

EL DIARIO DEL GUETO DE VARSOVIA DE ADAM CZERNIAKÓW

Intervención en el Centro Sefarad (Madrid, 22 de abril de 2025)

Francesc J. Hernández

(Profesor jubilado de la Universitat de València)

Buenas noches. Agradezco mucho la invitación a hablar en el Centro Sefarad sobre el *Diario del gueto de Varsovia* de Adam Czerniaków y también su presencia aquí, esta noche.

Mi intervención se centrará en plantear la pregunta de qué puede aportar el *Diario* de Czerniaków al pensamiento judío y a la filosofía en general, y no tanto en dar una respuesta completa, porque solo avanzaré algunas pinceladas, enmarcadas en una reflexión sobre la cuestión misma.

Intentaré ser breve, con el objetivo de que podamos comentar, si lo desean, lo dicho o la literatura sobre los guetos y los campos de exterminio. En cualquier momento pueden interrumpir mi conferencia y plantear las cuestiones que gusten.

I.

A mi modo de ver, la pretensión de hablar sobre el *Diario del gueto de Varsovia* de Adam Czerniaków, con una cierta pretensión de profundidad, tiene que acometer una doble dificultad: en primer lugar, mi exposición debe presentar un libro que no tiene presentación posible, como explicaré más adelante, y hacerlo en el marco de un ciclo sobre pensamiento judío, un asunto en el que no soy especialista y que, además, se me antoja sumamente problemático. Si me lo permiten, empezaré por esta segunda dificultad.

Ciertamente, podríamos debatir mucho sobre si a la noción de *pensamiento*, y en general a la de *filosofía*, le son pertinentes adjetivos como *judía*, *católica*, *alemana* u otros... Por

azares del destino he impartido algún curso de filosofía *española* y tengo alguna publicación sobre filosofía *catalana*. Pero esto son convenciones más o menos contingentes. Así, por ejemplo, podemos definir como filosofía *alemana* aquella que elaboraron autores alemanes, lo que resulta impreciso, porque algunos fueron más bien prusianos (como Kant o Hegel), otros pertenecieron a otras naciones, aunque usaron el alemán (por ejemplo, G. Lukács) o, incluso, acabaron enraizando en otros países y escribieron también en otras lenguas (como L. Löwenthal, coautor del magnífico estudio sobre el populismo y el antisemitismo, titulado *Los profetas del engaño*, que también editó Las Cuarenta de Buenos Aires). Algo parecido supongo que se podría decir del pensamiento *judío*. Pero, a esta dificultad subyace una cuestión más importante aún, a saber: si el pensamiento o la filosofía misma se puede determinar con adjetivos parciales, de si existe tal pluralidad en el amor al saber. Si nos planteáramos esta cuestión, tampoco seríamos originales.

Hasta donde yo sé, el asunto de la unidad o pluralidad de la filosofía fue tratado de manera primera y exhaustiva por el filósofo árabe Al-Ghazali, castellanizado como Algazel (1057-1111), en su obra *Los objetivos de los filósofos* y más vehementemente en *El hundimiento de los filósofos* (también traducido como *La destrucción* o *La incoherencia de los filósofos*), libros en los que se argumenta contra la pluralidad de saberes defendida por Al-Farabí. Para Algazel, solo hay una filosofía: el saber ha de ser único, el saber del todo, y no puede presentarse fragmentado.

En este punto, hace mil años, la tradición filosófica se bifurcó entre aquellos que buscaban un único saber del todo, que integrara las filosofías clásicas y las creencias religiosas, y aquellos otros que aceptaron una doble verdad. En este grupo se encuentra Averroes (1126-1198), autor de una crítica a Algazel titulada precisamente *El hundimiento de «El hundimiento»* (también citada como *La incoherencia de «La incoherencia»*). El averroísmo, sin embargo, no fue un movimiento unitario. Ernst Bloch lo comparó con el hegelianismo de mediados del siglo XIX, que se escindió en una izquierda y una derecha hegeliana. Para Bloch, también hubo una izquierda averroísta (Siger de Brabante y la Escuela de París –lógicos nominalistas como Juan Buridán o Alberto de Sajonia–, que resultaría influyente en Pico della Mirandola y en Giordano Bruno) y una derecha averroísta, donde destaca Tomás de Aquino y su tesis de que la filosofía ha de ser una sirvienta de la teología.

Si seguimos la otra tradición, la que afirmaba que el saber ha de ser uno, la elaboración más conseguida de las tesis de Algazel, a mi modo de ver, fue la obra de Ramon Llull (castellanizado: Raimundo Lulio), que no solo redactó hacia 1272 un *Compendio de la lógica de Algazel*, sino que *construyó* un dispositivo fantástico, el *Ars Magna*, que, por así decir, englobaba en un único saber la filosofía (en sus tradiciones pitagórica, platónica y aristotélica), la ciencia y la teología. El *Ars Magna*, que pretendía vincular no solo la tradición filosófica árabe, sino también la cabalística judía, es el auténtico precedente de la combinatoria de Leibniz y, por ello, de la lógica de G. Frege, B. Russell y A. N. Whitehead, de los desarrollos de la lógica del lenguaje natural de Gerhard Gentzen y, claro está, de la informática o la inteligencia artificial.

Sin embargo, y este es el hilo que me gustaría seguir ahora, junto al *Ars*, del que ofreció diversas versiones, Ramon Llull también nos legó al menos cuatro repertorios de *sentencias*, es decir, cuatro obras con una filosofía *sapiencial*, proverbial, paremiológica, bien diferente de la filosofía *sistemática* del *Ars*. Son els *Proverbis de Ramon* (1296-1297), los *Mil proverbis* (1302), los *Proverbis d'ensenyament* [Proverbios de enseñanza] (1276-1279 o post. 1303) y los «Proverbis de l'Arbre exemplifical» [Proverbios del árbol ejemplificante] que se encuentran en su *Arbre de sciència* (1295).

No fue Llull el único autor que cultivó estas dos presencias o manifestaciones de la filosofía, la *sistemática* y la *sapiencial*. Bien conocido es el caso de Arthur Schopenhauer, autor tanto de obras sistemáticas (como *El mundo como voluntad y representación*) y sapienciales (como *Parerga y paralipomena*). También podríamos discutir sobre si en aquel que fue su discípulo, al menos en su primera época, F. Nietzsche se dieron estas dos presencias. Incluso si esta doble manifestación se da, tiempo después, en otro gran autor bien influido por Schopenhauer, como fue el caso de Ludwig Wittgenstein, que nos legó el *Tractatus lógico-filosófico* y las *Investigaciones filosóficas* y otras obras de carácter casi aforístico, como ejemplos de filosofía sistemática y sapiencial, respectivamente. Citaré otro caso con un poco más de detenimiento.

He estudiado mucho los escritos de Luis Vives (1492/3-1540), que tanto hizo una gran obra sistemática en veinte libros, su tratado sobre *Las disciplinas*, como compiló sentencias y máximas en algunas obras, como la *Introducción a la sabiduría*. El caso de Vives resulta particularmente interesante de ser citado aquí porque, como es sabido, perteneció a una familia de «conversos», su padre fue ejecutado por la Inquisición y los

restos de su madre también condenados a la hoguera. Su obra pionera sobre la historia de la filosofía, donde atribuye a Abraham el descubrimiento de la matemáticas, y, sobre todo, sus primeros comentarios sobre los Salmos y, más patentemente, sus escritos sobre la genealogía de Cristo o su hipotético escudo heráldico, parecen aludir discretamente al judaísmo. Pero además, es bien posible que por las hostigadas comunidades judías de la antigua Corona de Aragón, circularan compendios de máximas, libros de filosofía proverbial, elaborados por autores árabes y judíos, que tal vez llegaron a la comunidad de judíos y conversos y a las propias manos de Vives, e inspiraron su propia filosofía sapiencial, algo sumamente difícil de acreditar en un contexto asolado por el Santo Oficio.

Citaré tres ejemplos de estos compendios de filosofía sapiencial que fueron escritos o traducidos al hebreo y que circularon por la Corona de Aragón.

En primer lugar, el *Libro de curiosidades de los filósofos y sentencias de los maestros antiguos*, una recopilación de máximas del médico y traductor nestoriano Hunayn ibn Ishâq (806-873), que fue reducida por el hispano-árabe Mohammed ibn ‘Alî al-Asnârî, con el título *Libro de sentencias de los filósofos*, que a su vez fue trasladado al hebreo hacia el año 1200 por el hispánico Jehuda ben Salomo al-Harâzî, y también por otros autores al castellano, como *Libro de buenos proverbios*, y al catalán, lengua donde aparece como el *Libre de saviesa* o *Llibre de doctrina* (Biblioteca Nacional, ms. 921 y Biblioteca del Escorial, M-I-29), especialmente (32r a 28 - 40r a 15 y 2r - 15 r 14, respectivamente).

En segundo lugar, el *Secret secretorum* de Pseudo-Aristóteles, que deriva del *Sirr al-‘asrâr*, de Yahya ibn al Batrîq, del cual se hizo una traducción hebrea, también a cargo de mencionado Jehuda ben Salomo al-Harâzî, y una castellana, titulada *Poridat de poridades* (prob. ant. 1257), que editó recientemente la Universitat de València.

Por último, en tercer lugar, se puede mencionar el *Libre de paraules de savis e de filosofos* o *Libre de dits i sentències de filòsofs* [Libro de palabras de sabios y de filósofos o Libro de dichos y sentencias de filósofos], obra de Jahuda Bonsenyor, médico y traductor judío, documentado en la corte de Alfons II *el Franc*, rey en la Corona de Aragón entre 1285/6 y 1291.

Así pues, bien sigamos la tradición de Algazel y Ramon Llull del saber único, o nos inclinemos por la doble verdad de Averroes o Tomás de Aquino, la cuestión que se suscita

es pues la relación entre la filosofía *sistemática* y la filosofía *sapiencial*. ¿Es posible mantener las dos?

II.

A mi modo de ver, esta cuestión ya fue decidida por Theodor W. Adorno en su *Dialéctica negativa*: después de Auschwitz resulta difícil, por no decir imposible, cualquier pretensión de filosofía sistemática. Esta sería una empresa aporética, casi sin resquicio para escapar del *logos* predicativo. Dicho en otros términos: si después de Hegel, la filosofía se ha convertido en la *representación* del *movimiento real*, es decir, en que aquello que ha acaecido, que se ha *sentado*, que se ha puesto delante, que se ha *pre-sentado* sea *re-presentado*, esto solo se puede hacer filosóficamente mediante su aprehensión conceptual, es decir, mediante una lógica predicativa que reduce a objeto aquello que tiene delante, que lo objetiviza y, por ende, lo reifica. Por ello, la forma clásica es la del lenguaje transitivo, en la que la acción de un sujeto acaba determinando un objeto. Y es la dinámica cosificadora del *logos*, que late en el mismo *esfuerzo del concepto* —que decía Hegel—, la propia de una razón instrumental que, carente de contrapeso moral, acaba desencadenando la barbarie: esta es la dialéctica de la Ilustración.

Si se pretende huir de la conceptualización reificadora, solo queda lo asistemático (o mejor, lo no sistematizante), lo fragmentario o, en todo caso, la pretensión de alcanzar lenguajes (como la música o el arte) que, en su índole no verbal, escapen del enunciado objetivante.

Es conocido el *dictum* de Adorno, de que después de Auschwitz, cualquier intento literario —y por extensión, toda filosofía sistemática— es una inmundicia, y como reconoce Günter Grass en su autobiografía, esta sentencia supuso un reto para su generación, la de Hans M. Enzensberger o Heinrich Böll.

Lo relevante es que aquella disolución de la filosofía sistemática es autodisolución. Es decir, que no se llega (o no se llega solo) a ella por la descomposición del tercer interés de la razón de Kant por la emergencia del mal absoluto que, definitivamente, acaba con la pretensión ilustrada.

Como se recordará, Kant formuló los tres intereses de la razón: «¿qué puedo saber?», «¿qué debo hacer?» y «¿qué puedo esperar?» (a los que en sus lecciones de Lógica, editadas póstumamente, añadió como resumen «¿qué es el ser humano?»). Pero estas preguntas estaban encadenadas. Kant confiaba en que si determinamos los límites del saber y acotamos las pretensiones dogmáticas, podremos establecer una metafísica transcendental de las costumbres y, por lo tanto, gracias a la eticidad –en términos de Hegel– que se instauraría, la historia progresaría hacia mejor). Pero al fallar el tercer interés, digo, por la emergencia de la barbarie como una contraepifanía, se desmoronan también los otros dos, el interés teórico y el práctico.

Adorno, a mi modo de ver, no se decanta sin embargo por un pesimismo existencialista, en el que todo deja de tener sentido (o mejor, en el que la pregunta por el sentido queda sin respuesta posible), a la manera de Sartre, por ejemplo. Lo que hace Adorno en su *Dialéctica negativa*, como glosé en el prólogo de mi traducción al curso que Adorno dictó en la Universidad de Fráncfort sobre la *Crítica de la razón pura* de Kant (1959) (y que fue publicado por la misma editorial, Las Cuarenta de Buenos Aires, que ha editado el *Diario* de Czerniaków), es lo que en alemán se expresa con el verbo *abarbeiten*, algo así como desgastar dos cosas en su elaboración conjunta, trabajarlas mutuamente, en este caso los sistemas de Kant y Hegel. Por así decir, lo que hace (o mejor, lo que *deshace*) Adorno es sustituir el *espíritu* como sujeto hegético por el *sujeto transcendental kantiano*, que es –como Siegfried Kracauer, el discípulo del sociólogo G. Simmel, le explicó al joven Adorno– un trasunto de la *sociedad*. Pero, al mismo tiempo, para no recaer en el neokantismo, rescata toda la potencia de la dialéctica de Hegel, de la negatividad incesante. Y esto permite alumbrar lo erróneo en aquello que siendo ideología se entiende como cosmovisión, frente al hegelianismo de derechas (el diltheyanismo), a la sociología del conocimiento y a todo relativismo.

Lo que queda, el residuo del desgaste mutuo, es una dialéctica materialista, articulada sobre el lecho rocoso del sufrimiento humano, de lo único que puede invocar el imperativo de que no-ha-de-ser, del sufrimiento como lenguaje que apela inmediatamente a la pretensión a que sea reconocido el menosprecio que alberga. Y su fenomenología o sus etapas ya fueron expuestas por Axel Honneth.

Pero volviendo a la distinción entre filosofía sistemática y sapiencial: si esto es así, si la gran filosofía, la de Kant y Hegel, se ha tornado aporética después del Holocausto o con

el desgaste mutuo de los grandes sistemas, tal como nos enseña aforísticamente Adorno, solo nos queda la filosofía sapiencial, una *minima moralia* compuesta de fragmentos de una vida dañada, que diría Adorno.

Entre paréntesis hay que señalar que los esfuerzos por construir una filosofía del lenguaje o de la comunicación (o de esta acción comunicativa a partir de aquella, como en el caso de J. Habermas) se topan una y otra vez con la disolución del horizonte de entendimiento que supone Auschwitz, con esa, como he dicho, contraepifanía del mal absoluto, y solo se pueden construir soslayando esta singularidad histórica; pero tampoco podemos caer en una nueva versión del viejo escepticismo, organizado de manera sumamente poco rigurosa a partir de la abstracción de nociones como «discurso» y/o «poder» (las «estructuras itinerantes» que denuncia Eva Illouz en su reciente texto *El 8 de octubre. Genealogía de un odio virtuoso*), porque eso significa precisamente cancelar cualquier pretensión sapiencial. Cierro el paréntesis.

III.

Entonces, a partir del hecho de que una filosofía sistemática se ha tornado aporética, debemos preguntarnos *qué filosofía sapiencial, qué sabiduría de la vida nos aporta el Diario de Adam Czerniakow?* Y, en este punto, alcanzamos la primera de las dificultades mencionadas: presentar un libro que no tiene presentación posible.

Explicaré brevemente porque entiendo que, más allá de algunas indicaciones generales, este libro no tiene presentación posible.

Lo que he editado como *Diario del gueto de Varsovia* (y como explicaré más adelante presenta un título inexacto), son el conjunto de anotaciones cotidianas de Adam Czerniaków, el presidente del Consejo Judío de Varsovia. Hemos conservado unos cuadernos con notas, a modo de diario, redactadas entre el 6 de septiembre de 1939 / 22 Elul, 5700 y el 23 de julio de 1942 / 9 Av, 5702, es decir, a lo largo de poco más de mil días.

Como es habitual en los diarios, la escritura de los cuadernos de Czerniaków es austera hasta la síntesis extrema y se presenta exenta de cualquier florilegio literario. Por ello, en esta edición se han desplegado las abreviaturas de la redacción, intentando que no se

pierda el estilo de anotación apresurada, a veces realizada en la calle o mientras estaba esperando en la puerta de una oficina de la Gestapo. Se entiende, por tanto, que estas notas exigen un trabajo de edición y no una mera traducción del polaco, del hebreo o del alemán, que es como transcribe el autor las órdenes de los ocupantes nazis, o incluso de referencias literarias en otras lenguas. Continuamente hay que explicar qué significa lo anotado, proporcionar las claves para su comprensión, incluso en el caso de un par de bromas o chistes. En esta edición, por ello, se han tenido en cuenta las notas de Marian Fuks para la edición polaca de 1983, cuya traducción al castellano por la editorial Confluencias ha sido auspiciada por el Centro Sefarad, pero también el cuidadoso trabajo de traducción y anotación de Raul Hilberg, el gran especialista en Holocausto, Stanislaw Staron y Jose Kermisz en la traducción inglesa de 1992. Se han añadido muchas otras notas propias y el calendario judío, lo que sirve para interpretar algunos pasajes que tienen que ver con guardar –o no poder hacerlo– las festividades judías.

IV.

De este libro no hay presentación posible, decía al principio, porque cualquier prelude orienta la lectura y, en este caso, ello no solo sería perjudicial, sino incluso cínico. Nunca el traductor o el editor debe imponer su interpretación al lector.

Desde la primera línea, la persona que lee estos cuadernos queda atenazada por dos preguntas, que deberá resolver mediante su lectura.

La primera: ¿para qué escribe Adam Czerniaków estos cuadernos? ¿son anotaciones privadas, dedicadas a poder recordar o comentar sus actuaciones en el *Judenrat*, o ya intuía la posibilidad de que fueran leídas, o tal vez editadas, en el futuro? ¿o incluso que esta lectura concluyera en una apología de su negociación permanente con las fuerzas ocupantes? Él mismo parece que citó algunos fragmentos en el homenaje a Abraham Gepner (véase la entrada del 28 de junio de 1942 / 13 tamuz, 5702), por lo que no podemos descartar que intuyera la posibilidad de ser leído.

La segunda pregunta, más inquietante aún, es: ¿quién fue realmente Adam Czerniaków? Después del Holocausto y el fin de la Guerra Mundial, *judenratnik* no solo fue una mera descalificación, sino el peor de los insultos posibles. Me lo explicó un amigo argentino,

de familia judía y formado en su infancia y juventud en círculos de estalinismo clandestino. *Judenratnik*, palabra con una curiosa mezcla de alemán y polaco, era el más terrible de los epítetos, un insulto amplificado por el antisemitismo estalinista. Los Consejos Judíos –se pensaba– habían colaborado con los perpetradores y se habían convertido en cómplices de la Shoah y de crímenes contra la humanidad. Y de todos los Consejos, el más emblemático, el del Gueto de Varsovia, había estado dirigido por Adam Czerniaków. ¿Fue el más perverso de los colaboracionistas? ¿O un hombre dispuesto a dar su vida para salvar a su pueblo, un Moisés polaco, con aire de burócrata, en medio de una vorágine, obligado a afrontar heroicamente «el preludio del infierno» (como se titula la traducción inglesa de este *Diario*) o más bien, en ocasiones, el averno mismo?

Ciertamente, una eventual comparación con Moisés puede resultar en general exagerada, pero, al menos creo que es ajustada en dos puntos. El primero, Czerniaków se puede caracterizar con unos versos del gran poeta valenciano Vicent Andrés i Estellés, del que acabamos de celebrar el centenario de su nacimiento. Traduzco: «Asumirás la voz de un pueblo / y será la voz de tu pueblo / y serás, para siempre, pueblo, y sufrirás y esperarás...».

Czerniaków no elige encabezar a la comunidad judía, sino que es elegido para ello, igual como sucede con Moisés. Sólo en un pasaje, Moisés pregunta a Dios por qué lo ha enviado precisamente a él («¿Por qué me enviaste para esto?», Éxodo 5: 22), pero, en el contexto del pasaje del Pentateuco, esta cuestión se puede entender más bien como la pregunta de por qué le ha encomendado una misión sin que Dios manifieste al tiempo su infinito poder ante los enemigos de Israel (lo que hará poco después, con el envío de las siete plagas).

El segundo punto de coincidencia es que ambos, Moisés y Czerniaków, se enfrentan en algún momento a la suma desesperanza de su pueblo. Tal vez el momento culminante sea cuando el pueblo judío, que ha partido de Egipto, se encuentra ante el Mar Rojo. El Éxodo nos habla de una gran masa humana: «[...] seiscientos mil hombres de a pie, sin contar los niños. Además, les seguía una multitud inmensa, con ovejas y vacas, y una enorme cantidad de ganado.» (Éxodo 12: 37-38). Esta masa de personas y animales fue sometida a sitio frente al mar por las tropas del faraón. Literalmente: «todos los caballos y los carros del faraón, con sus jinetes y su ejército» (Éxodo 14: 9).

¿Cómo no rememorar aquí la situación actual de la Franja de Gaza?! El estado de sitio de centenares de miles de personas, una gran parte de los cuales son niños o ancianos, cercadas por un poderoso ejército y con el mar a la espalda?...

Y en esa situación, el libro del Éxodo recoge una de las expresiones más terribles que se pueden leer:

«Al acercarse el faraón, los hijos de Israel alzaron la vista y vieron a los egipcios que avanzaban detrás de ellos, quedaron sobrecogidos de miedo y gritaron al Señor. Dijeron a Moisés: «¿No había sepulcros en Egipto para que nos hayas traído a morir en el desierto?» (Éxodo 14: 10-11).

V.

Es este estado de sitio, el que sufren aquellos que son dirigidos por Moisés y por Czerniaków, o el que reviven (y aquí el verbo no es adecuado, porque más bien *remueren*) otros pueblos acosados, el que creo que puede aportar algunos elementos de filosofía *sapiencial*, al menos en dos asuntos: la consideración del espacio y la del tiempo.

Decía anteriormente que el título de la obra, *Diario del gueto de Varsovia*, podía ser inexacto. Lo es teniendo en cuenta que, como ya he señalado, es un *diario* y también algo más: un repertorio documental, una fuente para la investigación histórica. Tampoco se refiere solo a Varsovia, sino también a otras ciudades y al territorio que los ocupantes nazis denominaron Gobierno General. Pero la imprecisión mayor está en la palabra *gueto*, que designa tanto la ubicación donde habita la comunidad judía como su cerramiento, su confinamiento, su estado de sitio.

El *gueto* es un *sitio*, es decir un lugar donde los habitantes están *sitiados*, como los judíos acampados en Piajrot, entre Migdal y el mar, frente a Baalsefón, (Exodo 14: 2) o como los palestinos en el *West Bank*, en la Franja de Gaza. Pero en este *sitio*, en este *estado de sitio*, se produce una peculiar metamorfosis del espacio y del tiempo, que se puede encontrar no solo en el *Diario* de Czerniaków, sino también en toda la literatura sobre campos de exterminio, de la que se puede destilar una trágica filosofía *sapiencial*. Lo expresó de manera sublime el gran poeta palestino Mahmud Darwish, en un poemario titulado *Estado de sitio*, compuesto en el cerco de Ramalah, durante la segunda Intifada:

«En el estado de sitio, el tiempo se convierte en un lugar
que se ha fosilizado para siempre.

En el estado de sitio, un lugar se convierte en un tiempo
que se ha atrasado en su tiempo fijado.»

Hasta aquí el poema. Darwish habla de un tiempo fosilizado, un tiempo que no fluye, petrificado, detenido... Lo contrario de la *durée* de la que hablaba H. Bergson o del *zeit* de M. Heidegger. Es un tiempo en el que no hay futuro ni pasado, sino un eterno y acuciante presente. Y en esto, el gueto de Varsovia ya se identifica con lo que acaecerá en los campos de exterminio. Esta eliminación del curso del tiempo, la metamorfosis del tiempo en un devenir detenido o derretido (como los relojes de Dalí), siempre acuciante, la expresa muy bien Primo Levi en su crónica de Auschwitz titulada *Se questo è un uomo*:

«La memoria es un instrumento curioso: desde que estoy en el campo, me han bailado por la cabeza dos versos escritos por un amigo mío hace mucho tiempo: “... y hasta que un día / decir mañana ya no tendrá ningún sentido». Aquí es así. ¿Sabeis cómo se dice *siempre* en el habla del campo? “*Morgen früh*”, mañana por la mañana.»

Morgen früh, mañana temprano, mañana al alba, como el tiempo de los fusilamientos, como el mañana sin mañana, como la noche tras la que llega *la noche más larga*.

VI.

Ese tiempo que no corre, fosilizado en un *lugar*, en un *lage* (como denominaban los alemanes a los campos), en un *lagar*, oscuro y polvoriento, al margen de todo.

Y a su vez, decía el poeta Darwish, este *lugar* es el espacio de un tiempo *atrasado*, no solo de un tiempo anterior, sino de un tiempo que nos inquieta porque es pretérito. Pero un pasado que no tiene memoria, porque todos los elementos en los que se deposita la memoria han sido arrebatados, eliminados, aniquilados...

En mi opinión, la expresión literaria más conseguida de este eterno pretérito sin memoria se encuentra en *Liquidación*, la gran novela de Imre Kertézs, premio Nobel y superviviente de Buchenwald. El protagonista advierte que está cumpliendo lo que

alguien escribió en el pasado y vive en ese pasado, que es un tiempo de *liquidación*, personal y comunitaria.

Y este *lugar* del *sitio*, este *lugar* del pasado sin memoria, tiene que ver también, radicalmente, con la percepción judía de la ciudad. Es su contraimagen. Durante siglos, la ciudad se construyó como el espacio de la libertad, de la emancipación; fue el *friburgo*, al margen del dominio señorial. Son precisamente los escritores judíos los que se convierten en literatos del urbanismo. Copiaré una larga cita de Joseph Roth (*Auto de fe del espíritu*):

«El mérito indiscutible de los escritores judíos en la literatura alemana consiste en el descubrimiento y el uso en la literatura del urbanismo. Los judíos han descubierto y pintado el paisaje de la ciudad y el paisaje anímico del ciudadano. Han desvelado toda la complejidad de la civilización urbana. Han inventado el café y la fábrica, el bar y el hotel, la banca y la pequeña burguesía de la capital, los lugares de encuentro de los ricos y los barrios de los pobres, el pecado y el vicio, el día y la noche en la ciudad, el carácter del habitante de las grandes urbes. Este camino estaba reservado a los talentos judíos porque la mayoría de ellos procedía del ambiente de la ciudad, adonde sus padres se habían desplazado por razones sociales, así como por su fina sensibilidad y por el espíritu cosmopolita que distingue a los judíos. La mayor parte de los escritores alemanes de origen no judío se limitaba a la descripción del paisaje de su provincia, que era su patria.»

No solo se trata de un remoto pasado de errancia, en el que coincidirían judíos, árabes y otros pueblos, como los amazigs, que se expandieron desde el cuerno de África hasta las Islas Canarias (dejando el guanche) y alcanzaron la Península Ibérica (donde, según mi suposición, fueron responsables de lenguas íberas), o más recientemente el genocidio de los rohingya, sino de la experiencia de la ciudad moderna. Esta gran urbe representa la posibilidad de ser deambulada por el *flâneur*, lo que tan bien describió Walter Benjamin siguiendo a Baudelaire. Precisamente este *flanear* por la polis es lo que se niega en el confinamiento, en el cercamiento cada vez más restringido del gueto de Varsovia, y sitúa a sus moradores ya en una experiencia vital que se avanza a la del campo de exterminio. Czerniaków recorre el gueto incansablemente, las sedes del gobierno polaco y el de los ocupantes, los territorios del Gobierno General, como un *anti-flâneur*: el no puede «aprender a perderse», que decía Benjamin, sino que se mueve precipitadamente en un

tiempo acuciante, en un espacio fosilizado, en un tablero de juego en el que, desde el principio, se juega una partida perdida contra la muerte.

VII.

Por todo ello, tal vez sea este un libro de filosofía sapiencial, de la terrible filosofía sapiencial de una vida dañada hasta el suicidio. Menos de una hora después de la última anotación en el *Diario*, Czerniaków se quitó la vida. Se envenenó con cianuro potásico en su despacho de la Comunidad. Dejó una nota para los miembros del Consejo y una breve carta para su esposa, donde se puede leer:

«Exigen que mate a los hijos de mi pueblo con mis propias manos. No tengo más remedio que morir».

Un punto final en el que, casi de manera existencialista, cobra sentido todo el texto.

No hay presentación posible de este libro, que invita a penetrar en su dramática redacción y destilar, si ello es posible, una terrible filosofía sapiencial.

VIII.

A manera de epílogo y para finalizar, me gustaría comentarles dos proyectos para los que tal vez se pueda contar con el apoyo del Centro Sefarad.

En primer lugar, la traducción catalana de esta obra, que ya está preparada y que, en tanto que es un nuevo regreso sobre el texto, permite pulirlo y añadirle más notas. Tal vez sea esta una postrera aportación a aquella corriente de filosofía sapiencial que, como les he comentado, tuvo exponentes significativos en lengua hebrea y catalana en la Corona de Aragón.

En segundo lugar, también he traducido fragmentos de los Juicios de Nuremberg. Ahora que se trivializa el fascismo, presentándolo como una reacción especular a la extrema izquierda, reduciéndolo a una serie de postulados populistas, e incluso se coquetea abiertamente con la gestualidad del nazismo, que no fue más que fascismo desbocado, es

bueno que se conozcan los testimonios indubitables de la barbarie, acreditados como en ningún otro lugar en las salas de los tribunales de Nuremberg, una fenomenología del mal absoluto que obligó a acuñar conceptos como *crímenes contra la humanidad* y a inventar una jurisdicción novedosa.

Desgraciadamente, los textos de Nuremberg no están traducidos ni en castellano, ni en catalán. Son cientos y cientos de páginas. Solo la transcripción del Caso Médico ocupa más de doce mil páginas. He preparado una selección de unos fragmentos particularmente reveladores: las intervenciones iniciales de las fiscalías en algunos de los procesos más destacados (como el mencionado Caso Médico o el que enjuició a los criminales *einsatzgruppen* de las SS).

De nuevo aquí se presenta en toda su contundencia, y nos apela, el espectro de una multitud hostigada hasta el genocidio por el ejército que instaura un estado de sitio, un estado de no-sitio, en la ciudad que es una no-ciudad, un lugar-lager en el que se petrifica el tiempo, del que no hay escapatoria posible porque a las espaldas queda el mar o el mismo ejército exterminador y delante solo la oquedad de la tumba.

En definitiva, ambos libros se escriben sobre la trama de la fraternidad universal de los que se preguntan: «¿No había sepulcros en nuestra tierra para que nos traigas a morir aquí?»

De nuevo, muchas gracias por la invitación y por su atención.