

La identidad que se puede perder¹

Jesús Hernández Reynés

Universitat Autònoma de Barcelona

Departament de Filosofia

jesus.hernandez@uab.cat

Resumen

Por regla general, la identidad es concebida como una tautología. Por medio del análisis de *La metamorfosis* de Kafka y del *Lager* nazi, este artículo se adentra en el concepto de identidad. Los casos propuestos nos obligan a aceptar que la identidad se puede perder. Perdiendo la identidad, el hombre se mantiene siendo, pero deja de ser lo que fue. A la tautología no le cabe no ser. De acuerdo con ello, la identidad no es una tautología. Las posibilidades que proceden de la identidad ocupan completamente el lugar de la contingencia. Sólo es necesaria la posibilidad de la pérdida de la identidad. El presente artículo pasa revista a cómo todo ello influye en la noción de identidad consigo mismo y en el uso de las identidades en la labor política.

Palabras clave: identidad, identidad personal, identidad política, Kafka, campo de exterminio nazi.

Abstract. *The identity that can get lost*

Usually, identity is conceived like a tautology. By means of analysis of the Kafka's *Metamorphosis* and the nazi extermination camp, this article goes into the concept of identity. The proposed cases force us to accept that identity can to get lost. Losing the identity, the man keeps being, but he stopped being what he was. Tautology is not able not to be. Therefore, identity is not tautology. The possibilities that come from the identity busy the contingency's place. Only the possibility of loss of identity is necessary. This paper reports on how everything it affect the notion of personal identity and the use of the identities in the political work.

Key words: identity, personal identity, political identity, Kafka, nazi extermination camp.

Sumario

- | | |
|----------------------------------|-------------------------------------|
| 1. Un caso kafkiano | 3. Reflexiones a modo de conclusión |
| 2. El exterminio de la identidad | 4. Bibliografía |

1. El contenido de la primera parte del presente artículo fue expuesto en una conferencia dictada en Lleida, en el Institut d'Estudis Ilerdencs, el 20 de noviembre de 2001.

¿Qué le ocurre al significado de la identidad cuando la abordamos a través del fenómeno de su pérdida? En el presente artículo, expongo una indagación al respecto, tomando como casos de análisis el cuento de Kafka *La metamorfosis* y el campo de exterminio nazi. Un caso literario el primero y un caso histórico éste último, que nos servirán para concebir la identidad (en concreto la identidad consigo mismo) de modo adecuado a la posibilidad de su desaparición. A su vez, espero que las siguientes consideraciones sirvan para proponer una interpretación del famoso relato kafkiano y, asimismo, para avanzar una posible manera de entender el complejo fenómeno del *Lager*.

1. Un caso kafkiano

El relato de Kafka *La metamorfosis* empieza con una frase suficientemente conocida: «Cuando Gregor Samsa se despertó una mañana de un sueño inquieto, se encontró en la cama transformado en un enorme bicho». Lo que se narra en *La metamorfosis* es un ejemplo famoso de una situación máximamente absurda, pues no obedece a razón alguna, pero que muestra crudamente la fragilidad de un individuo, de una persona, de un ser humano. Gregor, que era el nombre de un hombre de indiscutible dignidad, corresponde ahora a un bicho que resulta repugnante. Gregor mismo ya no es el mismo Gregor. ¿Quién es, entonces? ¿Qué es, si es que es algo? La duda sobre su identidad apunta a una identidad perdida. Los motivos de la elección de esa cita literaria tienen que ver con el hecho de que el relato de Kafka muestra la identidad a partir del fenómeno de su pérdida, que es el tema que, como he dicho, me propongo tratar, es decir, la identidad en tanto que es algo que se puede perder. Además, no es irrelevante que la pérdida sea absurda, porque no voy a estudiar un cambio o una transformación de la identidad, sino su desaparición.

En un sentido primordial, la identidad significa un punto de anclaje incluso en situaciones de máxima fluidez. Hace referencia al mantenimiento constante de una misma cosa y, en particular, de una misma realidad. Si hablamos de un individuo, la identidad individual confirma que, quien es idéntico consigo mismo, es y es lo que es. En la tradición cristiana, la mención de la identidad personal tiene que ver con la manera en que alguien es él mismo, manteniendo constantemente su propia personalidad, las mismas características propias. Si hablamos de cosas, una cosa es idéntica también si es y es la misma, e igualmente una planta o un animal. Ser y ser la misma, pues, es lo que precisa cada persona o cosa para poderse hablar de ella como idéntica, en un sentido primordial. Otro asunto es el de la identidad entendida como un caso particular de una identidad más general. Parto de la base de que la mirada filosófica que aquí ensayo contempla precisamente la identidad consigo mismo y no la relacional del mero parecido o incluso de la igualdad. No pretendo indagar sobre las causas del parecido de los hijos con sus padres o el significado de que la estatura de Pedro sea igual a la de Juan. Si contamos con una problemática filosófica de la identidad, y especialmente de la humana, se debe a que es filosóficamente problemático que todo lo que es sea y sea precisamente lo

que es. La identidad de un hombre como persona y la identidad de la raza humana como especie son ejemplos, no de parecidos o igualdades relacionales, sino de definiciones del ser propio de un hombre en particular o de la humanidad en general, respectivamente.

El tema de la identidad, pues, reclama una tesis sobre esa problemática, y es por ello que veo oportuno señalar la pérdida como una posibilidad inherente a toda identidad ya constituida. Que la identidad se pueda perder no significa lo mismo que el hecho de poder perder la cartera que uno lleva en el bolsillo, porque no es lo mismo dejar de tener que dejar de ser. Que la identidad se pueda perder significa que el hecho de ser, y a su vez ser lo que es, descansa en un poder no ser lo que es. La consecuencia primera y principal es que la identidad no es una relación necesaria de igualdad de algo consigo mismo. La posibilidad de la pérdida pone de manifiesto que la identidad, lejos de asociarse a la necesidad de una proposición tautológica, del estilo $a = a$, está relacionada con la contingencia de un ser que puede no ser. Así, por ejemplo, en el caso del cuento de Kafka, la identidad de Gregor Samsa no es la expresión de una igualdad necesaria de Gregor Samsa consigo mismo, como en Gregor Samsa = Gregor Samsa, o en bicho = bicho. Pues, como que Gregor Samsa \neq bicho, una identidad equivalente a una proposición tautológica no habría permitido el relato de *La metamorfosis*, donde de alguna manera Gregor y el bicho vienen a coincidir indiferenciadamente. Que la identidad de Gregor Samsa consigo mismo no impida la igualdad de Gregor Samsa con el bicho asqueroso es la base de la identidad siempre contingente de Gregor Samsa, motivo central del relato. Fijémonos en que no se trata de que la identidad de Gregor Samsa sea de un tipo tal que le permita ser igual, ya al mismo Gregor Samsa, ya al bicho, sino de que la identidad de Gregor Samsa pueda desaparecer. Y en el cuento desaparece simultáneamente a la aparición del bicho asqueroso, que de entrada tampoco tiene identidad.

La metamorfosis contiene muchos detalles y, en cuanto a la identidad, multitud de matices. Pero si nos ceñimos al motivo que nos ocupa, la relación entre Gregor y el bicho es de pura yuxtaposición. Vale la pena insistir en este último punto. El ejemplo kafkiano no es la historia de una transformación. Dicho de manera más precisa, lo que se presenta como una transformación no es ningún cambio resultado de un premio o de un castigo, es decir, un cambio causado por algún motivo. En general, la situación excepcional de Gregor Samsa hace que la identidad perdida no se pueda incluir en otra de orden superior, con lo cual su pérdida no es visible como una etapa o momento de una secuencia de un sentido más amplio. Incluso la muerte podría ser vista así, como un cambio, como el paso, por ejemplo, a otra etapa del llamado «ciclo de la vida». Más adelante volveré sobre estas cuestiones para precisarlas mejor. Baste ahora con que quede establecido lo siguiente: lo que le sobreviene a Gregor Samsa es más que una transformación, es más que su muerte; un «más» que quiere decir que de ninguna manera se puede integrar en un conjunto de orden superior, porque es más que cualquier parte de un conjunto; de hecho, no es ni puede ser una parte.

El carácter excepcional del fenómeno relatado por Kafka no lo convierte en fortuito. La desaparición repentina, imprevista, absurda de la identidad es claramente una excepción, pero una excepción cuya posibilidad es necesaria. De ahí que la desaparición de la identidad no sea algo contrario a la necesidad. Es preciso que a la identidad le quepa la posibilidad de perderse. Gregor Samsa es Gregor Samsa porque en cualquier momento, aunque sea excepcionalmente, no sólo puede ser cualquier ente indeterminado, sino que es necesario que lo pueda ser. En cambio, la identidad, lejos de representar el vacío tautológico, es la señal excesiva de la más absoluta contingencia. Por ello, todo lo que representa la identidad, o sea, la regla, la parte que encaja en el todo, lo que es y además es lo que es, no puede ser necesario, sino que es lo contrario de la necesidad. Sólo la excepción puede ser necesaria, la regla siempre es contingente. Dicho de otra manera, la identidad puede no cumplirse nunca, mientras que su pérdida es necesario que se pueda dar. Y, asimismo, cuando una identidad se presenta constituida, no es posible que lo haga como si fuera una identidad que excluye necesariamente su pérdida, a la manera de quien consigue algo definitivamente.

Ahora bien, es cierto que, como he dicho, la identidad significa una isla firme en un mar sumamente alterado. Sin embargo, la regularidad, la constancia, la permanencia, es decir, la identidad, no es señal de lo inmutable, sino de la máxima mutabilidad. Porque la causa no es señal del efecto, sino el efecto, de la causa; como no sobresale el agua de la isla, sino la isla, del agua. La identidad surge de aquello que su pérdida pone de manifiesto. De la mutabilidad viene lo inmutable. Sobre la excepción se asienta la regla.

* * *

Cuando Wittgenstein critica la identidad, lo hace con razón. En el *Tractatus* dice —como «de paso», puntualiza— que «es un sinsentido decir de *dos* cosas que son idénticas, y decir de *una* que es idéntica consigo misma es no decir nada en absoluto» (5.5303). Desde el comienzo del presente estudio, he sido lo suficientemente escrupuloso en el planteamiento para no dar pie a pensar que se iba a tratar la identidad de dos cosas, porque está claro, como sostiene Wittgenstein, que no tiene sentido que dos cosas sean idénticas. En cambio, merece la pena pensar en qué consiste la identidad consigo mismo, en contra de lo que parece afirmar Wittgenstein. Si por identidad consigo mismo hemos de entender una mera tautología, es decir, una necesidad formal, tiene razón Wittgenstein en criticarla. Pero el problema es que el autor del *Tractatus* no contempla una identidad como la que aquí estoy describiendo a través del análisis de *La metamorfosis*.

Sin embargo, es pertinente la mención de la opinión de Wittgenstein sobre este asunto, porque hay al menos dos puntos de su discurso que nos interesan enormemente. Su empecinada crítica de la identidad como relación de igualdad perfecta es sumamente clara y ha de permitir que afine más mi postura. En un artículo de las *Investigaciones* la lleva a cabo de manera muy ilustrativa.

«Una cosa es idéntica consigo misma.» —No existe ningún ejemplo más bonito de proposición inútil, unida, eso sí, con un juego de la imaginación. Es como si en la imaginación metiésemos la cosa dentro de su propia forma, y viésemos que encaja.

También podríamos decir: «Cada cosa encaja en ella misma.» —O de otra manera: «Cada cosa encaja dentro de su propia forma.» Mientras tanto, uno contempla una cosa y se imagina que ese espacio se había dejado vacío para eso y que ahora el objeto encaja en él exactamente. (§ 216)

Observemos con atención. Wittgenstein se imagina que, para pensar la identidad consigo mismo según el modelo de la relación de igualdad perfecta o máxima, nos imaginamos que una cosa, la idéntica consigo misma, encaja en su propia forma. Es como decir que uno son dos que se superponen con exactitud. Ahora se ve que la obstinación de Wittgenstein en criticar la identidad de una cosa consigo misma viene de concebirla como el caso extremo de la identidad de dos cosas entre sí, y de entender que su carácter aparentemente incuestionable daría fuerzas para la defensa de la identidad, ya más cuestionable, de dos cosas entre sí. Dicho de otra manera, Wittgenstein no quiere que la pretendida contundencia de $a = a$ sirva para justificar el injustificable $a = b$.

Esta exposición wittgensteniana nos permite deslindar bien nuestro propósito. Pues, si no queremos justificar $a = b$, podemos preguntarnos, sin que el argumento de Wittgenstein nos lo recrimine, por una identidad de algo consigo mismo significativamente relevante, es decir, que no equivalga a la coincidencia de dos en uno. Según lo que vamos viendo, entiendo que el fenómeno de su pérdida hace de la identidad consigo mismo el elemento principal de una problemática que recoge la cuestión de hondo calado filosófico del ser, del hecho de ser y ser precisamente lo que es.

Y todavía un segundo punto donde Wittgenstein nos ha de ser útil. Cuando quiere mostrar la insensatez de querer decir la identidad, pone el ejemplo de la utilización de un signo de igualdad en una proposición que expresa «no hay cosas» y la consecuencia aparentemente absurda que se extrae de ello. Así, decir que la proposición «no existe ninguna x tal que x sea igual a x » sustituye a esta otra: «no hay cosas», lleva a considerar que la primera expresión es contradictoria, porque también sería verdadera si «hubiese cosas», cosas, claro está, no idénticas consigo mismas, o sea, x que no fuesen iguales a x . De nuevo nos encontramos con que, para Wittgenstein, no tiene sentido admitir cosas que no sean idénticas a sí mismas, porque sigue interpretando que la identidad es una tautología. Sin embargo, nuestro personaje kafkiano, Gregor Samsa, viene a erigirse en un contraejemplo, pues ¿no es en cierta manera, una vez dada la transformación, alguien o algo sin identidad? Según este enfoque, está claro que no se pueden tomar como mutuamente sustituibles las expresiones «no existe ninguna x tal que x sea igual a x » y «no hay cosas».

El protagonista principal de *La metamorfosis* es, efectivamente, alguien o algo. Se ha de afirmar, consecuentemente, que es, que es y no que no es; tanto que su presencia llena todo el relato. Ahora bien, la cuestión radica en que no es algo que sea precisamente lo que es. Ahí damos con el punto principal y a la vez el más controvertido. De hecho, tendemos a pensar que todo lo que es, es lo que es, porque presuponemos una identidad equivalente a la tautología, el $a = a$, y no nos es fácil admitir que algo pueda no ser lo que es. El texto kafkiano, sin embargo, nos pone ante la experiencia de una pérdida de identidad radicalmente concebida. No queda abierta la alternativa de imaginar que asistimos a una aniquilación. Lo que pierde su identidad sigue ahí, siendo, aunque no siendo algo identificable. En modo alguno, pues, estamos ante la aparición o irrupción de la nada. Pero tampoco se trata de una falta circunstancial de información. Kafka no habla de una novedad de la que carezcamos del pertinente conocimiento para determinar qué es con exactitud. No nos explica un nuevo fenómeno de la naturaleza, que desde el momento de su descubrimiento ya pasaría a ser identificable. Al contrario, no hay identificación posible, porque lo que aparece no es idéntico consigo mismo, no es nada que sea y además sea precisamente lo que es.

Para ilustrar esto último, repasemos algunos de los lugares del texto kafkiano donde se incluyen intentos de identificar el bicho, el resultado de la transformación de Gregor Samsa, a la manera habitual. Empecemos por la más común, la que seguramente practican muchos lectores (malos, me atrevería a decir) del relato y que consiste en identificar el bicho como un monstruoso insecto. Cuando esto ocurre, *La metamorfosis* se convierte en un cuento fantástico donde se narra la pesadilla de la transformación de un hombre en un insecto y donde se muestra la mala jugada que ello supone. Que el bicho sea un insecto es algo que lo tiene claro uno de los personajes del mismo relato. Se trata de la anciana criada viuda, descrita por Kafka como de «fuerte estructura ósea». Ella toma al protagonista principal como un mero insecto, como un tipo de animal, por lo tanto. Debemos presumir que no lo identifica de manera determinada —en modo alguno es presentada como una entomóloga—, pero lo toma como algo que es lo que es, aunque no sepa muy bien qué. Significativamente lo llama «escarabajo pelotero» (*Mistkäfer*) y no simplemente «bicho» (*Ungeziefer*). No tiene ningún reparo en tratarlo como un auténtico insecto. Su relación con él está sintomáticamente resuelta. Ahora bien, como veremos, su identificación no deja de ser un error, aunque ella no pueda saberlo nunca. Gregor como bicho no es un insecto.

Otro ejemplo de identificación, aunque meramente en fase de tentativa, se da en el episodio en que la madre entra en la habitación de Gregor por primera vez tras el suceso. Ante el planteamiento de sacar los muebles para facilitar los movimientos del bicho, la madre confiesa: «Creo que lo mejor sería intentar mantener la habitación en su estado originario, para que Gregor, cuando vuelva con nosotros, lo encuentre todo igual y pueda olvidar con mayor facilidad esta etapa». Como se ve, la madre intenta identificar el fenómeno como un momento pasajero en la vida de su hijo. Evidentemente se equivo-

ca. Pero no como la anciana criada, que sólo lo hace para el lector, sino que se equivoca llegando a hacérsele evidente, a lo largo del relato, que se ha equivocado. En la misma escena, la hermana de Gregor impone su criterio de crear un espacio diáfano trasladando los muebles de la habitación. Con ello ensaya una nueva identificación del fenómeno que les toca vivir. De algún modo, acepta que el bicho es su hermano, pero le atribuye una condición peculiar: la de un ser con otro cuerpo, con un cuerpo que no puede usar los muebles concebidos para un humano y que, en cambio, precisa de un gran espacio libre para poderse desplazar. La cuestión es ésta: ¿puede ser Gregor Samsa alguien (o algo) que no puede vivir como Gregor Samsa? La contradicción aparece de inmediato. Ni el bicho admite ser identificado como Gregor Samsa, ni Gregor admite ser identificado como un tipo de insecto. Para el lector de la narración, vuelve a hacerse evidente que el bicho es Gregor sólo porque Gregor Samsa ha perdido su identidad y, en lugar de adquirir otra, pasa a no tener ninguna. El intento de la hermana de identificar en el bicho a un miembro de la familia ha resultado un fracaso estrepitoso.

* * *

En el fondo, lo que el relato de Kafka nos presenta, sea ello lo que fuere, trae a primer plano una problemática de vieja raigambre filosófica. La misma terminología que hemos visto usada por Wittgenstein así nos lo indica. Siguiéndola, podríamos decir que el relato hace aparecer un Gregor Samsa sin *forma* de Gregor Samsa. El bicho es algo que no *encaja* consigo mismo. Según Wittgenstein, un absurdo. Fijémonos, no obstante, en que dicha terminología comparte muchos puntos con la clásica platónico-aristotélica. Si esa coincidencia va más allá de lo puramente fortuito, tenemos cierta base para afirmar que el tema planteado por el relato de Kafka es el mismo que los griegos descubrieron y pensaron con profusión. La «relación» de la cosa con su propia forma es, ya desde sus inicios, una relación problemática. Platón hablaba de «participación» para designar la relación de las cosas con lo que él llamaba las «ideas». Sin duda un asunto espinoso. Tanto que Aristóteles se separa de Platón precisamente debido a él, y no por evitarlo, sino por prestarle más atención y ver que no se podían sostener las ideas tal como Platón las había pensado, justamente por no ser satisfactorias para explicar la relación de participación. De un Gregor que platónicamente es una realidad sin forma, que no tiene idea de la que participar, pasaríamos a un Gregor que es aristotélicamente un monstruo, es decir, algo de naturaleza errónea, un ser equivocado, lejos del orden inteligible del mundo. Siguiendo en la estela de Aristóteles, podríamos decir que en la transformación de Gregor Samsa no hay una forma que pueda hacer de causa final en el proceso de la alteración, porque de hecho en Gregor Samsa no ha habido nunca la potencia de ser un bicho. No se da, por tanto, un movimiento finalista, y eso lo hace ininteligible. No obedece a razones. La potencia que se actualiza en el relato kafkiano, al contrario que una potencia de un acto posible, es la posibilidad de un acto sin potencia.

Un tema clásico, en suma, pero que no puede encontrarse tratado en los clásicos mismos. Una realidad sin forma, un acto sin potencia, estas maneras clásicas de afrontar el fenómeno que nos narra Kafka son categóricamente anacrónicas y en última instancia ficticias. Ni a Platón ni a Aristóteles, ni a ningún antiguo, le pasaba por la cabeza prestar atención a una excepción como la de la transformación de Gregor Samsa. Los griegos, en general, filosofaban para dar cuenta de la regularidad, de la inteligibilidad, y no de lo excepcional ni de lo absurdo. Si se preocupaban por algún tipo de déficit de razón, no era por el de un mundo que se habría constituido de manera fallida (algo imposible de ver para ellos), sino por el del hombre, aquejado de dificultades para estar a la altura de la inteligencia de la naturaleza. Kafka, en cambio, quizá mostrando su aspecto contemporáneo más acusado, es el exponente de un ser humano dotado de la más alta agudeza cognoscitiva, capaz de penetrar en lo más profundo de las cosas y de la naturaleza toda, para descubrir, eso sí, en contra de la mirada ingenua del antiguo, que nada está en ellas que tenga sentido. Si hemos de ser rigurosos, la identidad que se puede perder no ha sido objeto de atención hasta nuestros días. Quizá sólo haya preocupación por ella en la contemporaneidad.

Kafka, pues, nos narra un fenómeno que los griegos no habían podido observar nunca: la pérdida de la identidad de algo que es, para continuar siendo sin determinación, sin ser aniquilado y a la vez sin concretarse de nuevo en algo. A pesar de todo, la problemática se mantiene e incluso se acrecienta. ¿Qué es el ser para que algo pueda dejar de ser lo que es sin dejar de ser completamente? Kafka retoma un viejo problema, pero de una manera nueva, propia exclusivamente de nuestro tiempo. Cabe precisar, no obstante, que el planteamiento de Kafka no tiene el propósito de hacer una exhibición de ese ser que va siendo sin ser lo que es, como si se tratase de gozar de la presentación de algo único. A este respecto, el relato kafkiano es un drama, un episodio calamitoso. Más que la historia de una eclosión es la historia de un colapso. La transformación de Gregor Samsa no saca a primer plano una absoluta novedad, una singularidad, sino que el asunto de *La metamorfosis* está constituido más bien por los esfuerzos vanos por identificar el fenómeno que acontece. Y cuando este mismo fenómeno que acontece parece convertirse en lo efectivamente narrado, comprobamos que tampoco es la singularidad lo que le interesa a Kafka, sino el drama de quien no puede ser identificado porque ha perdido toda identidad.

* * *

Lo que verdaderamente destaca en el relato de Kafka no es la desaparición de Gregor Samsa, tampoco la aparición del bicho asqueroso con que se abre la narración, ni siquiera la transformación de uno en otro. Lo que articula todo el texto kafkiano es algo que en principio podría pasar por un aspecto meramente curioso: que Gregor sea siempre sujeto del habla. Si bien es cierto que, en tanto que es una narración de una pérdida de la identidad, la identidad per-

sonal como tal desaparece, hemos de decir que lo que aparece como aquello en que se asientan Gregor Samsa y el bicho asqueroso es también una persona; aunque, eso sí, la única persona que hay es, en feliz expresión del profesor Agustín García Calvo (2002), una «persona gramatical». En efecto, en el relato kafkiano no para de oírse la voz del protagonista, el habla de un yo que nunca padece la disolución de su conciencia. *La metamorfosis* no es el relato de un individuo que no sabe quien es. Más bien, Kafka nos narra cómo un yo se encuentra sin identidad propia de que hablar. Aunque el narrador adopte la tercera persona, observamos que habla desde la perspectiva de Gregor, sin saber más que lo que él sabe. De esta manera, Kafka consigue presentar un habla que es común, es decir, que no es una hipotética —e imposible— habla privada del protagonista. Sin embargo, es un habla que no comparten el yo de Gregor y los otros personajes, los idénticos con ellos mismos. Lo común no compartido: no deja de ser una paradoja.

La situación paradójica que se manifiesta con la pérdida de la identidad de Gregor Samsa se refleja en unas relaciones de reconocimiento ostentadamente asimétricas. Por ejemplo, Gregor entiende el lenguaje de los otros personajes, incluso el lenguaje no verbal, como la posición de la llave en la cerradura de la puerta o un pequeño ruido. En este sentido lo entiende todo. Pero hay algo que no entiende de ninguna manera, y es por qué no le entienden a él. Ciertamente, por parte de los miembros de su familia y de los otros personajes, no se muestra ninguna capacidad de entenderlo. Esto se ve claro, por ejemplo, cuando los movimientos de posición de Gregor —esa especie de danza corporal— son totalmente mal entendidos. Podríamos decir, pues, en general, según se desprende de lo que le pasa a Gregor, que la pérdida de la identidad conmigo mismo no me afecta tanto a mí, por lo que se refiere a mi capacidad de entender, como a los otros. La comprensión no desaparece tras la transformación, pero sólo se da unilateralmente, en una sola dirección.

De acuerdo con el análisis que vengo haciendo, los otros no le entienden porque Gregor Samsa no es Gregor Samsa. Es decir, la comprensión unidireccional está causada por la pérdida de la identidad sufrida por el protagonista. Ahora bien, Gregor sigue siendo de algún modo Gregor, aunque no sea el mismo Gregor Samsa. Es como si permaneciese el hecho de ser *y*, en cambio, desapareciese el hecho de ser precisamente lo que es. Y no me refiero a la ocurrencia banal de que el bicho es algo y no más bien nada. Lo importante radica en que Gregor, una vez transformado, presente sólo el bicho, sigue hablando, sigue diciendo «yo». La conclusión que se sigue de estas premisas es que la identidad que se pierde no consiste en la posesión del lenguaje, pues éste persiste una vez perdida la identidad. Sino que lo que sucede es que, perdida la identidad, se deja de poder ser objeto del lenguaje, o sea, aquello de que se habla. Por lo tanto, la identidad consigo mismo, por el hecho de poderse perder, no es ningún dato inmediato, en bruto, sino que es una construcción que tiene lugar en el habla, en el lenguaje, en la medida en que éste constituye cosas de las cuales habla. Precisamente, estas cosas de las que habla el habla son las identidades.

Gregor no está hablando de Gregor Samsa, no puede hablar de él porque ya no es él. Cuando dice «yo», habla de unas vivencias, de unos recuerdos, de unas necesidades, de unos sentimientos que no se corresponden idénticamente con los de Gregor Samsa. Los otros, en cambio, no paran de hablar de Gregor Samsa, pero no lo encuentran, no les encaja, es decir, no le identifican, no pueden tratarle de «tú». El único momento del cuento en que se le dirigen directamente unas palabras es engañoso. La hermana le grita «¡Tú, Gregor!», pero en modo alguno es parte de una conversación. La expresión pertenece al mismo orden, aunque con un sentido seguramente distinto, que la que grita el torero en una corrida cuando dice «¡eh, toro!». El «tú» que la hermana le dirige al bicho sólo podría corresponder a Gregor si ese Gregor fuera idéntico a Gregor Samsa, cosa que no ocurre.

Fijémonos en que, casi sin querer, contraponemos un Gregor como nombre común a un Gregor Samsa como nombre propio. Gregor Samsa, el que tiene nombre propio, es el que ha perdido la identidad. El que es simplemente Gregor no la tiene, se limita a ser yo en el discurso narrado por Kafka. La familia y los demás protagonistas del cuento comparten la identidad de Gregor Samsa, pero únicamente tienen enfrente a Gregor, que no comparten. Ésta es la situación que explica por qué se da el drama de la comprensión unilateral. Contemplando el fenómeno de la pérdida de la identidad descubrimos que lo común, que ni siquiera es exactamente un nombre (es más bien una persona gramatical) se diferencia de lo privado (es decir, lo que no es común) representado por el nombre propio. Y descubrimos también que la comprensión multilateral se había tejido sobre el fondo de participación en lo privado, sobre la identidad, no basándose para nada en lo común. Por ello, al perderse la identidad, se impedirá el carácter multilateral de esa comprensión, que no tenía otro sostén.

Kafka pone de manifiesto ese mundo compartido, basado en lo privado y consistente en una red de relaciones entre identidades, mencionando en el relato los muchos lazos sociales, familiares, laborales, económicos, incluso afectivos, que hacían de Gregor Samsa alguien que es lo que es, es decir, Gregor Samsa. Además, Kafka pone el acento en describirlos con tintes de agobio, como es su estilo. Serán precisamente todos esos lazos los que Gregor, el bicho que ya no tiene identidad, no podrá soportar. En *La metamorfosis*, pues, se muestra perfectamente que la pérdida de la identidad equivale a la desaparición de los vínculos que unían al entonces individuo idéntico consigo mismo con el resto del mundo y que sostenían de hecho todo el universo compartido en que se basaba la posibilidad de la comprensión mutua. Las relaciones de identidad no son las del yo con el tú o las del tú con el yo, sino las que se entablan entre personajes privados. Kafka detalla, con trazos muy precisos, cómo Gregor rememora las condiciones de su trabajo, todas desagradables para él, pero que soportaba por ser él quien era. Una vez transformado, no habrá manera de seguir aceptándolas, porque al desaparecer la identidad que lo fija a un nombre propio, él ya no es quien es.

Tal como pone en evidencia lo que le pasa a Gregor, podemos afirmar que desapareciendo la identidad consigo mismo desaparece lo que es propio, pero

aparece lo común, aunque no compartido. De alguna manera, pues, estamos en condiciones de sostener que sobre lo común, que ahora pasa a primer plano, se había construido lo privado que se pierde. La identidad perdida da paso a aquello en que se asienta la identidad misma. Como ya vimos, la identidad es contraria a la necesidad, pero es necesario que pueda darse su pérdida. Su pérdida no puede estar sometida a la pura contingencia porque coincide con la aparición de lo común, que no es prescindible. Con respecto al habla, lo común es el lenguaje; lo privado, el léxico semántico. La pérdida del léxico, de las palabras de significado, se ha de poder dar para que con ello se deje libre lo que no es ni esto ni aquello, se permita aflorar lo que no significa tal o cual cosa, es decir, lo que simplemente habla, lo que simplemente es y en cambio no es lo que es. De ahí que debamos descartar que *La metamorfosis* sea la historia de una alienación. Porque, de serlo, estaríamos asistiendo al proceso por el que a alguien se le desposee de lo que tiene sólo él, y justamente lo que pasa es lo contrario. Gregor Samsa pierde lo que de hecho comparte: la identidad. En cambio mantiene lo que hace que sea una singularidad. Asimismo, mantiene plenamente su conciencia, no la pierde ni se le trastoca. No es correcto, pues, interpretar como una alienación lo que le pasa. Más bien al revés, lo que le pasa es un proceso inverso al de la alienación. Lo que pierde (la identidad) es lo que se le añade.

* * *

No obstante, cabría preguntar si al perder la identidad no es desposeído de algo sustancial, algo de lo que uno no puede prescindir. Como sabemos (y lo digo ahora por si hay dudas al respecto), Kafka no utiliza nunca la expresión «pérdida de identidad» para referirse al fenómeno que nos cuenta en su obra. Sin embargo, en alguna ocasión denomina «humanidad» a lo que pierde Gregor Samsa. Al principio de la narración, cuando aún piensa en volver a ser lo que era, Gregor tiene la esperanza de reingresar en el «género humano». Cuando se califica expresamente lo que la transformación ha dejado atrás, Kafka usa las palabras «pasado humano». De esta manera, pues, el bicho puede ser tenido como algo inhumano, aunque ello no le proporcione ningún tipo de identidad alternativa. Sin embargo, da pie a que se interprete *La metamorfosis* como el relato de una alienación sufrida por un pobre hombre. Asistiríamos, según parece, a una auténtica degradación. Pero erraríamos si nos empeñáramos en sacar el jugo del texto kafkiano usando esa imagen de la degradación. Que el narrador diga «yo» cuando habla en nombre de Gregor transformado, es decir, que Gregor siga pensando, poseyendo el lenguaje, siendo la primera persona gramatical, hace que la idea de la degradación se tenga que matizar. Si la posesión del lenguaje caracteriza lo humano, está claro que la inhumanidad del bicho se ha de poner profundamente en cuestión. ¿En qué nos basamos para sostener que el bicho es inhumano? Kafka ha querido que sepamos, como lectores de su relato, que Gregor lo entiende todo. Ninguno de los problemas que se narran, ninguna de

las dificultades en que se encuentran los protagonistas es debida a que Gregor haya dejado de pensar. Desde la perspectiva del narrador, Gregor no pasa nunca a ser algo irracional. Sin embargo, como hemos visto, el cuento contiene perspectivas desde las que se ve a Gregor deshumanizado. Para su familia, para todos los que comparten con él su espacio vital, Gregor es una bestia, se ha convertido en una bestia. Como hemos visto en el análisis realizado, la razón de que los demás opinen así de Gregor radica en una disimetría en la comprensión. A partir del hecho de que no le entienden, interpretan que él no les entiende a ellos. Le niegan, por tanto, la capacidad racional. Y éste es el mayor obstáculo con que se encuentran para considerarlo el mismo Gregor. «Si él nos comprendiera... Si él nos comprendiera...», repite el padre en la parte final del cuento. Nosotros, lectores de Kafka, sabemos que es falso, que es completamente falso que Gregor no comprenda a su familia tras la transformación. Y también sabemos que sobre esa falsedad se alza todo el drama de *La metamorfosis*. Ahora bien, que la trama del cuento sea esa, no nos ha de impedir ver lo erróneo de pensar que Gregor Samsa se ha degradado al verse transformado en un bicho. No es así, al menos en el sentido de perder la humanidad. Lo que ocurre es que la humanidad no puede ser tratada como tal a la hora de identificar a Gregor, porque el bicho no tiene identidad. En cierto modo, pues, considerar que se ha degradado supone cometer la equivocación de imaginar que al no poder ser identificado como humano, estaríamos obligados a identificarlo como algo inhumano, quizá como un animal con forma de insecto. Y todo por no reconocer que es totalmente inidentificable.

* * *

Tras el descarte de diversas identidades que se le quieren atribuir al Gregor que ha perdido la identidad, el análisis viene a confluír en un nuevo rechazo, que ya anuncié antes pero que ahora paso a precisar. Me refiero a que *La metamorfosis* no es el relato de una metamorfosis. Recordemos al respecto que el título alemán del cuento, *Die Verwandlung*, se traduce mejor por «la transformación». Según la biología, una metamorfosis es un cambio incluido en el proceso de desarrollo de un animal. La oruga se metamorfosea en mariposa. La oruga es la larva de la mariposa, es la mariposa en potencia, dicho a la aristotélica. Por mucho que en la metamorfosis haya un cambio de forma, es cierto que son etapas de una sola identidad. El gusano viene a ser crisálida; la crisálida, mariposa. El renacuajo se metamorfosea en rana porque el renacuajo y la rana son el mismo animal pero en fases diferentes, y porque el fin del renacuajo es ser rana. En estos ejemplos prestados por el reino animal, por mucha metamorfosis que haya, cada cosa es la que es.

No obstante, quizá siga habiendo algo de la metamorfosis que aún sea aplicable al caso de Gregor. Podemos imaginarnos que, en la metamorfosis natural, hay mucho de identidad conceptual, como si la unidad de oruga y mariposa, o de renacuajo y rana, fuese meramente teórica. En cambio, quizá tengamos

la tendencia a otorgar una consistencia mayor (menos teórica) a la oruga y a la mariposa mismas, o al renacuajo y a la rana cada uno por separado. Dejando ahora de lado lo que opina la biología (que seguramente defenderá una base empírica de las metamorfosis de animales), es de sentido común pensar que cada una de las formas que toman parte en una metamorfosis es un dato más directo que la metamorfosis como unidad, que necesitaría de cierta elaboración teórica. ¿Hay algo de eso también en lo narrado por Kafka? Observando con detenimiento el fenómeno de la metamorfosis natural en los animales y comparándolo, por contraste, con lo que acontece en el relato kafkiano, nos damos cuenta de que oruga y mariposa, renacuajo y rana, son, cada una de ellas, cosas idénticas consigo mismas, mientras que Gregor no lo es. El bicho no es una nueva especie de animal ni define aquello en que consiste la animalidad desde la perspectiva biológica. Por lo tanto, el bicho no puede aparecer como un dato bruto que habría que elaborar para llegar a una teoría de la metamorfosis que lo incluyera a él junto al original Gregor Samsa. Deduciendo de ello una proposición general, podemos afirmar categóricamente lo siguiente: la manera en que la identidad se asienta en lo que aparece cuando la identidad se pierde, no es coincidente con la relación entre hechos singulares o datos inmediatos y relaciones teóricas o conceptos. Según miremos el asunto, Gregor Samsa y el bicho son ambos de carácter teórico y también y a la vez datos básicos, primeros. No debemos confundirnos imaginando, a la manera del empirismo tradicional más ingenuo, el fenómeno narrado por Kafka. No estamos ni ante una metamorfosis ni ante la percepción empírica de un material aún no elaborado.

Ni tampoco estamos, como ya avancé también, ante la muerte de Gregor Samsa, en el sentido del traspaso a otra fase del ciclo de la vida. No es que Gregor Samsa haya muerto para renacer en el bicho. Si vida y muerte son como el día y la noche, etapas de un mismo proceso, entonces ya volveríamos a tener cosas idénticas consigo mismas englobadas en una identidad de orden superior, como las fases de la Luna y la Luna. La prueba de que perder la identidad no es morir la tenemos en el hecho de que Gregor Samsa, en el relato de Kafka, no sólo pierde la identidad, sino que también muere. ¿Cómo acontece la muerte de Gregor? No quiero destrozar el cuento para los que aún no lo han leído, pero no es ningún secreto que, hacia el final de la narración, el bicho muere. En sentido estricto, su muerte no es exactamente suya, porque el bicho del relato, como ya ha quedado establecido reiteradamente, no tiene ninguna identidad. Pero digamos que pasa a ser un cadáver perfectamente reconocible. Para ello se han dado dos circunstancias. Una, entre los familiares de Gregor Samsa; otra, en Gregor mismo. El caso es que el bicho muere cuando adquiere identidad. En uno de los episodios que los entendidos relacionan con hechos de la biografía de Kafka, el personaje de la hermana de Gregor prohíbe, y consigue hacer desaparecer, todo tipo de habla sobre Gregor como si estuviese vivo, como si fuese el bicho que, precisamente por ello, nunca ha acabado de ser completamente un bicho.

Se ha de ir, padre —gritó la hermana—, es la única manera. Has de intentar quitarte de la cabeza que es Gregor. Que lo hayamos pensado durante tanto tiempo, ésta ha sido nuestra desgracia. Pero, ¿cómo se puede tratar de Gregor? Si realmente fuese Gregor, se habría dado cuenta hace mucho tiempo de que la convivencia de seres humanos con un animal así es imposible, se habría ido por propia voluntad. Entonces ya no tendría un hermano, pero podríamos continuar viviendo y honrando su recuerdo.

¿Qué ha ocurrido? Si durante todo el cuento, según hemos visto, *él* no puede hablar de Gregor Samsa a pesar de que diga «yo, Gregor», y el resto de personajes no paran de hablar de Gregor Samsa aunque no lo identifiquen, ahora la hermana decide, y propone con éxito, no hablar más. ¿De qué? De Gregor que no es Gregor Samsa, de un bicho extraño que no es ningún animal, de una identidad perdida. Así, de pronto y por primera vez, las cosas se identifican. De pronto y por primera vez, los gestos del bicho son entendidos, comprendidos adecuadamente, seguramente porque ya son los de un insecto identificable. De pronto y por primera vez, aparece Gregor Samsa en el duelo de su familia, seguramente porque Gregor Samsa ya ha sido identificado como desaparecido. De pronto y por primera vez, el narrador comienza a hablar de cosas que *él* no ve ni puede ver. Paralelamente, en Gregor se opera un gran cambio. Lo que no entendía: que no le entendieran, resulta ahora evidente. Es capaz de inferir que, al no ser comprendido por los suyos, éstos interpretan que *él* tampoco los entiende. Se identifica a sí mismo como irracional frente a los demás. Entre todo esto y la muerte de Gregor Samsa ya no hay diferencia.

¿En qué ha consistido todo? ¿En un episodio infernal, en una pesadilla? Se nos ha aparecido una excepción, se nos ha presentado la excepción con la fuerza de la necesidad. Se nos ha mostrado que la identidad humana es del orden de lo hablado, de los objetos del lenguaje, pero que la misma habla sostiene con su gramática, como no hay léxico sin lengua que lo use. Se nos ha enseñado la eclosión de una singularidad pero a través del colapso del mundo circundante, por no ser nada de lo que es. Hemos visto un hombre que ha dejado de serlo sin morir, sin desaparecer como un yo que habla, aunque de *él* no se pueda hablar. *La metamorfosis* de Kafka nos ha permitido analizar la pérdida de la identidad.

2. El exterminio de la identidad

La expresión utilizada por Kafka para nombrar lo que yo he traducido como «enorme bicho» es *ungeheueren Ungeziefer*. Prácticamente una contradicción, porque no casa que una pequeña criatura, por insignificante, sea enorme. Seguramente, Kafka quería jugar ya desde el principio con una denominación sin identidad. No hay nada que se corresponda con una descripción tan insólita. Sin embargo, el sustantivo, usado en sentido figurado, es claramente peyorativo. Así, años más tarde, los nazis utilizaron la palabra *Ungeziefer* para

imprecar contra los judíos. Esta coincidencia terminológica nos ofrece una coartada para plantear si vale o no la pena mencionar una situación histórica que muestra ciertas equivalencias con la representada por el cuento de Kafka *La metamorfosis*. Pienso en el *Lager*, o sea, en el campo de exterminio nazi; o con más precisión, en lo que el *Lager* produce. La pregunta es: ¿merece la pena la comparación de la pérdida de identidad de Gregor Samsa con el complejo fenómeno de Auschwitz? Se trataría de ver que la identidad no sólo se puede perder, sino que se puede tomar como el objetivo de una tarea cuidadosamente diseñada para destruirla e incluso para exterminarla. Y se trataría de verlo (y esto ha de quedar claro desde el principio) sin el ánimo de entrar al detalle en el tema de los campos de exterminio de la Alemania nazi, sino limitando la pretensión a hacer del *Lager* un término de la comparación con lo narrado por Kafka, al exclusivo efecto de comprobar cómo la perspectiva de la identidad que desaparece es fecunda en el terreno de la realidad política, de la práctica del poder.

De entrada, la puesta en relación de la literatura de Kafka con elementos característicos del nazismo, no es rara. Lo digo en el sentido en que se encuentra en Mates-Mayorga (2000), quienes ven a Kafka como uno de los llamados «avisadores del fuego», en expresión de Walter Benjamin que utilizan también para etiquetar, no únicamente a Kafka, sino al mismo Benjamin y a Rosenzweig. La coincidencia del término *Ungeziefer* en *La metamorfosis* y en los insultos nazis, por ejemplo, se ha puesto de manifiesto repetidamente y, en estos momentos, decirlo se ha convertido en un lugar común. También ha venido a ser habitual remarcar ciertas similitudes entre algunas partes concretas de la obra de Kafka y determinados aspectos del nazismo, como entre lo que se narra en el relato *En la colonia penitenciaria* y la mecánica de exterminio nazi, o el agobio de la publicidad manipuladora reflejado en *El proceso*.

Pero, a pesar de todo, la oportunidad de sacar a colación el espacio del *Lager*, con el objetivo de avanzar en la misma dirección que el análisis de la pérdida de la identidad en *La metamorfosis* de Kafka, no depende del juego de descubrir similitudes y diferencias entre los dos ámbitos. La cuestión es otra. Si la producción del *Lager* es observada como una destrucción de la identidad, compararla con lo narrado por Kafka nos ha de permitir afinar más el análisis de la identidad entendida como algo que necesariamente se puede perder, como el lugar de la auténtica contingencia propia del ser que puede no ser. Y esto por dos razones. Una, porque el campo de exterminio muestra de manera evidente características que el relato kafkiano no pone en primer plano, como que la identidad se pierde en el nivel de los universales y no del individuo. Y la otra razón es que el *Lager* es un hecho histórico, capaz de situar en su lugar una ficción como *La metamorfosis*.

Empezando por esto último, cabe reconocer que la utilización del cuento kafkiano para ilustrar el asunto de la identidad está sometida a una crítica aparentemente fácil. Aunque el texto de Kafka contenga una narración e incluso descripciones pormenorizadas de una identidad que se pierde, parece que ello no obsta para que se pueda seguir manteniendo que la identidad no se puede

perder. El motivo es que lo que escribe Kafka es pura ficción, y nada obliga a tomarlo como la prueba del acontecimiento de algo absurdo. Ocurre igual que cuando de una novela donde los protagonistas resucitan, no se sigue ni la realidad ni siquiera la posibilidad de la resurrección. Parece una crítica razonable, pero está basada en una confusión. Pensar que el carácter ficticio del relato de Kafka lo invalida como un caso a través de cuyo análisis se puede estudiar el fenómeno de la desaparición de la identidad consigo mismo, es no tener presente que lo concreto que le ocurre al personaje principal (su transformación imprevista en un monstruoso bicho) no se ha de confundir con la lógica de la pérdida de la identidad, que es narrada con rigor y con profusión de detalles. En esto, Kafka pertenece al conjunto de esos escritores que, a pesar de haber llevado a cabo su obra como literatura, se reconoce que tienen un alto valor filosófico. Un ejemplo algo más reciente y famoso es el de Jorge Luís Borges. Ni Borges ni Kafka pretenden hacer otra cosa que literatura, pero ambos exponen en sus respectivas obras situaciones cuyo análisis proporciona un alto contenido conceptual. No vamos, pues, a confundir la ficción con la realidad; pero tampoco vamos a negarle la verdad a lo que tiene suficiente rigor lógico y es conceptualmente contrastable.

Por otro lado, si el campo de exterminio muestra el resultado de la destrucción de la identidad de unos seres humanos, su ejemplo hace más explícito algo que el caso de Gregor podía no revelar de manera evidente. Esto es que la identidad perdida no afecta a lo que estrictamente es individual. Es verdad que quien deja de ser idéntico consigo mismo pierde también su identidad personal. Gregor deja de ser Gregor Samsa propiamente dicho. Pero esa pérdida no incumbe a lo que determina la individualidad misma, sino que concierne única y exclusivamente a los rasgos particulares de ese individuo, es decir, a los universales que le son atribuibles. La idea muy extendida, aunque luego veremos que necesitada de matización, de que el *Lager* nos ofrece la visión del despojo de la identidad consigo mismo que afecta a la especie está relacionada con ese hecho. La identidad es del orden de lo universal, y su pérdida o destrucción afecta, por lo tanto, al orden colectivo de los significados, encarnado en las palabras del léxico semántico de cualquier lengua.

Ahora bien, para que esto sea entendido correctamente, es preciso que se combata la falsa idea de que el campo de exterminio es simplemente un sitio dedicado a asesinar de forma masiva. Los despojos del campo no pueden identificarse en primera instancia con los cadáveres. La destrucción de la identidad consigo mismo tiene unas características que son las que le añaden al *Lager* su especificidad, que está lejos de quedar recogida en la abrumadora y horrosa cantidad de muertes que en él tenían lugar.

* * *

Partamos de la base, pues, de que en el *Lager* se acomete principalmente una destrucción de la identidad. Ésta es nuestra tesis. El proyecto nazi que se lleva a cabo en el campo de exterminio no podemos interpretarlo simplemente

como un asesinato masivo, como el intento de matar cuantas más personas mejor. Vaya por delante que no voy a negar (pues sería una falta total de juicio) que en los campos de exterminio murieron muchas, muchísimas personas, millones de seres humanos. Pero este hecho innegable, por muy terrible que sea, no nos debe impedir ver que el *Lager* es sustancialmente distinto a una máquina de matar. Cuando se enumeran las causas de muerte de los confinados en el campo, la lista es larga. Se dice, por ejemplo, que los prisioneros mueren por inanición, exceso de trabajo, terror, ejecuciones, condiciones de vida inhumanas, enfermedades y epidemias, castigos, torturas, experimentos médicos criminales... Nada nos garantiza que el inventario sea exhaustivo. En todo caso, el *Lager* es más el espacio en que todo eso acontece que no cada uno de esos procedimientos ni tampoco todos en su conjunto. Utilizando la comparación con *La metamorfosis*, el campo se correspondería con la excepción misma, con el despliegue de lo que aparece cuando la regla no está en vigor, con el lugar del bicho. Espero que esta afirmación no signifique llevar más allá de lo razonable la coincidencia de la denominación de, por un lado, Gregor transformado, según lo relata Kafka, y de, por otro lado, los prisioneros del *Lager*, según expresión de sus carceleros. Como ya he dicho, en ambos casos se utiliza la palabra *Ungeziefer*, pero no quisiera que ello se hiciera valer como prueba de nada. De lo que se trata es de entender que, a la luz del análisis del cuento de Kafka bajo la perspectiva de la pérdida de la identidad, el campo de exterminio se muestra como algo más que una máquina de asesinar. Si, en efecto, se ejecuta la desaparición de la identidad, el *Lager* es el lugar de la excepción, el lugar donde acontece la pérdida de la identidad consigo mismo.

Por lo tanto, igual que Gregor Samsa también muere en el cuento de Kafka, pero lo narrado no es principalmente eso, sino la pérdida de la identidad de ese personaje, así en el campo ocurren muchas muertes, por diferentes motivos, pero lo que el campo propiamente hace (o intenta hacer) es destruir la identidad, y en el límite exterminarla. Los judíos, los homosexuales, los gitanos..., son nombres de identidades que se quiso destruir. Sin embargo, sigue pareciendo que lo que se hacía con ellos en el campo era principalmente asesinarlos de forma masiva. ¿Por qué la muerte aparece en primer plano y queda oculta la destrucción de la identidad?

La razón, seguramente, estriba en que la pérdida de la identidad, ya sea sobrevenida o promovida por la fuerza, no se muestra como tal ni a los ojos de los afectados ni a los de sus ejecutores. Dicho de otra manera, no tiene ninguna base afirmar que los jefes nazis se propusieron llevar a cabo una destrucción de la identidad en los términos que describo en el presente artículo. Ya quedó dicho que ni siquiera Kafka pone en boca del narrador de su cuento la expresión «pérdida de la identidad». Mucho menos ocurrirá en los nazis, que en modo alguno pueden disponer de la perspectiva del narrador, sino que son claramente implicados. Pero es que además, aun suponiendo que los propios nazis pudieran asumir que lo que trataban de perpetrar era el exterminio de la identidad, de la identidad judía, gitana, homosexual, etc., lo más probable es que pensarán que, para acabar con una identidad de ese tipo, lo que se

debía hacer era eliminar a todos los individuos que la representaban. Matando a todos los judíos, se acabaría con la identidad judía, matando a todos los homosexuales, con la identidad homosexual, etc. Incluso se puede reconocer una idea así tras la creencia de que dichas identidades tienen una traducción biológica. Es lo que presumiblemente le ocurre al complaciente miembro de cualquiera de los aparatos nazis, que se cree la doctrina oficial que sostiene la realidad física de las razas y se pone a la tarea de acabar con las «degeneradas» de la misma manera que acabaría con una plaga de roedores o de insectos. Pero todo ello no debe llevarnos a confusión. La destrucción o exterminio de la identidad tiene unas características que no son reducibles al mero hecho de matar a quienes la representan.

* * *

No pretendo, como ya he puntualizado, adentrarme en un análisis pormenorizado de los campos de exterminio nazis. No voy, pues, a exponer datos ni a desarrollar grandes tesis al respecto. Sería deslizarme hacia el peligro de la frivolidad que no consiento. Me limitaré, no obstante, a mostrar la fecundidad del enfoque ya utilizado en la interpretación de *La metamorfosis*. Pensar la identidad desde la necesidad de su posible pérdida nos abre el terrorífico acontecimiento del *Lager* a la consideración de su mecanismo de destrucción como algo más que una maquinaria de muerte. El campo de exterminio es una pieza fundamental en una estrategia de aniquilación de la identidad, la que precisamente llevarán a cabo los nazis. ¿En qué consiste dicha estrategia? No hay una respuesta sencilla a esta pregunta. Por un lado, porque de algún modo requiere la enumeración de las decisiones y los procedimientos mediante los cuales se pensaba llevar a término los objetivos propuestos, los objetivos de segregación, de evacuación y deportación, de destrucción y, en última instancia, de exterminio; algo que, como hemos visto, no es el propósito de este trabajo. Cabe decir que los historiadores han ido realizando oportunas investigaciones al respecto. Ejemplos de los asuntos a los que me estoy refiriendo son el contenido del conocido como «protocolo de la conferencia de Wannsee» o la llamada «acción Reinhard», con los campos de Belzec, Sobibor, Treblinka y Majdanek, pero también las «leyes raciales» y las múltiples disposiciones eugenésicas. Los pormenores, mezquinos y terribles a la vez, de esa multitud de procedimientos, cuidadosamente planificados, pensados aparentemente desde la razón, forman parte de la estrategia nazi de la destrucción de la identidad, pero no corresponde aquí detallarlos. Por otro lado, la dificultad de la definición de dicha estrategia radica igualmente en su misma prolijidad. El conjunto de lazos sociales, familiares, laborales, económicos, afectivos, etc., que se convierten en objetivos para su disolución es innumerable. El minucioso trabajo de inventariarlos es tarea de otro estudio. Sin embargo, es admisible una consideración general, tal como he hecho más arriba, en el caso del cuento de Kafka. En este sentido, pues, la estrategia de aniquilación de la identidad llevada a cabo por los nazis ha consistido en el diseño y la gestión de la

desaparición de la red de relaciones de identidad que soportaban las identidades que se quería destruir, es decir, los judíos, los gitanos, los homosexuales, etc. Al igual que, en el relato kafkiano, Gregor Samsa dejará de tener las relaciones que tenía al perder la identidad, por no ser ya quien era, los nazis pretenderán que los judíos, los gitanos, los homosexuales, no puedan mantener el que era su mundo compartido, porque habrán dejado de ser lo que son.

Ahora bien, para no llevarnos a engaño, hay que tener en cuenta que toda la estrategia nazi que aquí catalogo de destructora de la identidad no tiene parangón en *La metamorfosis*, cuento con el que estoy haciendo la comparación. ¿Por qué? Porque la estrategia nazi pertenece a lo que el cuento de Kafka no muestra, dándolo por hecho desde su inicio, a saber: lo causante de la transformación. Si Kafka nos muestra el acontecimiento en que Gregor Samsa pierde la identidad, apareciendo en su lugar el enorme bicho, como algo absurdo a la vez que súbito, los nazis se erigen, quizá sin ser plenamente conscientes de ello, en detentadores del poder capaz de promover la transformación misma, es decir, de provocar, y no sólo de gestionar, una auténtica desaparición de la identidad. Sin embargo, el *Lager*, el campo de exterminio propiamente dicho, sí que tiene su parangón kafkiano. Como he avanzado, el campo es el lugar de la excepción, allí donde acontece la aparición del bicho, donde encontramos a seres siendo sin ser lo que son, pues están desposeídos de la identidad.

Quizá creamos, sin haber reflexionado mucho sobre ello, que sólo el nazi ve un bicho en las figuras de los prisioneros del campo. Pero no es exactamente así. Robert Antelme, que fue deportado a Buchenwald y luego a Gandersheim y Dachau, describe en su obra *La especie humana* (Antelme, 2001) una imagen que recuerda cómo los mismos prisioneros podían ver a sus semejantes totalmente deformados, habiendo perdido la figura con que sus allegados los identificaban. Dice:

El rostro de Jacques, el estudiante de medicina, ya no es el mismo que conocimos cuando llegamos aquí. Está chupado y surcado por dos anchas arrugas y dividido por una nariz puntiaguda como la de los muertos. Nadie sabe allá, en su hogar, la rareza que podría encubrir este rostro. Allá miran siempre la misma fotografía, fotografía que ya no es de nadie.[...] Nos transformamos. La cara y el cuerpo van a la deriva, los guapos y los feos se confunden. (P. 90)

De alguna manera, pues, la percepción de la *transformación* ha llegado a ser accesible para los propios transformados y (debemos suponer que) para cualquier observador incluso ajeno al campo. En otro episodio, el de un tal K. que va a morir (Antelme, 2001: 175-178), algo, quizás alguien, pero que no es nadie, está persistentemente siendo, sin morir, pero sin ser identificable. «Me he vuelto varias veces, esperaba cada vez que la cara que yo conocía apareciera ante mí, pero ni siquiera reconocía la nariz. Seguía siendo sólo una cabeza colgando y una boca entreabierta de nadie definido, nada más» (p. 177). La indeterminación es completa y comporta, cómo no, ausencia de reconocimiento mutuo. «Era en K. vivo en quien yo no había encontrado a nadie. Porque yo no encontraba a aquel que conocía, porque él no me reconocía y había

dudado de mí por un instante». Antelme sentencia: «La muerte no entrafía tanto misterio». Como en *La metamorfosis*, la muerte vuelve las cosas a su lugar. «De igual manera que las caras estables de los demás me habían sosegado, la muerte, el muerto K. iba a sosegar, a rehacer la unidad de este hombre. Sin embargo, algo quedaba, que entre aquél a quien yo había conocido y el muerto K. que todos conoceríamos, hubo esa nada» (p. 178). Ahora bien, Antelme no se resigna y usa su imagen para encararse con los verdugos nazis y mostrarles que no lo han conseguido, que si querían acabar con la identidad humana, han fracasado, porque el prisionero saca a la luz lo más profundo del hombre, haciendo de la razón conciencia, tal como sentencia. Pero las dudas sobre el éxito o el fracaso de la tarea de los nazis de destruir la identidad no han podido ser disipadas.

El ejemplo más contundente de la persistencia de esa duda, de su carácter indisoluble, nos lo da la obra de Primo Levi, superviviente de Auschwitz-Monowitz. En su libro más famoso, cuyo título es extraordinariamente elocuente: *Si esto es un hombre*, dice Levi (2003), en un poema con que empieza el relato:

Considerad si es un hombre
 Quien trabaja en el fango
 Quien no conoce la paz
 Quien lucha por la mitad de un panecillo
 Quien muere por un sí o por un no.
 Considerad si es una mujer
 Quien no tiene cabellos ni nombre
 Ni fuerzas para recordarlo
 Vacía la mirada y frío el regazo
 Como una rana invernal. (P. 9)

Toda la obra está inspirada por la misma idea. ¿Cómo se puede decir que es un hombre eso que queda ahí vivo, aparentemente vivo, en el *Lager*? Al detallar el momento en que los prisioneros son ya habitantes del campo, Levi (2003) escribe: «Ya estamos transformados», y añade:

Entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre. En un instante, con intuición casi profética, se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo. Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado las ropas, los zapatos, hasta los cabellos; si hablamos no nos escucharán, y si nos escuchasen no nos entenderían. Nos quitarán hasta el nombre: y si queremos conservarlo deberemos encontrar en nosotros la fuerza de obrar de tal manera que, detrás del nombre, algo nuestro, algo de lo que hemos sido, permanezca. (P. 25)

Lo que Levi ve y describe es, precisamente, que el ser que tiene ante sus ojos, auténtico producto del *Lager*, ha perdido los rasgos externos más carac-

terísticos del hombre; es difícil identificarlo como ser humano, parece incluso que su identidad humana haya sido destruida. Hay, no obstante, algo de la condición humana que persiste, pero en el grado máximo de miseria, de abatimiento. Levi normalmente habla de grados, pero generalmente para fijarse en el grado máximo de abyección. No es descabellado decir que estamos ante el descubrimiento del bicho, que aun queriéndolo tomar como miembro de nuestra propia familia, no somos capaces de identificarlo. No hay significado compartido, puesto que nada hay que permanezca siendo lo que era. Toda la cotidianidad está desmontada y sustituida por rutinas absurdas. Toda la comunicación, abolida.

* * *

En el texto citado, Levi llama la atención sobre la incompreensión que se genera en el campo. «Si hablamos no nos escucharán, y si nos escuchasen no nos entenderían», dice. Lo que vimos antes analizando *La metamorfosis* de Kafka, aparece aquí con toda su crudeza: la comprensión multilateral desaparece. Como Gregor, que era incapaz de entender por qué no le entendían, el prisionero del *Lager* comprueba horrorizado que no comparte ningún significado con sus carceleros. El documentalista británico Laurence Rees (2005) recoge en sus obras suficientes testimonios de antiguos nazis, incluidos algunos miembros de las SS de los campos de exterminio, que, en su plácida vejez, después de la perspectiva que da el tiempo y de toda la información que se ha ido acumulando a lo largo de los años, siguen pensando que actuaron correctamente, que hicieron lo que tenían que hacer. Está claro, pues, que el campo dio lugar a ese extraño tipo de comprensión unidireccional, donde los desposeídos de la identidad conservaron el rasgo humano de poder entender la desgracia que les asolaba, mientras sus verdugos fueron en su momento y siguieron siendo después incapaces de entenderla. El *Lager* es, pues, el espacio donde no se puede dar la comprensión mutua entre el desposeído de la identidad y el incólume idéntico consigo mismo.

Uso el término «entender» y no «saber» porque el asunto de la comprensión unidireccional no se resuelve con la posesión de la información o la falta de ella. El prisionero, como dice muy bien Levi, no tenía información alguna (y cabe añadir que tampoco el verdugo era preciso que la tuviera). Buena parte del daño que se le infligía venía precisamente de no saber qué estaba pasando, incluso de no poder saber qué órdenes se le daban porque no conocía el idioma. Pero el prisionero no dejaba de comprender que él era un ser humano al que se le estaba aniquilando como tal. Y esto es justamente lo que el verdugo nunca entendía ni podía entender, porque para él no había ante sí un hombre, sino un vulgar bicho, algo sin ningún tipo de identidad. El mismo Levi (2000) contaba una escena del momento de la deportación en tren, de Italia hacia Auschwitz, que es muy ilustrativa. Transportando lo que para los nazis eran ya seres sin identidad, el tren carecía de todo tipo de retretes para evacuar. Al tenerlo que hacer a la intemperie, de cualquier manera, a la vista de todos, Levi

comenta cómo los alemanes que los contemplaban reafirmaban su falta de entendimiento censurando lo que veían, al rechazar un comportamiento tan «animal».

* * *

Este último punto, aunque parezca anecdótico, nos lleva a considerar una cuestión de gran importancia. Las escenas del tren, de todo el proceso de deportación, no están físicamente inscritas en el interior del campo, pero es obvio que pertenecen al mismo espacio estratégico. Digo esto porque, aunque el campo sea único en cuanto a ser el lugar de aparición del bicho, es decir, del producto del despojamiento de la identidad, su realidad estaba conectada con todo un universo que claramente trascendía sus estrictas fronteras. En otras palabras, el paroxismo al que llega la destrucción de la identidad en el *Lager* forma parte de un fenómeno de mayor alcance donde la destrucción de la identidad tiene también su presencia, aunque en grados posiblemente inferiores, y que afecta a todos los ámbitos de la vida del nazi. En suma, pertenece al mundo nazi o, si se prefiere, al estado del mundo propio de los nazis. Por ello la comprensión unidireccional o, lo que es lo mismo, la falta de comprensión que los nazis tienen de aquellos en quienes no reconocen la identidad, que es lo que propiamente acontece en el *Lager*, es ya la pauta de todas las relaciones de los nazis con sus víctimas, por muy banales que sean. Hay que decir también que el nazi o los nazis no son aquí los miembros de un conjunto definido a partir de rasgos electivos, como si fuera un club de entrada voluntaria. El asunto es delicado, porque, de alguna manera, con respecto a quien se encuentra en una relación de comprensión unidireccional y se encuentra del lado de los que no comprenden, difícilmente podremos pensar que su incompreensión sea el resultado de haber decidido no comprender. Como ya dije a propósito del ejemplo del cuento de Kafka, la identidad que se pierde pertenece al rango de lo dicho, esto es, de aquello de que se habla. La operación de la pérdida de la identidad tiene que suceder en el ámbito de las palabras de significado, porque es en este mismo ámbito que la identidad se constituye. Según afirmé, en cierto modo, las identidades son aquello de que se habla. Con todo esto lo que quiero sostener es que el campo de exterminio, como el lugar en que aparece el resultado de la destrucción de la identidad, pertenece, está albergado, tiene su sentido, en el seno de una comunidad lingüística.

Pero, ¿qué quiere decir aquí la expresión «comunidad lingüística»? Debo reconocer que el significado no es el habitual y que, más bien, hago un uso bastante restringido de dicha expresión. Pero el efecto, estimo, se lo merece. En última instancia, lo que comparten los que no comprenden a las víctimas porque efectúan en ellas una destrucción de la identidad, no son unos valores o unos principios cuya asunción pueda entenderse que es producto de una mera decisión. Comparten más bien un universo de significados, de palabras que se refieren a algo, de vocabulario semántico: un mundo de que hablar. De ahí que la comunidad lingüística a la que pertenecen no esté basada en lo que

es estrictamente común, en la lengua que habla diciendo tú y yo, usando los signos que los lingüistas, a partir de Jakobson, denominan *shifters*, es decir, indicativos de la enunciación misma y no de lo que se enuncia. Al contrario, la comunidad lingüística a la que pertenecen está basada en el compartimiento de lo que de hecho es privado, de aquello de que se habla, de lo que es tal o cual, de lo que es idéntico consigo mismo. Agustín García Calvo (1999), que antes he citado a propósito de la «persona gramatical», sugiere asociar el léxico semántico más a la cultura que a la competencia lingüística, pues depende más de la tribu idiomática que de la gramática de la lengua. De ahí que los individuos que forman parte de esa comunidad se encuentren en ella, no por un acto expreso de adscripción a la misma, sino por compartir un léxico, es decir, de acuerdo con la sugerencia de García Calvo, por ser de la misma cultura. Por consiguiente, el campo de exterminio, ese espacio de la excepción donde el bicho (*Ungeziefer*) hace acto de presencia, es propio de una cultura. El nazismo (¡y entiéndaseme bien!) es una cultura. Y la característica que causa su peculiaridad, esto es, el hecho de albergar en su seno el *Lager*, es que en ella carecen de significado los seres humanos que se pueden llegar a identificar como judíos, gitanos, homosexuales, etc.

* * *

En la tarea de descubrir en qué consiste la identidad consigo mismo que depende de la necesidad de su posible pérdida, he utilizado el ejemplo literario de *La metamorfosis* de Kafka y el caso histórico de los campos de exterminio de la Alemania nazi. Pero antes de extraer de ello alguna conclusión, debemos aún reflexionar acerca de lo observado. A tenor de lo visto, hay ciertos puntos que cabe considerar para no dejar demasiadas imprecisiones y, sobre todo, para no dar pie a falsas interpretaciones. Una buena parte son cuestiones relacionadas con la comparación entre el cuento de Kafka y el *Lager*. La idea es haber contribuido a iluminar algunos aspectos que, de otra manera, habrían quedado sin observar. En modo alguno lo comparado ha de servir para forzar los términos de la comparación, distorsionándolos hasta extremos difícilmente admisibles. De ahí que sea conveniente precisar de nuevo el alcance de la comparación misma. He querido, como he ido diciendo a lo largo del presente artículo, ensayar sobre el concepto de identidad el efecto de la tesis de que la pérdida de la identidad, aun siendo una excepción, no puede ser vista como algo fortuito, sino que es imposible negar su posibilidad. La hipótesis que he utilizado ha consistido en afirmar que, tanto en el relato kafkiano como en el campo de exterminio, asistimos a una pérdida de la identidad consigo mismo de individuos que nuestra perspectiva ha de considerar como plenamente humanos. Lo que sucede es que, como también he venido sosteniendo, mientras que el cuento de Kafka nos muestra una pérdida de la identidad sobrevenida, dada de manera absurda, que nos encontramos ya al inicio del relato, el caso del *Lager* es el de todo un proceso, largo y meditado proceso, no simplemente de pérdida de la identidad, sino de destrucción de la misma,

de una destrucción planificada, mantenida, concienzudamente ejecutada hasta el límite del exterminio. No hay ahí comparación posible. Pero quizá no habría que desdeñar el provecho que extraemos de ver en paralelo ambos casos, porque así podemos puntualizar además aquellas cuestiones que, sin la perspectiva comparativa, sería muy fácil malinterpretar.

Consideremos el siguiente problema. ¿Cómo hemos de entender que el *Lager* albergue una absoluta destrucción de la identidad y que, a la vez, parezca que el *Lager* contribuya a identificar de manera incontrovertible a los individuos que se propone destruir? Dicho de otra manera, ¿qué es el *Lager*, el espacio que ejecuta la destrucción de la identidad judía, gitana, homosexual, o el espacio que marca como judíos, gitanos, homosexuales, a los individuos que confina? Para contestar a esto, *La metamorfosis* no nos ofrece muchas pistas. Sin embargo, en la medida en que nos permite pensar la desaparición de la identidad como coincidente con una comprensión unidireccional, también es útil en dicho tema. Por ejemplo, es obvio que los nazis cuentan entre su léxico semántico con el concepto de judío. Ahora bien, también es obvio que lo que significa para un nazi el hecho de ser judío no es lo mismo que el significado que tiene para un judío. De lo que se trata es de ver que esa diferencia no es meramente una discordancia. Es decir, no estamos ante una divergencia de opiniones o de creencias sobre la identidad de algo o de alguien, sino que es la misma identidad la que en un caso es negada y en otro, admitida. Y hay que verlo así porque el nazi no toma al judío como siendo otra cosa que lo que es, sino como no siendo lo que es. De ahí que entre el judío y el nazi no haya simplemente una comprensión distinta, sino una auténtica comprensión asimétrica, como la que había entre Gregor y las personas de su entorno.

En esta línea podremos desmontar un prejuicio que nos asalta al considerar de manera abstracta una pérdida de la identidad. En efecto, tenemos tendencia a pensar que, sin la identidad humana, el individuo es tratado como una mera cosa. Al dejar de ser lo que es, un hombre dejaría de ser hombre y pasaría a ser una cosa como un mueble o una piedra. Pero ni Gregor ni el producto del *Lager*, si nos fijamos bien, pasan a ser una simple cosa cuando pierden la identidad. Si cosa es un objeto como un electrón, o un útil como un martillo, o un acontecimiento como el día, o un hecho histórico como la batalla de Lepanto, o una idea como la justicia, o una planta o incluso un animal, entonces la identidad de la cosa y la identidad humana no son distintas en tanto que identidad, en tanto que identidad consigo mismo. Son siempre algo lingüísticamente constituido como aquello de que se habla, como palabras de significado, que tienen su expresión en el léxico semántico. Es fácil ver, pues, que si pierden la identidad lo que hacen es dejar de tener palabras que los signifiquen como lo que son. Con lo cual, ni el hombre ni las cosas pasan a ser cosas ni otras cosas, sino que pasan a no ser cosa alguna. Sin identidad, no son, no pueden ser propiamente cosas. Por lo tanto, como que ninguna pérdida de la identidad conduce a ello, tampoco la pérdida de la identidad humana lleva a una cosificación del hombre. Preguntemos, si no estamos aún convencidos, qué cosa podría ser el prisionero del campo. ¿A qué cosa se le tributa ese trato?

Desde luego, ningún objeto natural ni artefacto podría encajar en las acciones que el *Lager* ejecuta sobre los sujetos que en él tiene confinados. Y hablar aquí de una *nueva* cosa, carece de sentido.

* * *

Ahora bien, dejando de lado la cosificación, cabe una alternativa que muchos han considerado y otros muchos han tomado como rigurosamente cierta. Me refiero a lo que podríamos denominar «animalización» de los encerrados. ¿Es correcto pensar que en el *Lager* los hombres, los prisioneros, son tomados como animales? Por de pronto, conviene recordar que estaba presente ya en el cuento de Kafka el supuesto de la animalización al explicar la transformación con que se muestra la pérdida de la identidad. Al respecto, he afirmado más arriba que el bicho en que se transforma Gregor no es una nueva especie de animal ni define aquello en que consiste la animalidad desde la perspectiva biológica. Lo mismo podemos decir del prisionero del campo. La transformación que se ejerce sobre él no lo convierte en un animal. Sin embargo, aunque no pertenezca a la lógica del asunto, parece que se desliza una creencia, a la manera de los usos y costumbres, que relaciona lo inhumano con lo animal. Tendríamos entonces un enlace entre la imagen de la deshumanización, que encontramos tanto en *La metamorfosis* como en el *Lager*, y la animalización.

Dicha creencia viene a consistir en, por un lado, tomar como una identidad particular el resto inhumano que se supone que queda tras el proceso de deshumanización sufrido por quienes pierden la identidad. Y por otro lado, se presume que se puede argumentar que, si hay algo inhumano, esto es precisamente lo animal. Para lo cual se entiende que Gregor Samsa no era solamente humano antes de la transformación, sino que también era animal. El animal humano es una idea antropológica de vieja raigambre, pero que, en el caso que nos ocupa, viene caracterizada por la creencia en la precariedad del lazo que uniría la animalidad y la humanidad. Lo que aparece en primer plano, con el rango de lo evidente, es la sintonía entre lo inhumano y lo animal. La creencia en una identidad inhumana hace, pues, que se conciba al hombre como el resultado de un gran esfuerzo, siempre presto a sucumbir ante la falta de energía para mantener unidos lo que en el fondo son dos polos opuestos: el ser animal y el ser humano. Hay, por lo tanto, un tránsito, que además es fácil, entre la humanidad y la animalidad. Precisamente, según los usos y las costumbres que estamos suponiendo, el bicho de Kafka lo habría completado. ¿Podemos decir lo mismo del prisionero del campo?

No falta quien lo sostenga, al menos como máximo exponente de la degradación a la que se somete a los confinados. Es el grito de Primo Levi «no se puede llegar más bajo». Sin embargo, ya hemos visto cómo Altelme prefiere observar que tras la vejación se mantiene la especie, la especie humana. Quizá el problema radique en el peso que se le quiera dar a la identificación de lo que en principio es meramente negativo, producto de una pérdida o desaparición. Lo inhumano, ¿es una identidad? Según el planteamiento que yo hago

del asunto, está claro que no lo es. Pero parece que los usos y las costumbres predominantes lo sostienen. En cualquier caso, y atendiendo a la lógica de la identidad que se puede perder, la inhumanidad concebida como identidad animal no puede ser la base sobre la que se asienta la identidad humana. Dicho de otra manera, tan contingente es la identidad animal como la identidad humana. La necesidad sólo es propia de la posibilidad de su pérdida, de la pérdida de cada una de ellas o de ambas. Por lo que ni Gregor ni el encerrado en el campo han sufrido una transformación que los haya convertido en animales. Al menos no primariamente, si es que admitimos que lo que propiamente han sufrido es una pérdida de la identidad. Sin embargo, tal como vimos en el cuento de Kafka, y precisamente por el hecho de no contar con la identidad indispensable para poder mantener las relaciones habituales, el bicho era sometido a repetidos intentos de identificación, de muchos modos, algunos frustrados y otros con éxito. La criada de «fuerte estructura ósea», por ejemplo, lo identificó como un escarabajo pelotero. Un animal, pues. Un insecto, para ser más concretos. Su identificación era errónea, basada en la falsedad de atribuirle una falta de raciocinio por el hecho de que, al no comprenderlo, se infería que él era incapaz de entender nada. Pero, al fin y al cabo, para la criada en cuestión, la falsedad daba igual, ya que no estaba en condiciones de poder descubrirla y darse cuenta de su error. Con ello quiero hacer ver que el *Lager* no está exento de ser interpretado como un lugar de animalización de los internados, debido al proceso de deshumanización que se lleva a cabo con ellos. Es una interpretación que también puede ser apropiada para descargar al verdugo de la tensión anímica que supone vejar a un semejante. Es el caso, por ejemplo, de la teoría de Franz Stangl (Sereny, 2005: 104-148), comandante de Treblinka, quien propuso la imagen de la animalización de los prisioneros para aminorarles el peso de la culpa a los encargados de exterminarlos. Pero como lugar de la excepción, la peculiaridad del *Lager* no consiste en albergar nuevas identidades experimentales, sino en ser el ámbito de los seres que han sido despojados de la identidad. En consecuencia, la tesis de que el campo es el centro de una empresa de reducción del hombre al estado de animalidad es conceptualmente falsa.

Cabe, no obstante, una matización. Probablemente, buena parte de los que sostienen la tesis de la animalización quieren aludir con ello al embrutecimiento al que se lleva a los prisioneros. En el trato físico que se les dispensa, en el léxico que se utiliza para darles órdenes, en las rutinas que se les imponen, en las tareas que se les confieren, en todo ello observamos una técnica que es fiel reflejo de la pérdida del significado de los prisioneros en la mente, en el pensamiento de los verdugos. Si de lo que se trata es de afirmar que los prisioneros del *Lager* estaban sometidos a múltiples procedimientos para hacerles perder las fuerzas con que defendían su dignidad, la intención es correcta. Parece incontrovertible que los encerrados en el campo eran objeto de la más extrema vejación. Ahora bien, de ahí no se sigue su animalización en el sentido de convertirse en una identidad animal. Lo que sí es cierto es que la pérdida de identidad que sufren los hace aptos para ser tentativamente identificados como

animales, pero también como otras cosas. Quiero decir que, a la manera de lo visto en *La metamorfosis*, donde con Gregor se ensaya un buen número de tentativas de identificación, sobre los prisioneros del campo se ejerce todo tipo de tratos conforme se los va ubicando en ésta o en aquella relación. Como trabajadores de las más diversas tareas, como objetos de experimentación, como esclavos, como fuentes de materias para su explotación (cabellos, piel, etc.), los confinados en el *Lager* servían casi para cualquier cosa precisamente porque antes se les había despojado de lo que eran. Sin ser lo que son, pueden ser reubicados bajo cualquier identidad, al menos en calidad de tentativa. También, claro está, como animales. Pero todo ello no obsta para que el campo de exterminio deba ser concebido como el lugar de la excepción, de la destrucción de la identidad, y no como un mero campo de trabajos forzados o de cualquier otro propósito.

* * *

No podemos soslayar un punto donde el *Lager* se muestra como productor de lo que, sin ser estrictamente un cadáver, es decir, siendo algo que aún está vivo, parece que no se le encuentra identidad alguna como plenamente humano. Me refiero al ser conocido en la jerga del campo como «musulmán» (*der Muselmann*), auténtico producto del campo de exterminio. Giorgio Agamben lo analiza en un estudio basado en buena parte en la interpretación de la obra testimonial de Primo Levi. De alguna manera, el musulmán es aquel cuyo testimonio lo narra un superviviente como Primo Levi, porque él directamente no puede testimoniar. En el *Lager*, el nombre «musulmán» se usaba para designar a los prisioneros definitivamente hundidos, abandonados por todos y dejados de toda esperanza. «Cadáver ambulante», lo llama Améry (2001); «hombres momia», «muertos vivos», Carpi (1993). Son, según esta perspectiva, los desposeídos de la identidad humana. Lo que acontece en el campo, Agamben (1998) lo explica así:

Imaginemos ahora al habitante del campo de concentración en su figura más extrema. Primo Levi ha descrito la figura del *musulmán*, según se le llamaba en las jergas del campo nazi, un ser al que la humillación, el horror y el miedo habían privado de toda conciencia y toda personalidad, hasta llevarle a la más absoluta apatía (por eso, su irónica denominación). No sólo quedaba excluido, como sus compañeros, del contexto económico y social al que en un tiempo había pertenecido, no sólo, como vida judía que no merece vivir, era destinado en un futuro más o menos próximo a la muerte; sino que, además, no formaba parte en manera alguna del mundo de los hombres, ni siquiera de aquél, amenazado y precario, de los habitantes del campo, que le habían olvidado desde el principio. Mudo y absolutamente solo, ha pasado a otro mundo, sin memoria y sin lamento. Se le puede aplicar literalmente la afirmación de Hölderlin de que «en el límite extremo del dolor no subsiste nada que no sean las condiciones del tiempo y del espacio». (P. 234-5)

Tomando como válida esta descripción de Agamben, el campo de exterminio adquiere su peculiaridad del hecho de ser el lugar del *musulmán*, del hombre que vive careciendo de la identidad consigo mismo propia de lo que era antes de entrar allí. Es como si el campo hubiera conseguido dejar hueco el receptáculo de la contingencia, como si hubiera conseguido aislar el territorio de la posibilidad y dejarlo vacío de cualquier cosa posible. El *musulmán*, siendo sólo lo que puede ser, ya no puede ser nada. Y, sin embargo, ¿quién en su sano juicio, sabiendo lo que nosotros sabemos, puede negarle la condición humana?

3. Reflexiones a modo de conclusión

Hemos visto cómo la identidad, al observarla desde la perspectiva de la posibilidad de su pérdida, queda inscrita en el ámbito de la contingencia. Lo idéntico consigo mismo no está fundamentando lo que es, aquello en qué consiste, sobre la base de una verdad necesaria, sino que simplemente denota las posibilidades que lo constituyen. Dicho de otra manera, la identidad expresa lo posible, no lo necesario. Pero el análisis llevado a cabo ha puesto de manifiesto que la comprensión mutua, básica para las relaciones interpersonales en el seno de una comunidad, se construye sobre la identidad consigo mismo, es decir, sobre las posibilidades constitutivas del sujeto contingente. Gregor Samsa, un judío perseguido por los nazis, cualquier individuo, es lo que es, y con esa identidad se establecen las relaciones que les permiten ser parte de una comunidad humana. Cuando Gregor coincide con un monstruoso bicho o el judío del *Lager* viene a ser un *musulmán*, es decir, cuando esos individuos pierden la identidad, desaparece con ella el mundo compartido, la comprensión recíproca, la vida en común con otros seres humanos.

Es cierto que los casos que he utilizado para el análisis (el ejemplo literario del cuento de Kafka *La metamorfosis* y el ejemplo histórico del campo de exterminio nazi), nos muestran una pérdida de la identidad operada físicamente sobre los cuerpos de los individuos que se despersonalizan. Sin embargo, nada nos impide pensar el mismo fenómeno motivado esta vez por una decisión. Imaginemos que Gregor Samsa no se encuentra una mañana transformado en un monstruoso bicho, sino que prefiere no levantarse de la cama aquel día para tomar el tren e ir a trabajar. Imaginemos que cuando su madre le pide que le deje entrar en su habitación, se lo niega, y que no quiere comer lo que le dan ni quiere responder a lo que le dicen. Y todo, no porque Gregor Samsa se encuentre imposibilitado de hacer lo que de hecho deja de hacer, sino porque resulta que no quiere hacer lo que puede, como si fuera un nuevo Bartleby el escribiente, el personaje de Melville. Imaginemos asimismo un judío libre de las coerciones nazis, pero que decide vivir desnudo a la intemperie. Imaginemos que defeca a la vista de todos, que se masturba en público, que come raíces, que bebe agua de los charcos con el cuenco de su mano, que se comporta, en fin, como decían que se comportaban los cínicos en la antigüedad. ¿Nos estamos imaginando unos fenómenos que consisten también en una pérdida de la identidad? ¿O acaso estamos ante otra cuestión?

En primer lugar, vaya por delante que, el caso de Gregor Samsa prefiriendo el no al sí, no se corresponde exactamente con el de un judío convertido en cínico. Sobre todo porque, en éste último, la desaparición de la identidad no se consuma hasta su absoluta ausencia, sino que se reubica, descubriéndose una identidad de un carácter pretendidamente más auténtico, coincidente con lo que los propios cínicos llamaban «vida según la naturaleza». Mientras que el Gregor que prefiere no hacerlo no parece dejar nada tras su gesto. Sin embargo, en segundo lugar, también es verdad que los ejemplos de *La metamorfosis* y del *Lager* guardan cierta relación con los que acabo de plantear como hipótesis: un Gregor Samsa a la manera de Bartleby y un judío a la manera de un cínico antiguo. En ambas parejas tenemos algo así como un extrañamiento, una descodificación, una desaparición o vaciamiento del lugar que cada uno de esos individuos ocupaba en el entramado de la vida en común antes de que sufrieran o causaran en sí mismos una transformación. Nos encontramos, pues, ante una pérdida de la identidad, en el sentido en que aquí la vengo analizando. En los cuatro casos desaparece el significado que los demás tenían de los transformados y no se encuentra (quizá con la excepción del judío vuelto cínico) ninguna otra significación a partir de lo nuevo que se presenta. Sin duda, también, asistimos a la desaparición de la comprensión recíproca, a la pérdida de una buena parte del léxico semántico compartido. La necesaria posibilidad de la pérdida de la identidad irrumpe desarbolando la contingencia, desplazando lo que era posible según la lógica de la vida en sociedad y dejando en su lugar un mero hueco. Y no es que lo posible se convierta en imposible (¡cosa absurda!), sino que lo posible no aparece como era de esperar que apareciera. Por lo tanto, nos hallamos efectivamente ante unos fenómenos de pérdida de la identidad cuando nos imaginamos a un Gregor Samsa haciendo de Bartleby y a un judío comportándose como el cínico de la antigüedad.

Que los casos propuestos de Bartleby y el cínico estén relacionados con Gregor Samsa transformado en enorme bicho y el judío exterminado en el *Lager*, nos obliga a afirmar de modo categórico que la excepción puede ejercerse activamente y no sólo sobrellevarse pasivamente. Es decir, la pérdida de la identidad puede ser sufrida pero también autoprovocada. No se puede ocultar la importancia de este extremo. Entre otras cosas, nos fuerza a reconsiderar el sentido del drama con que se presentan las pérdidas de la identidad en los casos iniciales del análisis que he llevado a cabo: *La metamorfosis* y el *Lager*. Igual que no se pueden ver de la misma forma un asesinato y un suicidio, Gregor sobrevenido un bicho repugnante y Bartleby prefiriendo que no (y lo mismo para el prisionero del campo y el cínico) aparecen en posiciones distintas, aun cuando en ambos se dé la pérdida de la identidad de modo totalmente consecuente. De alguna manera, con Bartleby e incluso con el cínico a la antigua, vemos que el agente de la pérdida de la identidad puede ser amigo y no solamente enemigo del individuo transformado. En otras palabras, cambiamos completamente el sentido del drama cuando, en lugar de alguien forzado externamente, sometido por la implacable violencia o del destino o de algún agente exterior, nos imaginamos un acontecimiento producido por una

acción autónoma, libre, por decisión propia. Donde antes sólo había drama, quizá ahora, representándonos un ejercicio de espontaneidad, somos capaces de descubrir goce.

La comparación de los casos de Gregor Samsa y de Bartleby nos permite analizar la relación entre el «no poder ser» y el «poder ser que no». Nos confirma que la contingencia se llena con la identidad y que, cuando la identidad se pierde, se queda vacía, sin que ello signifique que deje de ser. Dicho de otra manera, no se deja de ser lo que se es porque se deje de ser, sino porque se es sin ser lo que se es. Y si se me permite seguir hablando de esta forma, vale también como consecuencia lo siguiente: que la identidad no es «aquello sin lo cual no», sino «aquello con lo cual sí». Aquello con lo cual es un buen ciudadano, un buen hijo y hermano, un excelente trabajador, abnegado y fiel, eso es lo que pierde Gregor Samsa cuando pierde la identidad. Deberíamos ser capaces de ver que, tras la transformación, le queda aquello sin lo cual no es, lo que estrictamente es necesario que pueda; pero su drama nos lo impide. Por ello, Bartleby nos ayuda, porque nos permite mitigar el drama, al ser su caso voluntario, libre, y observar en acción lo que carece de identidad, aquello sin lo cual no hay nada y que es la base sobre la que se asienta todo lo que puede ser que sí, es decir, toda identidad.

Finalmente, y por lo que respecta al judío del *Lager* y al hipotético judío convertido en cínico a la antigua, nos ha de llamar la atención el aspecto más comunitario, social, político del caso. Si el judío confinado en el campo es apartado del mundo compartido a la fuerza, parece que el cínico se aparte por propia iniciativa. Pero al menos hay dos elementos del problema que hacen que se deba matizar un planteamiento así. Por un lado, en ese supuesto apartamiento del mundo, el *Lager* opera con un componente que no se puede obviar: su acción es estrictamente genocida, es decir, hay implicado un universal, en este caso étnico. Por otro lado, es discutible que el cínico antiguo se aparte del mundo con su opción de modo de vida, puesto que, lejos de retirarse, se inmiscuye constantemente en los lugares públicos de convivencia. Ya hemos visto que la concernencia del universal es un signo distintivo de la pérdida de la identidad, pues es un signo distintivo de la identidad misma. Lo que ocurre es que en muchos casos, como en los mencionados cuentos de Kafka y de Melville, el universal está en función del particular que desaparece. Mientras que el proyecto nazi de exterminio de la identidad destruye directamente los particulares para hacer desaparecer el universal. Hay genocidio por eso. Asunto ya suficientemente conocido. Pero quizá lo que resulta más interesante, por poco pensado, es el efecto publicitario de la pérdida de la identidad que ejecuta sobre sí el cínico antiguo. En este caso, la descodificación de lo político rompe con las posibilidades que habitualmente configuran a una persona, como alguien que es lo que es. El cínico antiguo opera sobre los universales que lo identifican como ciudadano, destruyéndolos y, consiguientemente, vaciando el lugar de la contingencia. Ahora bien, como ya he apuntado, el cínico antiguo no se queda totalmente vacío de identidad. Su pérdida, provocada por él mismo, de la identidad como ciudadano deja libre (o así lo pre-

tende) una manera de ser que no requiere la identificación a través de la tenencia entre varios de palabras semánticas, es decir, no precisa significados convencionales. Para el cínico de la antigüedad hay una manera de ser que está del lado de lo necesario y no de las meras posibilidades contingentes. Se trata de la vida según la naturaleza, en la que se daría una comprensión recíproca no basada en la pertenencia contingente a una comunidad lingüística, sino que vendría dada por necesidad, debido a la naturaleza del ser humano.

La cuestión está en si hay algo así como la naturaleza humana. Seguramente caeríamos en excesos al querer responder en términos grandilocuentes al tema. Pero cabe un tratamiento delimitado. Pensemos en el grado de alejamiento (o de acercamiento) de un modo de vida con respecto al uso de las identidades propias de un vocabulario semántico. La mencionada cuestión podría traducirse así: ¿hay un modo de vida lingüístico en común que no se base en el uso de unos significados convencionales compartidos, es decir, que no constituya su efectiva comunidad a partir de la pertenencia a un conjunto privado de léxico semántico? Los cínicos antiguos apostaron a favor del sí y con ello se enfrentaron a la identidad política griega. Su actuación puede ser considerada una destrucción de esa identidad. Lograron al menos iniciar el camino para una comunidad donde griegos y bárbaros no vivieran mutuamente incomprendidos, ni fueran distintos varones y mujeres, ni estuvieran separados los libres y los esclavos. Dejando fuera de nuestra consideración el éxito o el fracaso de esa empresa, pues no hay lugar para tratarlo aquí, parece obvio que el proyecto cínico está en relación inversamente proporcional al del dominio político, entendido éste como la creación de una comunidad basada en valores e incluso en normas convencionales, es decir, en significados compartidos. Luego, de alguna manera, el cinismo a la antigua se extiende allá donde lo político se retira. Quiero decir con ello que la actitud del cínico apela, no tanto a una supuesta esencia de lo humano, como si la naturaleza consistiera en eso, cuanto a aquello de la vida que lo político aún no ha colonizado. La naturaleza humana que el cínico solicita no es, por consiguiente, una identidad libre de la contingencia donde radica lo posible, sino la ausencia de la identidad, de lo convencionalmente establecido, de los significados privados de una comunidad lingüística.

De lo dicho se sigue que el proyecto cínico, tal como la antigüedad lo alumbraba, depende del grado de desarrollo de la constitución política del hombre. Y esa dependencia es, como he apuntado, la de una relación de proporcionalidad inversa. Es decir, cuanto más terreno ocupe lo político, menos le quedará al cínico una vez se haya desprendido de la identidad. En el límite, al cínico no le queda nada, y a esta situación le corresponde, pues, un estado de desarrollo político superior. Suponiendo que la modernidad es, entre otras muchas cosas, la época de máximo progreso social, al cínico auténtico, es decir, al que se quiere desprender de la ordenación política a la manera en que se concibió en la antigüedad: guardando una estricta correspondencia entre lo dicho y lo hecho, haciendo, pues, coincidir el cinismo con lo contrario de la hipocresía, le resultará imposible quedarse con algún tipo de potencia una vez

haya prescindido de toda posibilidad. Su proyecto, en el fondo, quedará excluido de la faz de la Tierra.

En Hernández Reynés (2004) he mostrado la divergencia que se da en el seno del cinismo entre la época antigua y la moderna. En particular, he tratado el caso del cosmopolitismo, que, siendo en la antigüedad lo que le queda al individuo una vez renuncia a ser de una ciudad concreta, en la modernidad pasa a ser el privilegio que le corresponde al que es miembro de cierta nación. Generalizando, cuanta más identidad, menos posibilidad autónoma, ya que el hueco de la contingencia estará ocupado, completamente ocupado, por los significados privados compartidos. Ahora bien, al acercarnos más a la contemporaneidad, el cinismo, además de perder terreno hasta convertirse en algo imposible rigurosamente hablando, sufre una modificación que lo lleva a presentar una nueva forma. En efecto, en nuestro tiempo, el cinismo es ya un firme aliado de la hipocresía. Y esto es así porque la convicción de que lo construido convencionalmente alcanza incluso el terreno de lo biológico conduce a pensar que la apelación a la naturaleza no es nada distinto de la creencia en unos valores y normas. Por ello, el *Lager* es también una muestra, quizá la más descarada, de cinismo contemporáneo. Lo que ocurre, en términos generales, es que el resto de la transformación, lo que queda del proceso de negación de la identidad, de lo convencionalmente establecido, en lugar de soportar una vida libre de las ataduras sociales, se convierte en la condición de posibilidad de la construcción política. Lo que antes era la vida según la naturaleza, ahora es la vida a partir de la excepción. Donde antes había libertad, autarquía, ahora hay sometimiento, dependencia. Sólo el cinismo moderno, resultado de haber hecho imposible el cinismo de verdad, puede aparentar dar la vuelta a la situación. Siendo el campo de exterminio el lugar de la excepción, se presenta impudicamente como elemento de normalización. He aquí el significado de la conocida frase con que se abre el campo I de Auschwitz: «El trabajo hace libre».

* * *

La identidad que se puede perder ocupa el lugar de la contingencia. La posibilidad de su pérdida es, en cambio, absolutamente necesaria. Como hemos visto, la actuación política se desenvuelve fabricando y manteniendo identidades. Cuando sólo la identidad consigo mismo de las cosas y de las personas sostiene las relaciones de comprensión mutua que tejen una vida en común, no hay opciones para significados libres de la producción política. Todo lo que se puede ser y hacer queda circunscrito a las posibilidades que establecen las identidades a las que se pertenece. Fuera de ahí, uno no es nada. Gregor Samsa transformado en un enorme bicho, Bartleby prefiriendo que no, el prisionero del *Lager* al que se le anula la identidad son ciertamente excepciones; pero no muestran algo fortuito, sino la necesidad de aquello sin lo cual nada sería lo que es. La posibilidad de la pérdida de la identidad aparece como un drama, porque pone de manifiesto que es la otra cara, imposible de suprimir, del poder productor de nuestra realidad, de lo que somos nosotros mismos y las cosas de nuestro entorno.

4. Bibliografía

Recojo aquí sólo las referencias de las obras usadas y mencionadas en el texto del artículo.

- AGAMBEN, Giorgio (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- (2000). *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-textos.
- AMÉRY, Jean (2001). *Más allá de la culpa y la expiación: Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-textos.
- ANTELME, Robert (2001). *La especie humana*. Madrid: Arena libros.
- CARPI, Aldo (1993). *Diario di Gusen*. Turín: Einaudi.
- GARCÍA CALVO, Agustín (1999). *Del aparato (Del lenguaje III)*. Zamora: Lucina.
- (2002). *Contra la realidad: Estudios de lenguas y de cosas*. Zamora: Lucina.
- HERNÁNDEZ REYNÉS, Jesús (2004). «El cosmopolitisme cínic, un precedent del kantà?». *Enrahonar*, 36, p. 101-125.
- KAFKA, Franz (2000). *Cuentos completos (Textos originales)*. Madrid: Valdemar.
- LEVI, Primo (2003). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Aleph.
- (2000). *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Aleph.
- MATE, Reyes; MAYORGA, Juan (2000). «“Los avisadores del fuego”: Franz Rosenzweig, Walter Benjamin y Franz Kafka». *Isegoría*, 23, p. 45-68.
- MELVILLE, Herman; DELEUZE, Gilles; AGAMBEN, Giorgio; PARDO, José Luis (2000). *Preferiría no hacerlo: Bartleby el escribiente de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*. Valencia: Pre-textos.
- REES, Laurence (2005). *Auschwitz. Los nazis y la «solución final»*. Barcelona: Crítica.
- SERENY, Gitta (2005). *El trauma alemán: Testimonios cruciales de la ascendencia y caída del nazismo*. Barcelona: Península.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1973). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza editorial.
- (1983). *Investigacions filosòfiques*. Barcelona: Laia.