y una libertad sin Dios.
El sentido y sinsentido del sufrimiento de las víctimas

The Spielberg Jewish Film Archive–Witnesses of the Eichmann Trial. 1961.

https://youtu.be/X098U8_oU1Q (English)

<https://youtu.be/zNArwAUMY0I> (Hebrew)

Stupnik, Esther. Visual History Archive Online. USC Shoah Foundation.

<https://vhaonline.usc.edu/viewingPage?testimonyID=37854&segmentNumber=0>

Zylberberg, Agnes. Visual History Archive Online. USC Shoah Foundation.

<https://vhaonline.usc.edu/viewingPage?testimonyID=22193&segmentNumber=0>

FIGURAS

Pág. 74— Fig. 1. *Band of Captives driven into Slavery*. Siglo XIX tardío. 266 mm x 162 mm. ZBA2764. National Maritime Museum, Greenwich, London. Michael Graham-Stewart Slavery Collection. Con el permiso del National Maritime Museum. <https://collections.rmg.co.uk/collections/objects/254990.html>

Pág. 78— Fig. 2. *Nürnberger Gesetze*, 15 de septiembre de 1935. USHMM. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/photo/chart-with-the-title-die-nuernberger-gesetze-nuremberg-race-laws>

Págs. 218, 219 y 220— Figs. 3, 4 y 5. Páginas 1, 2 y 3 del informe de Jäger. El informe de Jäger (1 de diciembre de 1941) detalla las masacres perpetradas por el *Einsatzkommando 3 (Einsatzgruppe A)* en Lituania desde el 4 de julio de 1941 al 17 de octubre de 1941. Nótese el gran número de víctimas judías. A partir del 9 y 15 de agosto de 1941 (masacre de 3.200 judíos) se empieza a notificar el exterminio de niños judíos también. Jäger concluye orgulloso que el *Einsatzkommando 3* ha resuelto el problema judío en Lituania: "*In Litauen gibt es keine Jude mehr*" (Edeiken 7), con la excepción de los *Arbeitsjuden* y sus familias (alrededor de 34.500 hombres, mujeres y niños judíos en Šiauliai, Kaunas y Vilna) –Jäger sostiene que le hubiera encantado masacrarlos también, pero que tenía órdenes de no dispararles. <https://phdn.org/archives/holocaust-history.org/works/jaeger-report/htm/intro001.htm>

Pág. 223— Fig. 6. Masacre de la comunidad judía de Lubny, Ucrania, el 16 de octubre de 1941. En un solo día, los *Einsatzgruppen* masacraron a 4.500 hombres, mujeres y niños judíos. Madre judía con sus hijos esperando su ejecución. Yad Vashem.

<https://www.yadvashem.org/holocaust/this-month/october/1941.html>

Pág. 224— Fig. 7. Masacre de la comunidad judía de Liepaja, Letonia. Los días 15–17 de diciembre de 1941, 2.700–2.800 judíos de Liepaja (la mayoría mujeres y niños) fueron masacrados por Orpo y *Schutzmannschaft* letones, bajo las órdenes de los SS. Cuatro mujeres judías y una niña (posiblemente, tres generaciones de la misma familia) justo antes de su ejecución. Yad Vashem.

<https://www.yadvashem.org/holocaust/this-month/december/1941-2.html>

Pág. 225— Fig. 8. Masacre de la comunidad judía de Liepaja, Letonia, 15–17 de diciembre de 1941. Nueve mujeres judías en el momento de su ejecución. Yad Vashem.

<https://www.yadvashem.org/holocaust/about/final-solution-beginning/mass-murder-in-ussr.html>

Pág. 226— Fig. 9. Masacre de la comunidad judía de Liepaja, Letonia, 15–17 de diciembre de 1941. Mujeres y niñas judías segundos antes de su ejecución. La niña está mirando hacia la fosa. Yad Vashem.

<https://www.yadvashem.org/righteous/stories/sedul-schimelpfening/liepaja-murder-evidence.html>

Pág. 227— Fig 10. *Einsatzgruppen* masacrando a hombres judíos previamente lanzados a una fosa, Unión Soviética, s/f (después del 22 de junio de 1941). Yad Vashem.

<https://www.yadvashem.org/holocaust/about/final-solution-beginning/mass-murder-in-ussr.html>

Pág. 228— Fig. 11. Tres *Schutzmannschaft* ucranianos asesinan a tiros a una madre judía y a su hijito mientras dos alemanes (¿SS/Orpo?) observan. Masacre de Miropol, Ucrania, octubre de 1941. Después de la guerra, el soldado que sacó la foto testificó que los ucranianos conocían a las víctimas. En *The Ravine*, Lower afirma que la madre sostiene a otro niño en su regazo: esa era una de las formas de economizar: los alemanes y la *Schutzmannschaft* solían disparar a los adultos y los niños caían en el foso vivos y sufrían una muerte lenta y agonizante. USHMM.

<http://somereneighbors.ushmm.org/-/exhibitions/policemen/un2579/related/un1777>

Pág. 230— Fig. 12. Masacre de hombres, mujeres y judíos a manos de los *Einsatzgruppen*/Orpo. La madre judía está abrazando a su hijita (las niñas llevaban pañuelitos para cubrir sus cabecitas) mientras un Orpo le dispara una bala a la cabeza. La foto fue interceptada por la resistencia polaca. En el verso de la foto se lee: "*Ukraine 1942 - Judenaktion in Ivangorod*". Ivangorod, Ucrania, 1942. Yad Vashem, 143DO5.

<https://www.yadvashem.org/untoldstories/database/homepage.asp>

Pág. 231— Fig. 13. Nota escrita en yidish a lápiz encontrada en la chaqueta del cadáver de una mujer judía en el lugar de las masacres cerca de Antanase, Lituania: "Mi querido: antes de morir, escribo estas pocas palabras. Vamos a morir, cinco mil inocentes. Nos están disparando cruelmente. Besos a todos. Mira". Yad Vashem.
<https://www.yadvashem.org/untoldstories/database/homepage.aspx>

Pág. 232— Fig. 14. Mujeres desnudas (algunas abrazando a sus bebés) momentos antes de su ejecución a manos de los Orpo/SiPo/SD (con la colaboración de la *Schutzmannschaft* ucraniana). Liquidación del gueto de Mizocz, Ucrania, 14 de octubre de 1942. USHMM, 17877.
<https://collections.ushmm.org/search/catalog/pa1065461>

Pág. 233— Fig. 15. Un Orpo se prepara tranquilamente para rematar a tiros a un niño y una chica aún vivos después de la masacre, mientras otros dos Orpo/Schumma observan impasibles. Liquidación del gueto de Mizocz, Ucrania, 14 de octubre de 1942. USHMM, 17879.
<https://collections.ushmm.org/search/catalog/pa1065471>

Pág. 233— Fig. 16. Un Orpo remata a tiros a las víctimas después de la masacre. Liquidación del gueto de Mizocz, Ucrania, 14 de octubre de 1942. USHMM, 17878.
<https://collections.ushmm.org/search/catalog/pa1065469>

Pág. 244— Fig. 17. Entrada principal de Auschwitz I. Después de la liberación, 1945. Auschwitz-Birkenau State Museum.
<http://auschwitz.org/en/gallery/historical-pictures-and-documents/auschwitz-i,3.html>

Pág. 250— Fig. 18. The Gate of Death, entrada a Auschwitz-Birkenau. Foto de Stanislaw Mucha. Después de la liberación, 1945. Auschwitz-Birkenau State Museum.
<http://auschwitz.org/en/gallery/historical-pictures-and-documents/auschwitz-i,3.html>

Pág. 251— Fig. 19. Vista aérea de Auschwitz-Birkenau. Foto tomada por los aliados el verano de 1944. A la izquierda puede verse el humo de las fosas al lado del crematorio V. Auschwitz-Birkenau State Museum.
<http://auschwitz.org/en/gallery/historical-pictures-and-documents/auschwitz-ii,4.html>

Pág. 252— Fig. 20. Vista aérea de Auschwitz-Birkenau. Segmento de "Chronic of liberation on KL Auschwitz" (ejército soviético). Después de la liberación. Auschwitz-Birkenau State Museum.

<http://auschwitz.org/en/gallery/historical-pictures-and-documents/auschwitz-ii,4.html>

Pág. 253— Fig. 21. Llegada de un transporte de hombres, mujeres y niños judíos húngaros. Auschwitz-Birkenau, mayo–junio de 1944. *The Auschwitz Album*. Yad Vashem.

https://www.yadvashem.org/yv/en/exhibitions/album_auschwitz/arrival.asp

Pág. 254— Fig. 22. Mujeres y niños judíos húngaros en la rampa de selección. Auschwitz-Birkenau, mayo–junio de 1944. *The Auschwitz Album*. Yad Vashem.

https://www.yadvashem.org/yv/en/exhibitions/album_auschwitz/selection.asp

Pág. 255— Fig. 23. Selección se hombres, mujeres y niños judíos húngaros. La madre con el bebé ha sido seleccionada a la izquierda (cámara de gas). Auschwitz-Birkenau, mayo–junio de 1944. *The Auschwitz Album*. Yad Vashem.

https://www.yadvashem.org/yv/en/exhibitions/album_auschwitz/selection.asp

Pág. 256— Fig. 24. David Olère, [*Gassing*], 131 cm x 162 cm. Hombres, mujeres y niños judíos agonizando. A la derecha puede verse un contenedor de Zyklon B. *L'Oeil du Témoin/The Eyes of a Witness* © Olère Family Collection y Beate Klarsfeld Foundation. Con el permiso de Marc Oler (nieto del artista).

Pág. 257— Fig. 25. Recipiente y gránulos de Zyklon B. Auschwitz-Birkeanu State Museum.

<https://www.auschwitz.org/en/gallery/historical-pictures-and-documents/extermination,11.html>

Pág. 258— Fig. 26. Hombres judíos húngaros seleccionados para trabajos forzados. Auschwitz-Birkenau, mayo–junio de 1944. *The Auschwitz Album*. Yad Vashem.

https://www.yadvashem.org/yv/en/exhibitions/album_auschwitz/selection.asp

Pág. 259— Fig. 27. Mujeres judías húngaras seleccionadas para trabajos forzados. Auschwitz-Birkenau, mayo–junio de 1944. *The Auschwitz Album*. Yad Vashem.

https://www.yadvashem.org/yv/en/exhibitions/album_auschwitz/selection.asp

Pág. 260— Fig. 28. Cabello de víctimas de Auschwitz. Después de la liberación. Auschwitz, 1945. USHMM.

<https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/photo/hair-taken-from-women-prisoners>

Pág. 261— Fig. 29. Gafas de víctimas de Auschwitz. Foto de Stanisław Mucha. Después de la liberación. Auschwitz, 1945. Auschwitz-Birkeanu State Museum.

<https://www.auschwitz.org/en/gallery/historical-pictures-and-documents/liberation-and-foundation-of-the-museum,13.html>

Pág. 262— Fig. 30. Zapatos de víctimas de Auschwitz. Foto de Stanisław Mucha. Después de la liberación. Auschwitz, 1945. Auschwitz-Birkeanu State Museum.

<https://www.auschwitz.org/en/gallery/historical-pictures-and-documents/liberation-and-foundation-of-the-museum,13.html>

Pág. 263— Fig. 31. Talits de víctimas judías de Auschwitz. Foto de Stanisław Mucha. Después de la liberación. Auschwitz, 1945. USHMM.

<https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/photo/prayer-shawls-that-belonged-to-victims-at-auschwitz>

Pág. 267— Fig. 32. Auschwitz-Monowitz. Buna-Werke (IG Farben). 1945. Auschwitz-Birkenau State Museum.

<http://auschwitz.org/en/gallery/historical-pictures-and-documents/auschwitz-iii,5.html>

Pág. 268— Fig. 33. Monowitz-Buna. Foto tomada por los aliados el 31 de mayo de 1944. Auschwitz-Birkenau State Museum.

<http://auschwitz.org/en/gallery/historical-pictures-and-documents/auschwitz-iii,5.html>

Pág. 275— Fig. 34. Mujeres y niños judíos húngaros a la llegada a Auschwitz-Birkenau, mayo–junio de 1944. *The Auschwitz Album*. Yad Vashem.

https://www.yadvashem.org/yv/en/exhibitions/album_auschwitz/arrival.asp

Pág. 276— Fig. 35. Anciana judía húngara con una bebé en los brazos y tres niños caminando hacia la cámara de gas. Auschwitz, mayo–junio de 1944. *The Auschwitz Album*. Yad Vashem.

https://www.yadvashem.org/yv/en/exhibitions/album_auschwitz/last-moments.asp

Pág. 277— Fig. 36. Mujeres y niños judíos húngaros esperando su turno para la cámara de gas. Auschwitz, mayo–junio de 1944. *The Auschwitz Album*. Yad Vashem. https://www.yadvashem.org/yv/en/exhibitions/album_auschwitz/last-moments.asp

Pág. 277— Fig. 37. Bebé superviviente de Auschwitz con el bracito tatuado. Después de la liberación, 1945. Auschwitz-Birkenau State Museum. <http://auschwitz.org/en/gallery/historical-pictures-and-documents/children-in-auschwitz,7.html>

Pág. 278— Fig. 38. Niños supervivientes de Auschwitz mostrando sus bracitos izquierdos tatuados. Después de la liberación, 1945. Auschwitz-Birkenau State Museum. <http://auschwitz.org/en/gallery/historical-pictures-and-documents/children-in-auschwitz,7.html>

Pág. 279— Fig. 39. David Olère, [*SS burning babies*]. © Olère Family Collection. Con el permiso de Marc Oler (nieto del artista).

Pág. 284— Fig. 40. David Olère, *Dans la salle de déshabillage*, 1946. © Olère Family Collection. Con el permiso de Marc Oler (nieto del artista).

Pág. 285— Fig. 41. David Olère, [*Mother and her two children at the threshold of a gas chamber*]. Escultura en piedra. © Olère Family Collection. Con el permiso de Marc Oler (nieto del artista) y del Ghetto Fighters' House Museum. https://www.infocenters.co.il/gfh/notebook_ext.asp?item=128775&site=gfh&lang=ENG&menu=1

Pág. 286— Fig. 42. Halina Ołomucka, *Last breath*. Óleo sobre canvas, 80 x 59,5 cm, 1965. Auschwitz-Birkenau State Museum. <http://auschwitz.org/en/gallery/art-of-camp-and-postcamp-period/>

Pág. 287— Fig. 43. David Olère, *Après le gazage*, 1946. © Olère Family Collection. Con el permiso de Marc Oler (nieto del artista).

Pág. 290— Fig. 44. Zinowij Tołkaczew. *Flowers in the snow* (*Kwiaty Oświęcimia* [*Flowers of Auschwitz*]). Tinta india sobre cartón, 30,5 x 22 cm, 1945. *Bulmash Family Holocaust Collection*. 2019.2.242. Auschwitz-Birkenau State Museum. <http://auschwitz.org/en/gallery/art-of-camp-and-postcamp-period/>

Pág. 291— Fig. 45. David Olère, *My first dialog: "They are also responsible for the war?" "Yes, that's war"*, 1949, 36 cm x 38 cm. *L'Oeil du Témoin/The Eyes of a Witness* © Olère Family Collection y Beate Klarsfeld Foundation. Con el permiso de Marc Oler (nieto del artista).

Pág. 439— Fig. 46. *Stolpersteine* © Antonia Tejada Barros, Freiburg im Breisgau, 2020.

Pág. 440— Fig. 47. *Stolpersteine* © Antonia Tejada Barros, Karlsruhe, 2020.

Pág. 440— Fig. 48. *Stolpersteine* © Antonia Tejada Barros, Viena, 2014.

Pág. 441— Fig. 49. *Stolpersteine* © Antonia Tejada Barros, Amsterdam, 2019.

Pág. 472— Fig. 50. Gabriel (Pohořelice, 1861–Theresienstadt, 1943) y Elsa Frankl (Praga, 1879–Auschwitz, 1944), Viena, c.1939. © IMAGNO/Viktor Frankl Archiv. Núm. 00500989. Con el permiso de Imagno.

Pág. 473— Fig. 51. Frankl a los cinco años, junto a sus hermanos Walter (Viena, 1902–Auschwitz, 1944) y Stella (Viena, 1909–¿Australia?, 1996), c. 1910. © IMAGNO/Viktor Frankl Archiv. Núm. 00501029. Con el permiso de Imagno.

Pág. 475— Fig. 52. Sartre c. 1910. "*Un baiser sans moustache, disait-on alors, c'est comme un œuf sans sel; j'ajoute: et comme le Bien sans Mal, comme ma vie entre 1905 et 1914*" (Les mots 36).

Pág. 481— Fig. 53. Sartre y Beauvoir en París.

Pág. 485— Fig. 54. Austríacos recibiendo eufóricamente a las tropas alemanas a su entrada en Viena, 15 de marzo de 1938. Bundersarchiv, Bild 146-1985-083-10.

Pág. 486— Fig. 55. Niñas austríacas del Bund Deutscher Mädel recibiendo eufóricamente a los alemanes. Viena, marzo 1938. USHMM.
<https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/photo/league-of-german-girls-members-wave-nazi-flags-in-vienna>

Pág. 486— Fig. 56. Hombres austríacos judíos siendo humillados y obligados a arrodillarse y a limpiar el pavimento, Viena, justo después del *Anschluss*, marzo–abril 1938. USHMM.

Pág. 487— Fig. 57. Quema y destrucción de sinagogas. *Kristallnacht*. USHMM.
<https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/kristallnacht>

Pág. 490— Fig. 58. Soldados alemanes entrando en Les Champs-Élysées, tras la ocupación de París. Bundesarchiv, Bild 146-1994-036-09A.
<https://www.bild.bundesarchiv.de/dba/de/search/?query=Bild+146-1994-036-09A>

Pág. 491— Fig. 59. Frankl en el Rothchild-Spital, Viena, 1940. © Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes. DÖW 9277. Con el permiso de DÖW. <https://www.oeaw.ac.at/ikt/shoah-in-waehring/juedische-institutionen/rothschildspital/>

Pág. 496— Fig. 60. Tilly y Frankl, el día de su boda, Viena, 17 de diciembre de 1941 © IMAGNO/Viktor Frankl Archiv. Núm. 00500961. Con el permiso de Imagno.

Pág. 498— Fig. 61. Dibujo de Leo Haas de la llegada de un transporte a Theresienstadt. Theresienstadt, 1942. Yad Vashem.
<https://www.yadvashem.org/yv/en/exhibitions/art/haas.asp>

Pág. 499— Fig. 62. Dibujo de Otto Ungar de los niños del gueto de Białystok (deportados a Theresienstadt en agosto de 1943 y gaseados en Auschwitz en octubre de 1943). Theresienstadt, 1943.

Pág. 500— Fig. 63. Dibujo de Bedřich Fritta de un barracón del gueto de Theresienstadt. Ghetto Fighters House.
https://www.infocenters.co.il/gfh/notebook_ext.asp?item=110819&site=gfh

Pág. 505— Fig. 64. Viktor-Frankl Weg. Cementerio de Türkheim. Foto de Thomas Springer.

Pág. 506— Fig. 65. Niño judío francés con la *Judenstern*. 1940–44. USHMM.
<https://collections.ushmm.org/search/catalog/pa1148097>

Pág. 507— Fig. 66. Arresto de hombres, mujeres y niños franceses judíos. Campo de internamiento y tránsito de Drancy. Bundesarchiv, Bild 183-B10919.
<https://www.bild.bundesarchiv.de/dba/de/search/?query=Bild+183-B10919>

Pág. 508— Fig. 67. Préfecture de Police. Arrestations d'israélites. París, 20 de julio de 1942 (Paolini).
<https://www.lefigaro.fr/histoire/2017/07/16/26001-20170716ARTFIG00009-la-rafle-du-vel-d-hiv-symbole-de-la-collaboration-avec-le-regime-nazi.php>

Pág. 510— Fig. 68. Franceses eufóricos después de la liberación. París, 26 de agosto de 1944.

Pág. 513— Fig. 69. "View of Camp N. 1 from a look-out tower, formerly used by the German guards". Bergen-Belsen. Después de la liberación. Sgt. Oakes, 25 de abril de 1945 © IWM BU 4712.
<https://www.iwm.org.uk/collections/item/object/205293711>

ÍNDICE DE NOMBRES

A

Adorno, Theodor W. · 75, 197, 311, 329, 330, 365, 429, 526, 545
Allen, Woody · 14, 16, 34, 92, 94, 118, 135, 136, 185, 186, 187, 299, 302, 303, 307, 308, 315, 316, 321, 322, 362, 380, 382, 526, 548, 568, 570
Améry, Jean · 86, 95, 96, 243, 246, 304, 311, 412, 431, 432, 433, 434, 452, 454, 465, 514, 526
Amorós, Celia · 179, 526
Anielewicz, Mordechai · 453
Antelme, Robert · 510, 527
Aquino, Tommaso d' · 130, 131
Arad, Yitzhak · 80, 81, 123, 124, 221, 305, 306, 527
Aragüés, Juan Manuel · 394, 527
Aranguren, José Luis L. · 22, 31, 48, 163, 314, 388, 527
Arendt, Hannah · 67, 71, 77, 89, 169, 195, 229, 234, 237, 292, 301, 353, 357, 421, 429, 430, 432, 433, 434, 436, 463, 514, 527, 572
Aristóteles · 165, 183, 528
Aron, Raymond · 422, 423, 528, 570
Aubarède, Gabriel d' · 56, 92, 528

B

Badiou, Alain · 358, 528
Baeck, Leo · 450
Barth, Karl · 128, 450
Batthyány, Alexander · 15, 105, 269, 502, 528, 537, 538
Bauer, Yehuda · 82, 83, 174, 210, 304, 427, 451, 452, 511, 529
Beauvoir, Simone de · 56, 65, 143, 144, 314, 418, 480, 481, 482, 483, 484, 493, 494, 518, 521, 529, 554, 580
Benjamin, Walter · 97, 202, 203, 327, 328, 529, 551
Berg, Mary · 319, 529
Bergson, Henri · 55, 292, 293, 311, 478, 479, 529, 566
Berkovits, Eliezer · 40, 126, 200, 201, 241, 242, 374, 450, 529, 531
Bloch, Ernst · 202, 203, 311, 329, 330, 343, 428, 446, 529, 541
Blumenthal, David R. · 135, 198, 296, 302, 332, 339, 450, 467, 529
Bomba, Abraham · 453
Bonhöffer, Dietrich · 326, 338, 349, 529
Borowitz, Eugene · 205, 206, 450
Borowski, Tadeusz · 95, 96, 272, 288, 529
Brecht, Bertolt · 5, 10, 409, 413, 530

Brentano, Franz · 153, 530
Browning, Christopher R. · 71, 79, 174, 229, 234, 463, 530, 532
Buber, Martin · 105, 126, 131, 132, 175, 341, 363, 450, 530
Bulka, Reuven P. · 39, 40, 41, 126, 198, 199, 200, 207, 241, 294, 450, 531
Burger, Adolf · 454
Burrin, Philippe · 496, 497, 531

C

Cabada Castro, Manuel · 531
Cabestan, Philippe · 88, 151, 152, 154, 178, 180, 189, 531
Camps, Victoria · 234, 293, 295, 298, 344, 527, 531
Camus, Albert · 21, 55, 93, 94, 143, 147, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 198, 222, 228, 280, 296, 320, 383, 418, 423, 470, 516, 531, 549, 554, 561
Cerdá, David · 17, 160, 181, 532
Cioran, Emil · 365, 458, 532
Clendinnen, Inga · 171, 532
Cohen, Josh · 201, 316, 474, 475, 532
Cohen, Leon · 453, 532
Cohen-Solal, Annie · 416, 532
Colette, Jacques · 133, 532
Comte-Sponville, André · 189, 339, 364, 532
Conill, Jesús · 31, 145, 367, 532
Contat, Michel · 56, 190, 420, 477, 483, 484, 493, 494, 517, 523, 532, 559, 561, 564
Cortés, Rodrigo · 319, 526, 568
Cortina, Adela · 295, 333, 368, 533
Cotler, Irwin · 75, 429, 432, 436, 533
Cukierman, Roger · 350, 533
Cywiński, Piotr · 236, 533
Czerniaków, Adam · 97, 98

D

Daigle, Christine · 392, 530, 533
Dostoyevski · 64, 143, 378, 380, 546
Dostoyevski, Fiodor · 280, 376, 533
Dubnow, Simon · 414
Durkheim, Émile · 308, 332, 533
Dylan, Bob · 427, 534

E

Earle, William · 416, 420, 534
Eliade, Mircea · 131, 132, 534

Elkaïm-Sartre, Arlette · 57, 389, 478, 481, 489,
509, 520, 522, 534, 570
Epicuro · 183, 319, 534
Estrada, Juan Antonio · 31, 106, 179, 236, 274,
293, 299, 303, 307, 310, 338, 341, 364, 366,
369, 371, 535, 552

F

Fabry, Joseph B. · 22, 53, 109, 114, 115, 117,
305, 331, 344, 381, 402, 470, 516, 535
Fackenheim, Emil L. · 199, 204, 205, 206, 450,
535
Ferry, Luc · 65, 171, 179, 183, 420, 470, 535
Feuerbach, Ludwig · 301, 318, 319, 367, 368,
369, 418, 458, 528, 531, 535, 543, 551
Fierro, Alfredo · 101, 132, 535
Foucault, Michel · 56, 369, 536, 571
Fraijó, Manuel · 1, 16, 31, 97, 106, 128, 131, 132,
133, 134, 144, 189, 202, 203, 237, 280, 298,
304, 308, 311, 314, 315, 318, 323, 327, 328,
329, 330, 331, 342, 361, 364, 368, 369, 375,
450, 468, 531, 533, 535, 536, 541, 550, 551,
556, 558, 559, 564
Frank, Anne · 44, 531, 537
Frankl, Viktor E. · 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 15, 16,
18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31,
32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44,
45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 58, 61, 66,
67, 73, 77, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 93, 96, 97, 98,
100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108,
109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 119,
120, 121, 122, 123, 125, 126, 128, 129, 130,
131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139,
140, 141, 142, 144, 150, 158, 164, 165, 166,
167, 168, 170, 173, 174, 176, 182, 184, 186,
187, 188, 192, 194, 197, 198, 200, 201, 202,
207, 208, 209, 215, 222, 234, 240, 241, 247,
249, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 278, 280,
281, 282, 283, 284, 289, 291, 293, 294, 300,
301, 302, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 313,
314, 317, 318, 320, 322, 325, 331, 333, 334,
341, 352, 362, 363, 367, 374, 375, 376, 380,
381, 382, 383, 395, 397, 398, 399, 400, 401,
402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410,
413, 414, 425, 432, 434, 443, 445, 446, 448,
450, 451, 454, 455, 457, 458, 459, 460, 461,
465, 466, 467, 468, 470, 471, 472, 473, 474,
476, 478, 479, 480, 483, 487, 488, 490, 491,
492, 494, 495, 496, 498, 499, 500, 501, 502,
503, 504, 505, 511, 512, 513, 514, 515, 516,
517, 518, 519, 521, 522, 523, 524, 525, 528,
529, 531, 535, 537, 539, 542, 547, 548, 550,
555, 556, 571, 580, 581, 582
Freud, Sigmund · 22, 23, 50, 51, 53, 87, 101, 102,
105, 112, 114, 116, 120, 121, 122, 132, 176,
191, 193, 301, 308, 333, 341, 367, 373, 388,
409, 458, 478, 524, 539, 556
Friedländer, Saul · 77, 174, 210, 540
Fromm, Erich · 120, 308, 540
Fuchrer, Mira · 453

G

Gabbai, Dario · 453
Gaus, Günter · 237, 572
Gershon, Karen · 360, 541
Gimbernat, José Antonio · 343, 541
Glazar, Richard · 96, 453, 465, 541
Goethe, Johann Wolfgang von · 24, 36, 58, 433,
541, 555
Goldhagen, Daniel · 71, 76, 85, 86, 174, 203,
229, 234, 270, 463, 514, 541
Gómez Caffarena, José · 121, 134, 135, 199,
203, 311, 332, 333, 451, 541
Gómez Sánchez, Carlos · 1, 16, 306, 314, 329,
330, 371, 378, 385, 424, 429, 541, 542, 552
Gradowski, Zalmen · 246, 426, 458, 542
Grollman, Earl A. · 22, 209, 542
Grosser, Tilly · 13, 16, 114, 142, 268, 269, 270,
281, 352, 362, 363, 405, 407, 455, 470, 491,
493, 495, 496, 498, 502, 512, 513, 515, 581
Gutman, Yisrael · 98, 411, 456, 542, 544, 547,
555, 565

H

Habermas, Jürgen · 330, 332, 543
Hancock, Ian · 83, 340, 543
Hawking, Stephen · 111, 543
Heidegger, Martin · 48, 62, 143, 144, 145, 151,
158, 174, 179, 421, 470, 493, 534, 543
Hertzberg, Arthur · 314, 317, 544
Heschel, Abraham Joshua · 127, 450, 544
Hilberg, Raul · 33, 34, 81, 98, 174, 210, 213, 221,
222, 229, 239, 301, 544, 546, 557
Hobbes, Thomas · 69, 518, 544
Horkheimer, Max · 75, 202, 311, 329, 330, 365,
429, 544, 545, 558
Hume, David · 111, 119, 125, 136, 292, 321, 338,
343, 344, 458, 518, 545, 550

I

Impey, Chris · 111, 545

J

Jaspers, Karl · 42, 43, 70, 108, 109, 121, 126,
127, 134, 143, 144, 148, 151, 158, 381, 390,
391, 444, 545
Jeanson, Francis · 394, 443, 545
Jonas, Hans · 91, 199, 264, 265, 296, 302, 450,
545
Jurandot, Jerzy · 319

K

Kafka, Franz · 181, 546

Kant, Immanuel · 90, 117, 133, 134, 306, 322, 323, 381, 384, 388, 395, 396, 397, 399, 400, 401, 470, 479, 518, 521, 546, 552
Kassov, Samuel D. · 546
Katz, Steven T. · 210, 211, 212, 533, 546
Kaufman, William E. · 127, 205, 206, 207, 208, 213, 316, 546
Kaufmann, Walter · 55, 64, 143, 144, 546
Kierkegaard, Søren · 29, 70, 132, 133, 144, 174, 175, 176, 178, 383, 388, 532, 534, 546
King, Martin Luther, Jr. · 75, 425, 547, 555
Klarsfeld, Beate & Serge · 256, 291, 431, 547, 553, 577, 580
Klingberg, Haddon · 130, 139, 140, 141, 271, 472, 485, 498, 500, 514, 547
Korczak, Janusz · 43, 456, 547, 563
Kundera, Milan · 14, 547
Küng, Hans · 298, 332, 342, 345, 352, 450, 547, 570

L

Länger, Alfred · 547
Lanzmann, Claude · 81, 96, 159, 210, 213, 221, 282, 289, 454, 568
Lapide, Pinchas · 14, 52, 105, 108, 130, 132, 137, 138, 302, 310, 313, 326, 333, 341, 350, 450, 524, 528, 539, 548
Lasaga, José · 60, 163, 548
Leibniz, Gottfried Wilhelm · 292, 296, 365, 548
Lemkin, Raphael · 83, 548
León de Aranoa, Fernando · 136, 292, 321, 569
Levi, Primo · 50, 155, 167, 168, 198, 236, 243, 245, 248, 266, 267, 299, 361, 411, 435, 436, 454, 465, 511, 540, 548, 549, 557
Levinas, Emmanuel · 61, 297, 336, 350, 468, 483, 549
López Sastre, Gerardo · 344, 550
Loridan Ives, Marceline · 27, 568
Lukas, Elisabeth · 35, 87, 108, 121, 525, 550

M

Machiavelli, Niccolò · 69, 550
Maimónides · 135, 355
Marcel, Gabriel · 61, 62, 102, 123, 127, 130, 132, 144, 148, 151, 293, 419, 545, 550, 551
Marías, Julián · 31, 60, 70, 163, 551
Marx, Karl · 367, 369, 415, 418, 419, 420, 424, 551
Maslow, Abraham · 114, 115, 409
Mate, Reyes · 159, 203, 296, 328, 367, 551
Memmi, Albert · 86, 551
Metz, Johannes Baptist · 237, 296, 345, 450, 552, 562
Milgram, Stanley · 229, 552
Mill, John Stuart · 321, 518, 552
Mirandola, Pico della · 59, 60, 552
Moltmann, Jürgen · 313, 330, 450, 552
Mosterín, Jesús · 59, 552

Muguerza, Javier · 31, 106, 134, 151, 203, 323, 328, 329, 424, 458, 542, 552
Müller, Filip · 246, 282, 283, 449, 453, 454, 455, 458, 552
Münster, Arno · 422, 541, 553, 559
Murdoch, Iris · 56, 161, 421, 553

N

Nadjary, Marcel · 453
Nancy, Jean-Luc · 314, 489, 493, 553
Nemes, László · 569
Neumann, Franz · 346, 347, 553
Niemöller, Martin · 349, 551
Nietzsche, Friedrich · 14, 50, 52, 92, 94, 127, 143, 144, 146, 147, 176, 301, 343, 365, 366, 367, 369, 458, 532, 534, 553, 558
Nissenbaum, Isaac · 452

O

Olère, David · 16, 256, 279, 284, 285, 287, 291, 553, 577, 579, 580
Onfray, Michel · 65, 69, 144, 381, 385, 416, 418, 480, 481, 553
Ortega y Gasset, José · 31, 36, 48, 60, 63, 132, 143, 144, 146, 152, 153, 156, 157, 161, 163, 165, 166, 167, 169, 172, 176, 177, 182, 329, 418, 526, 532, 542, 548, 551, 554, 555, 556, 565

P

Pannenberg, Wolfhart · 323, 330, 450, 537
Paz, Octavio · 418, 475, 522, 555
Perlasca, Giorgio · 438
Perrin, Marius · 164, 493, 555
Platón · 183, 314, 555
Ponge, Francis · 379, 556
Puente Ojea, Gonzalo · 189, 342, 556

R

Rahner, Karl · 132, 323, 342, 450
Rapaport, Susan · 454, 572
Ratzinger, Joseph · 543
Ricœur, Paul · 367, 556
Ringelblum, Emanuel · 98
Rivera de Rosales, Jacinto · 341, 556
Rosenzweig, Franz · 122, 322, 325, 326, 526, 556, 563
Roth, John K. · 82, 210, 215, 319, 550, 557
Rousseau, Jean-Jacques · 55, 69, 296, 518, 557
Rubenstein, Richard L. · 50, 82, 201, 207, 208, 210, 211, 297, 347, 557
Russell, Bertrand · 45, 116, 125, 127, 179, 208, 292, 301, 333, 340, 344, 458, 522, 557
Růžičková, Zuzana · 454, 503, 504, 557

Ruzowitzky, Stefan · 303, 467, 569
Rybalka, Michel · 56, 144, 190, 420, 477, 478,
479, 483, 484, 493, 494, 517, 523, 532, 557,
559, 561, 564

S

Sádaba, Javier · 31, 37, 101, 292, 389, 558
Sadik, Nathan · 53, 54, 454, 572
Saint-Exupéry, Antoine · 362, 558
San Martín, Javier · 31, 202, 203, 314, 450, 533,
535, 536, 541, 551, 556, 558, 559, 564
Sánchez Bernal, Juan José · 31, 129, 202, 294,
341, 450, 558, 559
Sánchez Meca, Diego · 311, 366, 558
Sanz Briz, Ángel · 438
Sartre, Jean-Paul · 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 14, 18,
19, 20, 42, 45, 47, 48, 50, 55, 56, 57, 58, 59, 60,
61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 76, 77,
79, 84, 85, 86, 87, 88, 92, 93, 94, 95, 101, 112,
116, 118, 122, 130, 139, 143, 144, 145, 146,
147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156,
157, 159, 160, 161, 162, 164, 166, 167, 168,
169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177,
178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186,
187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195,
196, 201, 202, 204, 209, 212, 215, 222, 234,
239, 242, 249, 265, 278, 283, 292, 293, 294,
295, 301, 302, 307, 312, 325, 334, 343, 358,
370, 371, 375, 376, 377, 378, 379, 382, 383,
384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 392, 394,
407, 412, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421,
422, 423, 424, 430, 432, 437, 442, 443, 444,
446, 447, 448, 457, 458, 461, 462, 463, 466,
467, 468, 470, 471, 472, 474, 475, 476, 477,
478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 489, 493,
494, 496, 497, 506, 509, 510, 516, 517, 518,
519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527,
528, 529, 530, 531, 532, 534, 535, 539, 540,
542, 545, 546, 547, 548, 550, 553, 554, 555,
556, 557, 559, 560, 561, 562, 564, 566, 572,
580
Schindler, Oskar · 438
Scholem, Gershom · 122, 326, 563
Schopenhauer, Arthur · 14, 92, 93, 280, 433,
470, 562
Schwindt, Eleonore · 142, 352, 407, 459, 517,
525
Shakespeare, William · 187, 563
Sobol, Bella · 249, 454, 573
Soloveitchik, Joseph B. · 450
Stupnik, Esther · 98, 99, 454, 573
Sugihara, Chiune · 438

T

Thiebaut, Carlos · 295, 446, 563

Tillich, Paul · 64, 123, 139, 145, 185, 208, 368,
534, 563
Tokaczew, Zinowij · 16, 290, 563, 580
Tomes, Arnaud · 151, 152, 531
Torres Queiruga, Andrés · 129, 153, 274, 300,
307, 342, 344, 361, 364, 371, 428, 467, 563
Trias, Eugenio · 59, 148, 293, 294, 366, 564

U

Unamuno, Miguel de · 31, 52, 53, 132, 135, 136,
137, 138, 139, 143, 144, 174, 273, 315, 316,
321, 518, 564

V

Valcárcel, Amelia · 234, 531
Van Pelt, Robert-Jan · 239, 427, 565
Vela, Fernando · 143, 157, 158, 176, 177, 565
Venezia, Shlomo · 282, 283, 287, 411, 453, 565
Vesely, Alexander · 15, 26, 281, 405, 407, 514,
525, 569, 571
Voltaire · 55, 69, 343, 365, 518, 522, 565
Vrba, Rudolf · 454

W

Wallenberg, Raoul · 438
Weil, Simone · 186, 299, 370, 565
Wetzler, Alfréd · 454
Wiesel, Elie · 3, 8, 50, 197, 201, 273, 274, 278,
294, 298, 309, 310, 334, 345, 347, 363, 372,
374, 375, 410, 411, 413, 428, 432, 454, 468,
533, 557, 562, 565, 566
Wiesenthal, Simon · 202, 369, 436, 437, 438,
454, 566
Wittgenstein, Ludwig · 133, 311, 566

Y

Yalom, Irvin D. · 183, 566

Z

Zambrano, María · 307, 566
Zubiri, Xavier · 31, 130, 532, 566, 567
Zuccotti, Susan · 349, 351, 566
Zur Mühlen, Irmgard von · 263, 266, 569
Zweig, Stefan · 96, 97
Zylberberg, Agnes · 248, 249, 454, 573
Zylberberg, Rachel · 453

Viktor Emil Frankl y Jean-Paul Sartre: la religión a pesar de Auschwitz y una libertad sin Dios.
El sentido y sinsentido del sufrimiento de las víctimas