

Teresa Rosell Nicolás\*

## Jorge Semprún: un intelectual europeo

<https://doi.org/10.1515/iber-2022-0013>

**Resumen:** En el presente trabajo se articulará la idea de Europa que Semprún propone en “Qué significa para mí ser «europeo»” (Semprún 2006: 277–285) a partir de dos escenarios, Viena y Weimar, que constituyen un espacio cultural determinante: el de la *Mitteleuropa*. No hay que olvidar que el concepto cultural de *Mitteleuropa* resultó contradictorio desde la Segunda Guerra Mundial. Por un lado, participa de la noción de un espacio cultural cosmopolita, plurinacional e intelectual; por otro, no puede olvidarse que este *espíritu* (*Geist*) acabó transformado en doctrina nacionalsocialista. En este sentido, Semprún parte de una idea de Europa sustentada en la cultura judeo-alemana, fiel a una tradición arraigada a la Viena finisecular y que encontró su consolidación en la República de Weimar. Así, a la filosofía de la Viena de fin de siglo habría que añadir el elemento marxista, vital para comprender la doble vertiente sempruniana. Weimar, además, aportará un hecho determinante y radical: Buchenwald.

**Palabras Clave:** Semprún, Europa, intelectual, identidad cultural, totalitarismo

Soy un intelectual español comprometido con los combates políticos y culturales de su época. Ello me ayuda no solo a interesarme, sino también a comprender (Semprún 2006: 30).

Soy en primer lugar y ante todo un ex deportado de Buchenwald. [Ahí] pasé los años más decisivos de la novela de formación de mi vida y ahí echó raíces mi identidad desarraigada (Semprún 2006: 7).

Pensar la figura de Jorge Semprún como intelectual obliga a desplegar un doble espacio de intervención: el espacio intelectual nacional español de Federico Sánchez debe quedar necesariamente desplazado hacia la pregunta por el intelectual europeo Jorge Semprún. Si por *intelectual* se entiende aquel que hace circular ideas en un espacio público, se puede afirmar que Semprún lo era en un sentido completo, puesto que su trayectoria se puede trazar no solo a partir del *pensamiento* implícito en sus novelas y ensayos, sino también por la *acción*. En este

---

\*Corresponding author: Dr. Teresa Rosell Nicolás, Grup de recerca, Universitat de Barcelona, Gran Via de les Corts Catalanes 585, 08007 Barcelona, E-Mail: [teresarosell@ub.edu](mailto:teresarosell@ub.edu)

sentido, Semprún mantuvo el tipo de compromiso que Joan Manuel del Pozo (2015: 63–78) reclama para todo aquel a quien se defina como *intelectual*: un compromiso político, ético-filosófico y hacia la ciudadanía. En el caso de Semprún, vida y obra, teoría y praxis se unen inextricablemente. Para Semprún, la tarea como intelectual implica la lucha contra los totalitarismos y en su pensamiento siempre está presente la gran brecha histórica de imposible reconstrucción que significó la Shoah.

Desde esta perspectiva, la escritura de Semprún se trama desde esta posición de pérdida: la cuestión del Mal opuesta a la Fraternidad, la necesidad de la memoria y el testimonio, la cuestión de la identidad –eliminada en los campos o desarraigada por cuestiones políticas– y la actualización de la idea de Europa en el siglo XXI.

## Viena

En el homenaje a la figura de Semprún, “Jorge Semprún o las espirales de la memoria”, “el primer coloquio internacional en la España democrática” (Semprún, 2010b: 7) que tuvo lugar en la Universitat de Girona en 2003 y al que asistió el mismo Semprún, Javier Pradera –colega y amigo de Semprún en el período de clandestinidad– enumeró una serie de modelos de intelectual en los que se podría inscribir a Semprún. Teniendo en cuenta el “sentido equívoco, enormemente complejo del término, y cargado de significación histórica” (Pradera 2010: 13), Pradera no habla del intelectual en el sentido en que Ortega y Gasset denominaba “la barbarie del especialista”, de aquel que se dedica a cultivar únicamente su campo (Pradera 2010: 13), sino que asocia necesariamente la noción de *intelectual* con vida pública. Así, hablaríamos de *intelectual* como aquel cuyo punto de vista se aproxima a lo que puede considerarse el interés general, el bien común.

En este sentido, Pradera justifica cuatro tipos de intelectual que serían desarrollados por Semprún de forma sucesiva y cronológica. En primer lugar, el intelectual en el sentido tradicional ruso del XIX correspondiente a la *intelligentsia*, como es el caso de profesores y/o universitarios que tenían focalizada su vida en la lucha contra la autocracia y por la libertad. A esta *intelligentsia* pertenecía un joven exiliado español, hijo de un diplomático republicano, que se incorporó a la resistencia francesa y que fue detenido por los nazis e internado en Buchenwald. En segundo lugar, el intelectual en el sentido leninista del término. Semprún tuvo un homónimo bien conocido, Federico Sánchez, el intelectual revolucionario dirigente del partido comunista en la clandestinidad, partido del que fue expulsado en 1964 por rechazar las directrices estalinistas. Su obra *Autobiografía de Federico Sánchez* muestra con gran agudeza la situación política que combatía el franquis-

mo. El tercer tipo de intelectual correspondería al Semprún que sigue la tradición de Zola en el sentido de acusar el socialismo real en la Unión Soviética y los Países del Este, denuncia que se puede reseguir en toda su obra. Finalmente, el intelectual en el poder cuando fue Ministro de Cultura en el gobierno socialista de Felipe González. Este es un caso realmente raro, aunque podríamos mencionar algunos notables, como André Malraux, ministro de cultura en Francia; Don Manuel Azaña, presidente de la República española; o Vaclav Havel, primer presidente democrático de Checoslovaquia tras la caída del régimen comunista. Esta faceta del intelectual Semprún queda detallada en su obra *Federico Sánchez se despide de ustedes* y que firma con el nombre Jorge Semprún y Maura.

Pradera (2010: 14–18) delimita en Semprún unos modelos de intelectual político, que tienen que ver con el hombre de acción. Sin embargo, no podemos olvidar su escritura repleta de un humanismo ético. El escritor Jorge Semprún es uno de esos casos excepcionales en los que su experiencia vital, su biografía –tan novelesca como trágica–, queda necesaria e inextricablemente vinculada al acto de la escritura; una escritura dolorosa que se ofrece como respuesta a los totalitarismos del siglo XX, de los que ha sido capaz de transmitir un imprescindible testimonio. Cuando leemos a Semprún, inmediatamente percibimos la capacidad de hacer dialogar al poeta, al filósofo y al hombre que ha vivido la experiencia traumática de la barbarie. Nos tiene habituados a ello tanto en sus novelas híbridas entre la ficción y la autobiografía, como en sus reflexiones y ensayos, en los que aúna sus vivencias de un siglo trágico con un espíritu ilustrado que reclama un retorno a la razón.

Siguiendo esta forma que caracteriza su escritura ensayística, *Pensar en Europa* (2006),<sup>1</sup> el último volumen que publicó en España, reúne una serie de conferencias realizadas mayoritariamente en Alemania, entre los años 1986 y 2005, en las que plantea la crisis de la idea de Europa, para, a partir de vida, filosofía y poesía, pensar el presente. Así, a lo largo de sus páginas, las reflexiones filosóficas sobre el mal convergen con el pensamiento de Schelling sobre la libertad humana, el poema “Todesfuge” de Paul Celan y su propia experiencia en los campos.

Ante este aparente eclecticismo, en varios ensayos que conforman el volumen aparece un leitmotiv, un texto citado de manera recurrente –también figura en otras obras del autor– que mantiene como relación teórica, biográfica y personal. Se trata de la conferencia que Husserl dio en Viena en el año 1935, “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”, que más tarde conformaría *La crisis de*

---

1 Esta colección de ensayos no se publicó en Francia hasta el año 2010 con el título *Une tombe au creux des nuages. Essais sur L'Europe d'hier et d'aujourd'hui* (Paris, Flammarion), que toma el nombre de uno de los artículos que contiene en referencia al poema de Paul Celan “La fuga de la muerte” (“Todesfuge”).

*las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.<sup>2</sup> Semprún relata cómo un judío vienés, Felix Kreisler, le habló al narrador de esta conferencia de Husserl en Buchenwald. Cuando años más tarde la leyó, ya acabada la Segunda Guerra Mundial, Semprún descubrió una definición de Europa que aún hoy debería resultar válida. En primer lugar, Husserl configura la Europa a venir no como un lugar entre fronteras, sino más bien como una “figura espiritual” de valores comunes en torno a la razón crítica y que tiene sus raíces en nuestra historia cultural (Semprún 2006: 133); una Europa que se cimenta sobre una idéntica diversidad, ya que la identidad cultural europea consiste, precisamente, en esa diversidad que le resulta consustancial. La segunda idea de Europa que Semprún rescata de Husserl es el concepto de “supranacionalidad”. Según Husserl, las naciones se unen gracias al comercio y a los distintos poderes, pero es necesario avanzar más allá. Finalmente, el filósofo moravo ya alertaba del peligro de la caída, es decir, del alejamiento espiritual respecto de lo que Europa significaba. Semprún cita el final de dicha conferencia como ejemplo de una lucidez extrema y de la necesidad, también hoy, de un “heroísmo de la razón”:

La crisis de la existencia europea solo puede tener dos desenlaces: o bien el declive de Europa, convertida en algo ajeno a su propio sentido racional de la vida, la caída en el odio espiritual y la barbarie, o bien el renacer de Europa a partir del espíritu de la filosofía, merced a un heroísmo de la razón que supere definitivamente el naturalismo. El mayor peligro para Europa es el cansancio. (Semprún 2006: 129)

En el ensayo “Cultura judía y cultura europea en los umbrales del siglo XXI”, también incluido en el volumen *Pensar en Europa*, que escribió con motivo de una conferencia en la Fundación del Judaísmo Francés en 1999, Semprún sitúa Viena como el centro de la cultura europea que es, también, una cultura judía:

El periodo contra el cual, contra aquella barbarie naciente, el anciano profesor Husserl intenta interponer la barrera de la razón, la barrera de la razón democrática, la barrera de la supranacionalidad de una Europa que se erija en “figura espiritual” del futuro. Pero lo que está sucediendo en aquel momento en la segunda mitad de los años treinta, poco antes de que se pongan en marcha los mecanismos de exterminio de la Shoah, lo que está sucediendo es la destrucción de la cultura judía en Europa o, más bien, lo esencial de la cultura europea en Europa. Si se define la cultura europea de los años 30, se advierte hasta qué punto es absolutamente inseparable de la cultura judía. (Semprún 2006: 264)

---

<sup>2</sup> Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica* [*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, 1936] (trad. Jacobo Muñoz, Barcelona, Editorial Crítica, 1991).

A continuación, Semprún enumera figuras que compartían esta misma idea de Europa, con nombres como Heine, Canetti, Broch, Husserl, Kafka, Freud. En el ensayo del año 2002, “Qué significa para mí ser «europeo»”, alude a la idea de supranacionalidad europea fundada en la razón y el espíritu crítico, contra el odio y la barbarie (Semprún 2006: 277–285).

En 1935, el año de la conferencia de Husserl en Viena, Hitler estaba en el poder desde hacía dos años, Stalin había eliminado a sus adversarios opositores bajo un poder absoluto y Europa corría a toda velocidad hacia los totalitarismos. Y la voz proscrita de Husserl –había sido excluido de la universidad unos meses antes–, sola, alemana, judía, reclama una supranacionalidad en torno a valores comunes que van más allá del comercio de las armas y la guerra, y del peligro de la gran sombra de la barbarie. Una voz a quien su discípulo, Martin Heidegger, había eliminado la dedicatoria –“a su venerado maestro y amigo Edmund Husserl”– de *Sein und Zeit* en la reedición del 1934. Husserl tuvo que acabar sus días escondido en un convento, huyendo de la persecución, hasta su muerte en 1938. Sus conferencias se salvaron gracias a que los monjes las escondieron.

A la conferencia de Viena asiste un joven filósofo checo, Jan Patočka –víctima de los dos totalitarismos, el nazismo y el comunismo stalinista–, que edita sus textos fenomenológicos en la clandestinidad. Él mismo se encarga de organizar la misma conferencia para Husserl en Praga a finales del 1935. Cuatro décadas más tarde, Patočka, uno de los dirigentes del movimiento opositor Carta 77 –del que también fue fundador Václav Havel–, murió tras diez horas de interrogatorio de la policía. El día de su entierro se cerraron todas las floristerías de Praga para que nadie pudiera llevarle flores. Para Semprún, esta es una bella metáfora, que va de Husserl a Patočka, sobre el *heroísmo de la razón* (Semprún 2006: 130–131, 280).

En el ensayo “De la perplejidad a la lucidez” (Semprún 2006: 39–50) Semprún detalla otra reunión en Viena, en noviembre de 1936, en la cual se festeja el cincuenta aniversario de Hermann Broch. La evolución de los acontecimientos históricos se ven con preocupación e inquietud en los círculos intelectuales. En el ascenso de la barbarie, y en un momento en el cual se acentúa la persecución de los judíos, Elias Canetti toma la palabra y muestra las tareas del poeta, ejemplificadas en la figura de Broch. Para Canetti (1981: 18–22) todo gran poeta lo es de su tiempo; el poeta también, y a la vez, debe tener pasión de universalidad; asimismo, el poeta debe alzarse contra su tiempo y cuestionarlo globalmente. Sin embargo, Canetti avanza –como recoge Semprún en su ensayo– que “el mayor de todos los peligros que haya surgido jamás en la historia de la humanidad ha elegido a nuestra generación como víctima” (Canetti 1981: 32). Y prosigue, según Semprún “con su voz profética” (Semprún 2006: 44):

A nada se halla el hombre tan abierto como al aire. En él sigue moviéndose como Adán en el Paraíso, puro, inocente y sin contar con ningún animal perverso. El aire es la última propiedad comunal. Les corresponde a todos los miembros. [...] Y aunque alguien tuviera que morir de hambre, hasta el final habrá podido respirar, lo que sin duda es poco. Y este bien último que ha sido propiedad de todos, ha de envenenarnos a todos juntos. Lo sabemos, pero aún no lo sentimos, pues nuestro arte no es la respiración. (Canetti 1981: 32)

## Weimar/Buchenwald

El segundo escenario propuesto, Weimar, una de las cunas de la cultura germánica y también europea, se convirtió en núcleo de reflexión a finales del siglo XVIII gracias a sus ciudadanos ilustres como Herder, Schiller o Goethe. Su modelo de centro cultural disputará la capitalidad cultural a París, modelo dominante hasta entonces y se convertirá en una las bases del pensamiento europeo. No obstante, dos siglos más tarde, en la cercana colina del Ettersberg, se construirá uno de los campos de concentración y exterminio del nazismo. ¿Cómo encajar Weimar y Buchenwald?

[...] Weimar, una pequeña ciudad alemana con una larga e importante historia político-cultural, es uno de los lugares más apropiados, tal vez, para inspirar una meditación sobre Europa, o incluso sobre el mundo.

En una isla situada en el río que sale desde el terraplén donde se encuentran las murallas de la vieja ciudad, encontramos la casa de verano de Goethe. Allí, rodeados de recuerdos de aquel hombre que fue un gran europeo, uno de los defensores de su cosmopolitismo en su sentido más profundo, podemos reflexionar sobre lo que ha sido de Europa.

Es un lugar extraordinario, desde luego. Porque Weimar no solo fue la “capital cultural de Europa” en 1999, una ciudad en la que todavía se puede ir desde esta casa de verano a visitar los archivos de Schiller o Nietzsche; además está a pocos kilómetros de lo que fue el campo de concentración nazi de Buchenwald. Una proximidad extraña y, a la vez, muy instructiva. (Semprún 2006: 281)

Cuando a los diecinueve años Semprún entra en la resistencia –se había exiliado de España junto con toda su familia en 1936 y había vivido desde entonces en Suiza, Holanda y Francia–, en el equipaje lleva, entre otros, un texto de Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, y otro de Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, una reflexión sobre los orígenes del mal –siguiendo el estudio de Kant– y sobre la necesaria oscuridad de la libertad, ya que el ser humano no tendría ninguna realidad sin esa ineludible sombra.

A partir de estos textos, el joven Semprún se interroga si con las armas de la filosofía es posible afrontar el mal. Según el concepto desarrollado por Kant y Schelling, el mal se encuentra en el hombre. Semprún se había educado bajo el

legado de Jacques Maritain, que publicaba en la revista *Esprit*<sup>3</sup> en torno a Mounier. De él había aprendido que la línea del bien va a dios y la del mal al hombre. Sin embargo, en sus trabajos futuros, Semprún recuperará la vía Kant-Schelling y argumentará que, aunque se relacione comúnmente la humanidad con el bien y la inhumanidad con el mal, el concepto de “mal radical” es una posibilidad humana en tanto que el hombre es un sujeto libre. De aquí que surja la siguiente paradoja: el mal es posible en tanto que el individuo es un sujeto libre. Por tanto, la expulsión del mal podría significar caer en el totalitarismo.

Intelectuales y supervivientes de los campos que, como el mismo Semprún, experimentaron el “mal radical” han intentado razonar cómo se pudo originar esa brecha en la historia y sus escritos justifican por sí solos que no se pueda pensar de la misma manera después de Auschwitz (Reyes Mate 2000: 7). Primo Levi afirma que el hecho en sí mismo no se puede comprender porque eso sería justificarlo. Por su parte, Hannah Arendt, considera que Auschwitz significa una ruptura total en el sentido en que filosóficamente no pudo ser pensado antes, pues no se pudieron identificar condiciones de posibilidad ante semejante desproporción. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt expone el proceso que implica no solo la destrucción de la identidad, sino de cualquier rastro de humanidad en las víctimas de Auschwitz a través de la anulación del individuo como sujeto de derecho, la eliminación en el hombre de la persona moral y, finalmente, el asesinato de la individualidad, que en los campos de concentración se traducían en la metamorfosis de los hombres en cadáveres vivientes: los *musulmanes*, esos despojos humanos, esas «cáscaras vacías» que describe Levi. Asimismo, Imre Kertész mantiene que el totalitarismo convirtió en masa al individuo solitario, luego lo encerró y después lo rebajó convirtiéndolo en un accesorio sin vida de su maquinaria. La ideología lo despojó de su cosmos, de la dimensión trágica de su destino y no solo de eso, sino también de la percepción mínima de la vida (Kertész 1998: 121).

Por ello, el testimonio de algunos intelectuales supervivientes se puede traducir también como un intento de salvar la resquebrajada credibilidad de la civilización, así como denunciar la deshumanización y la pérdida de la individualidad hasta el extremo de su total aniquilación.

[...] precisamente porque el Lager es una gran máquina para convertirnos en animales, nosotros no debemos convertirnos en animales; aún en este sitio se puede sobrevivir, y por ello se debe querer sobrevivir, para contarlo, para dar testimonio; y que para vivir es importante esforzarse por salvar al menos el esqueleto, la armazón, la forma de la civilización. Somos esclavos, sin ningún derecho, expuestos a cualquier ataque, abocados a una muerte segura,

---

3 El padre de Semprún era el corresponsal en España de *Esprit* y esa fue, según el mismo Semprún, su primera formación.

pero que nos ha quedado una facultad y debemos defenderla con todo nuestro vigor porque es la última: la facultad de negar nuestro consentimiento. (Levi 2001: 42)

Tras la detención de Semprún, la deportación fue una experiencia moral fundamental y decisiva en su intento previo de comprensión del “mal radical”, que ahora experimentaba de manera real. *La Escritura o la vida* se inicia con una frase de André Malraux: “[...]busco la región crucial del alma donde el Mal absoluto se opone a la fraternidad”. Y sobre ese espacio, Buchenwald, ya central en su vida y en la topografía de su pensamiento, Jorge Semprún se entregará a desarrollar sus reflexiones sobre cómo la experiencia del mal puede convivir con la capacidad de la fraternidad, oposición sobre la que articulará una de las principales tesis de su pensamiento.

El primer ejemplo de esta oposición se proporciona al final del libro *La escritura o la vida*, cuando narra la vuelta al campo el 11 de abril de 1987, día del aniversario de la liberación –y día, también, de la muerte de Primo Levi– en el que descubre un detalle esencial en su ficha de registro del campo. El autor narra cómo al inscribirse el día de su llegada a Buchenwald, a la pregunta por su profesión, el yo narrador contesta que es estudiante. La persona que hace la ficha le espeta que eso no es un trabajo y nombra una retahíla de trabajos dignos que el sistema productivo de los campos precisaba, como fresadores, mecánicos, etc. El protagonista insiste en la misma respuesta: “estudiante”. El hombre le intenta hacer comprender, pero finalmente lo deja por imposible. En este, su segundo viaje a Buchenwald tiene la posibilidad de ver su ficha personal y en el apartado de profesión no aparece el sustantivo “Student”, sino “Stukateur”, es decir, el oficio de un obrero cualificado. Con el simple gesto de cambiar un nombre, el hombre hizo posible que la obra que tenemos entre las manos exista: “Sostenía mi ficha en la mano, medio siglo más tarde, temblaba. Todos se acercaron a mí, los Merseburger, Thomas y Mathieu Landman. Contemplaban, atónitos por el desenlace imprevisto de mi historia, esta palabra absurda y mágica, *Stukateur*, que tal vez me había salvado la vida” (Semprún 1995: 319). Para Semprún, esta es la expresión filosófica y moral de la idea fraternidad opuesta al mal absoluto. En el campo, el protagonista piensa en Husserl, en Schelling, y este hombre le dice: “Esto no es un trabajo”. Solo que el autor lo comprende cuarenta y siete años más tarde. Una simple acción permite salvar a un hombre y, por consiguiente, la cultura, la civilización contra la barbarie. En *Más allá de la culpa y la expiación*, Jean Améry desarrolla cómo la experiencia del mal radical implica la pérdida de la confianza humana; no obstante, en la obra de Semprún, el ser humano tiene una capacidad increíble de resistir y sobrevivir a la crueldad, y también es capaz de compartir un miserable pedazo de pan, aun sabiendo que esta acción resta probabilidades de supervivencia.

Tras la liberación del Campo el 11 abril de 1945, Semprún vuelve a Francia como apátrida –evidentemente, no puede volver a la España franquista– y decide escribir, aunque siente la certeza de que escribir significa mantenerse en la memoria del pasado, en la muerte, y posiblemente unirse a la larga lista de autores, como Levi o Améry, que no habían podido superar el hecho de enfrentarse a esta memoria:

No poseo nada salvo mi muerte, mi experiencia de la muerte, para decir mi vida, para expresarla, para sacarla adelante. Tengo que fabricar vida con tanta muerte. Y la mejor forma de conseguirlo es la escritura. En eso estoy: sólo puedo vivir asumiendo esta muerte mediante la escritura, pero la escritura me prohíbe literalmente vivir. (Semprún 1995: 180)

La literatura significa mantener viva una memoria que impide la vida; la vida, su olvido. Ante la escritura o la vida, decide vivir, olvidar:

Todo volvería a empezar mientras siguiera vivo: resucitado a la vida, mejor dicho. Mientras tuviera tentaciones de escribir. La dicha de la escritura, empezaba a saberlo, jamás borraría este pesar de la memoria. Todo lo contrario: lo agudizaba, lo ahondaba, lo reavivaba. Lo volvía insoportable. Sólo el olvido podría salvarme. (Semprún 1995: 177)

Para “resucitar a la vida” se compromete políticamente con el comunismo en la clandestinidad y organiza la resistencia al franquismo. Si la escritura era la memoria de la muerte, la política le proyecta, aunque brutalmente, al porvenir, a un *mañana* perpetuo. Tras una serie de divergencias junto con Fernando Claudín con la línea oficial del partido, se produce la ruptura con el comunismo que coincide, precisamente, con el inicio de la escritura para recuperar el olvido, ese espacio perdido que siempre consideró central en su existencia, diecisiete años después de salir del campo. Al volver a la literatura volverá al recuerdo, puesto que escribir el libro que abandonó supone el retorno a esa “experiencia atravesada de muerte” (Semprún 1995: 244). Y, para poder explicarlo, había que hacer imaginable lo unimaginable. Para Semprún, su compromiso es tener que decir aquello interminable de decir, aquello nunca agotado en el querer decir. En su experiencia concentracionaria, había atravesado la nada, había atravesado la muerte. ¿Cómo inscribir una conciencia de individualidad si, precisamente, la experiencia a narrar es la de la destrucción física de esa individualidad en su sentido más rotundamente literal? El único rastro de individualidad de un sujeto que ha experimentado el horror de Auschwitz es la inscripción de su número de identificación, la que los reduce al no-ser. La pérdida de la individualidad y la sensación ilusoria de realidad al revivir la vida se manifiesta en sueños que resultaron ser colectivos entre los supervivientes. En estos sueños el sujeto llega al punto de no saber si, en realidad, su existencia no forma parte del sueño de alguien que ya no vive:

Un sueño dentro de otro sueño, sin duda. El sueño de la muerte dentro del sueño de la vida. O mejor dicho: el sueño de la muerte, única realidad de una vida que tan sólo en sí misma es un sueño. Primo Levi formulaba esta angustia que compartíamos con una concisión inigualable. Nada era verdad sino el campo, eso es. (Semprún 1995: 261)

Tanto Semprún, como Améry o Levi, producirán una obra literaria y ensayística en la que la inclusión de la autobiografía en la novela y la problemática construcción de un yo narrativo juegan un papel fundamental, pero ¿cómo construir un “yo” desde la experiencia del exterminio de ese “yo”? En la obra de Semprún llama la atención que este sujeto se nutre constantemente de poesía, de literatura. En su obra, la poesía está permanentemente en el campo. Tiene autonomía propia. Los acompaña, los ayuda a vivir y a morir y está siempre presente en momentos decisivos. La poesía funciona como plegaria en el campo de Buchenwald, cerca de los montes de Turingia, en el mismo paisaje que contemplaban Goethe y Eckermann. En los únicos momentos libres, los domingos por la tarde, en esos breves espacios de libertad, los prisioneros se reúnen para mantener reuniones políticas clandestinas y para recitar poemas. Semprún recita a Baudelaire ante los ojos fraternos y agonizantes de su antiguo profesor de sociología de la Sorbona, Maurice Halbwachs, y a César Vallejo ante el combatiente Diego Morales, justo antes de morir<sup>4</sup>. La literatura adquiere, así, una función ritual, sagrada: supone la constitución de una comunidad a través de una liturgia. Esa memoria literaria, cosmopolita, es el único elemento que ayuda a reconocer la pertenencia a una colectividad y a una tradición cultural europea compartida.

Además de esta función fraternal de la literatura en los campos, que evita el olvido de sí, las referencias literarias son continuas en toda la obra de Semprún. Tras la liberación del campo, el protagonista de *La escritura o la vida* atronará un poema de René Char y, años más tarde, de vuelta a Buchenwald, recitará el poema que le ha acompañado toda la vida, “Chanson pour oublier Dacha”, de Louis Aragon. Cuando los soldados aliados entran en el campo, lo primero que hace el protagonista es preguntar por el estado de la literatura francesa. La literatura es para él más real que la vida misma en Buchenwald -que parece una terrible pesadilla- y parece que tiene con ella una relación suprasensorial. El narrador incluso se extraña de no haber advertido de alguna manera, con algún signo oculto, la muerte de Jean Giradoux y lo atribuye a no haberlo sabido interpretar. Además, Buchenwald tiene una biblioteca surtida de filósofos idealistas alemanes, el protagonista conoce a internos con los que poder hablar de literatura y coincidirá con

---

4 Esta utilización de la literatura tiene muchos aspectos en común a la que narra Primo Levi en *Si esto es un hombre*, cuando el protagonista recita el “Canto de Ulises” del *Infierno* de Dante.

importantes figuras intelectuales, como su querido profesor de sociología de la Sorbona, Maurice Halbwachs. La literatura sirve para sobrevivir al horror.

Si la literatura es una herramienta de vida en el campo, ¿cómo negarla después? En la obra de Semprún también se introducen ciertos autores como instrumento de reflexión sobre la propia realidad del campo. Lo hace con Goethe, que se convierte en una figura recurrente en todos sus libros y el vínculo lo establece Leon Blum, también recluso en el campo, con su ensayo *Nuevas conversaciones de Goethe con Eckermann*. El autor recurre a la tradición judeo-alemana, como la *Dialéctica negativa* de Adorno en varias de sus obras y Proust se utilizará para problematizar y estructurar la propia narración. Pero, ¿cómo estructurar esa realidad, y sobre qué memoria? La nieve de París traslada a Semprún directamente al resplandor cegador de la nieve bajo los reflectores del campo, cuestionando así la realidad presente del sujeto y poniendo de manifiesto su disolución:

Mi vida no es un flujo temporal, una duración fluida pero estructurada, o lo que es peor: estructurándose, un hacer haciéndose a sí mismo. Mi vida siempre está desecha, perpetuamente deshaciéndose, difuminándose, desvaneciéndose en humo. Es una serie azarosa de inmovilidades, de instantáneas, una sucesión instantánea de momentos fugaces, de imágenes que centellean pasajera en una noche infinita. (Semprún 1999: 373)

## La idea de Europa, hoy

Buchenwald es, para Semprún, central en su idea de Europa: la de la tradición alemana de Goethe y la del *lager* que le obligó a seguir siendo un exilado de su propia vida: “[...] mi patria no es la lengua, ni la española ni la francesa: mi patria es el lenguaje. O sea, un espacio de comunicación social, de invención lingüística; una posibilidad de representación del universo, de modificarlo también, aunque sea mínima o marginalmente, por el lenguaje mismo” (Semprún 2006: 146). En realidad, Semprún siempre fue un europeo convencido. Sus obras están escritas indistintamente en francés y español, aunque predomine la primera lengua. Prácticamente toda la vida vivió en Francia y es en Buchenwald, lejos de su patria, donde dijo haber recuperado su ser español, al encontrarse con otros tantos camaradas comunistas. También escribe en alemán. A diferencia de otros supervivientes, no conserva ninguna acritud respecto de una lengua que conoció antes que el francés y cuya filosofía y literatura ha amado siempre. Para Semprún, la muerte también viene de la España franquista, o de la Francia de Vichy. Los textos alemanes le han enseñado a vivir y a combatir el nazismo. Esta sensibilidad a la diversidad lingüística queda patente en unas palabras pronunciadas en la Feria del Libro de Frankfurt de 2007: “Europa funcionará de verdad cuando se encuentre la dialéctica entre diversidad y unidad. Que pueda ser tan importante escribir

en checo o en catalán, lenguas minoritarias pero con una historia, una riqueza, una diversidad que aportan a Europa tanto como el francés o el castellano. Esta diversidad se edificará sobre un zócalo fuerte de valores político-culturales comunes”. (citado en Pla 2010: 4).

En *Jorge Semprún: Writing the European Other*, Ursula Tidd desarrolla acertadamente la evolución de la visión política de Semprún y también examina sus escritos políticos sobre Europa después de Auschwitz y la era post-estalinista. Tidd aborda los escritos de Semprún sobre Europa para ubicar su compromiso con la diversidad y apertura a la alteridad. Según la académica, la visión de Semprún del socialismo democrático europeo, forjado sobre las ruinas de las dos ideologías totalitarias de Europa, se basa en una memoria común de genocidio y sufrimiento, debido al franquismo, el nazismo y el comunismo totalitarios, y en una comunidad política y cultural que busca ser hospitalaria con la diversidad, “a vision of Europe as a political space which is open to alterity and diversity” (Tidd 2014: 162)<sup>5</sup>. El trabajo de Tidd analiza el vínculo de artistas y filósofos europeos, como Heidegger, Husserl, Levinas, Proust o Sartre, con la propia estética y pensamiento de Semprún. Así, se pone en primer plano la relación entre Semprún y una variedad de “otros” que centra el argumento central del trabajo de Tidd: la escritura de Semprún se dirige a un “otro” implícito, “an encounter with his own alterity and the moribund other encountered in Buchenwald” (Tidd 2014: 7). Una importancia de la alteridad que conduce a un reconocimiento de sí mismo como otro: “In his bid to bear witness to the epiphany of the Other, Semprún embarks upon a path of political commitment and literary ascesis, driven by the conviction that self-transcendence is and must be possible” (167).

En *Pensar en Europa* (2006), Semprún reclama que la voluntad de la idea de Europa debe ser cerrar esas páginas del pasado sin olvido, manteniendo una memoria atenta y vigilante; su fundamento debe seguir siendo esa idea de supranacionalidad que Husserl exigía, un alma común para alejar la intolerancia. Al siglo de los totalitarismos, Semprún opone el siglo de las emancipaciones. Según Semprún, para que Europa siga luchando contra su pasado, es necesario que deje de parecer una vieja máquina burocrática y construya nuevos motivos para movilizar nuevas generaciones, aunque sea para una causa imperfecta. Europa es más que una amalgama de países diferenciados y debe tener como única frontera la democracia, como única política y ética de resistencia. Pero el peligro todavía reside en la lasitud. Y el pecado sigue siendo la indiferencia, esa forma de com-

---

5 No obstante, y de manera sorprendente, Tidd reclama una falta de atención a la diversidad y la alteridad desde la perspectiva de género y denuncia la ausencia de la mujer en la concepción sempruniana del espacio europeo argumentando que sus escritos están configurados por una “mitología patriarcal universalista” (Tidd 2014: 29).

placencia ante la brutalidad, que existió en la época de Husserl (recordemos su frase: “El mayor peligro para Europa es el cansancio”) y que renace peligrosamente en la Europa de hoy.

¿Cómo encajar Weimar y Buchenwald? Resulta paradójico que en la cuna de la cultura europea eclosionara la barbarie. Fue en este lugar donde los dos totalitarismos del siglo XX encontraron su lugar. Al pie de la colina de Ettersberg, el nuevo bosque que ha crecido esconde las fosas comunes, aún enterradas. ¿Cómo explicarlo a las generaciones venideras? El 11 de abril de 2010, Semprún realizó su último viaje a Buchenwald con motivo del 65 aniversario de la liberación del campo. Volvió al centro de su historia y al centro de la historia de Europa. El campo nazi de Buchenwald se cerró en junio de 1945, pero solo tres meses más tarde, en septiembre de 1945, se reabrió como campo especial de la policía soviética de la zona de invasión rusa en Alemania durante cinco años. En un primer momento, en ese campo se encerraron a pequeños funcionarios nazis. Con el tiempo, empezaron a entrar opositores al régimen de ocupación soviético que sufrieron un régimen carcelario terrible. Semprún aludió a este hecho en el discurso al premio de los libros alemanes. En 1950 con la República Democrática Alemana el campo se disolvió y se convirtió en lugar de ceremonia al estilo de la antigua RDA. A petición del propio Semprún, se ha creado en la colina del Ettersberg, la misma en la que se paseaban Goethe y Eckermann, la Fundación del Ettersberg, dedicada al estudio de los totalitarismos del pasado y a la prospectiva de los totalitarismos que puedan surgir en Europa. Jorge Semprún, intelectual y hombre de acción, testimonio lúcido del siglo XX, es un nuevo ejemplo de “heroísmo de la razón”.

## Bibliografía

- Améry, Jean (2001): *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, trad. Enrique Ocaña, Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, Hannah (1998): *Los orígenes del totalitarismo*, trad. Guillermo Solana, Madrid: Taurus.
- Blanchot, Maurice (1980): *L'écriture du désastre*, París: Gallimard.
- Canetti, Elias (1981): “Hermann Broch”, en: *La conciencia de las palabras*, trad. Juan José del Solar, México: Fondo de Cultura Económica.
- Kertész, Imre (1998): *Un instante de silencio en el paredón*, trad. Adan Kovacsics, Barcelona: Herder.
- Levi, Primo (2001): *Si esto es un hombre*, trad. Pilar Gómez Bedate, Barcelona: Muchnik.
- Martí Monterde, Antoni; Padró, Bernat (eds.) (2015): *Qui acusa? Figures de l'intel·lectual europeu*, Barcelona: Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona.
- Pla, Xavier (ed.) (2010): *Jorge Semprún o las espirales de la memoria*, Kassel: Edition Reichenberger.

- Pozo, Joan Manuel del (2015): “Dos antecedents tràgics del compromís intel·lectual: Ciceró i More”, en: Martí Monterde, Antoni; Padró, Bernat (eds.): *Qui acusa? Figures de l'intel·lectual europeu*, Barcelona: Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, pp. 63–78.
- Pradera, Javier (2010): “Semprún y los cuatro modelos de intelectual”, en: Pla, Xavier (ed.): *Jorge Semprún o las espirales de la memoria*, Kassel: Edition Reichenberger, pp. 13–18.
- Reyes Mate (ed.) (2000): “La Filosofía después del Holocausto”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y política* 23, 5–15.
- Semprún, Jorge (1978): *Autobiografía de Federico Sánchez*, Barcelona: Ed. Planeta.
- Semprún, Jorge (1995): *La escritura o la vida [L'écriture ou la vie, 1995]*, trad. Thomas Kauf, Barcelona: Tusquets Editores.
- Semprún, Jorge (1996): *Federico Sánchez se despide de ustedes*, Barcelona: Tusquets.
- Semprún, Jorge (1999): *Aquel domingo [Quel beau dimanche!, 1980]*, trad. Javier Albiñana, Barcelona: Tusquets Editores.
- Semprún, Jorge (2001): *Viviré con su nombre, morirá con el mío [Le mort qu'il faut, 2001]*, trad. Carlos Pujol, Barcelona: Tusquets Editores.
- Semprún, Jorge (2006): *Pensar en Europa*, Barcelona: Tusquets Editores.
- Semprún, Jorge (2010a): *Une tombe au creux des nuages. Essais sur L'Europe d'hier et d'aujourd'hui*, París: Flammarion.
- Semprún, Jorge (2010b): “Palabras de apertura”, en: Pla, Xavier (ed.): *Jorge Semprún o las espirales de la memoria*, Kassel: Edition Reichenberger.
- Tidd, Ursula (2014): *Jorge Semprún: Writing the European Other*, Londres: Taylor & Francis.