

Violencia y resentimiento. Jean Améry o el humanismo inflexible

JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ LÓPEZ*

Resumen: Jean Améry destaca como una figura realmente singular dentro del conjunto de supervivientes de la *Shoá* que han legado sus testimonios de la catástrofe. Ejemplifica, a través de su propia persona y su escritura, un *ethos* inflexible de humanismo militante. Su obra está tocada por la memoria y la denuncia, la reflexión y el compromiso, desde un distanciamiento que mantendrá como rasgo propio inalterable. La peculiaridad de Améry puede expresarse como la problemática existencial de un intelectual que reflexiona implicando al extremo su conciencia y su memoria, exigente hasta la intransigencia para consigo mismo y los demás. Un intelectual que reflexiona como «víctima de la violencia» sin olvidar la exigencia de identificación de los «verdugos», desde un peculiar y conflictivo *ethos del resentimiento*.

Palabras clave: Auschwitz, escritura, memoria, identidad, ética, Europa, tortura, resentimiento.

Abstract: Améry's morality was not the result of any philosophical deliberation, nor of any religious persuasion, but rather of his own very personal historical experience. He is a victim, confronted with the immorality of history, a writer in revolt, in the cause of his fellow victims and the threatened and injured individual altogether. Cast out from the German-language community by his fate during the Third Reich, he nonetheless attained a voice that was distinct among German writers of his time. His prose, hardened by the experience of Auschwitz, and tempered by irony, is a response to the onsets of actuality against his vulnerable person. For him, whoever has succumbed to torture can no longer feel at home in the world. The shame of destruction cannot be erased.

Key words: Auschwitz, writing, Judaism, identity, ethics, Europe, violence, resentment.

«Pero cuando llegó a los límites de lo comprensible sin resignarse a no comprender, dijo lo incomprensible y perdió tres cosas: el yo, el lenguaje y el mundo».

Jean Améry, *Lefeu o la demolición*.

«Quien visitara Bélgica como turista, podría ir a para por casualidad a Fort Breendonk, situado a mitad de camino entre Bruselas y Amberes...». Como si se tratara del texto de una anticuada guía de viajes, ilustrada con imágenes en blanco y negro que incitan a las ensoñaciones melancólicas, el escritor y ensayista belga de origen judeoaustriaco Jean Améry comienza su ensayo *La tortura* con una descripción física de ritmo pausado, el cual parece pretendiera acostumar nuestros ojos a la luz levemente oblicua de la Gran Llanura Europea. La panorámica que se nos ofrece, traspasada en apa-

Fecha de recepción: 5 mayo 2005. Fecha de aceptación: 28 septiembre 2005.

* Doctor en Filosofía. Profesor del IES Martín García Ramos (Albox). E-mail: joselirola@terra.com; Dirección: Isaac Peral 7 5º A 30880 Aguilas (Murcia)

riencia por un hilo de nostalgia serena, se ve sobresaltada ante la casi inadvertida aparición de algunos conceptos que disipan rápidamente ese espejismo de placidez. Breendonk es un escenario que guarda en su interior el recuerdo de la tortura, «el acontecimiento más atroz que un ser humano puede conservar en su interior»¹.

W. G. Sebald capta con enorme intuición, en su sorprendente novela *Austerlitz*, las modulaciones del lenguaje de Améry en su progresiva aproximación al núcleo del drama desarrollado en el interior del pequeño campo de detención. Narrador y protagonista de una historia de fascinantes encuentros con un personaje enigmático, Jacques Austerlitz, un judío de origen checo al que roban de niño patria, idioma y nombre y que se siente un extraño en el mundo, expresa en esta obra, del mismo modo que en el resto de su narrativa, una aproximación gradual a «una especie de metafísica de la historia, en la que lo recordado cobra vida de nuevo»². Una referencia aparentemente trivial trastoca los planes del escritor, induciéndole a visitar en 1967 la fortaleza doblemente rendida a los alemanes en 1914 y 1940, que es en la actualidad museo y monumento a la Resistencia belga. Contemplada la construcción, se despierta de inmediato un sentimiento de rechazo, la imposibilidad de «relacionarla con ninguna forma de civilización humana para mí conocida [...] un singular engendro monolítico de fealdad y violencia ciega»³. El recorrido por los aledaños primero y, después, por las salas interiores de la fortaleza corrobora los presagios. Postes negros para las ejecuciones, terraplenes en torno a los muros con el único objeto de ser nivelados una y otra vez por los presos, toneladas de piedras y guijarros, cantidades desmesuradas para un trabajo sin otro fin que el exterminio; celdas de confinamiento lúgubres, salas de tortura e interrogatorio, un depósito de cadáveres y, lleno de máximas pulcramente pintadas con letra gótica, el tétrico casino de los guardias de las SS, esos «buenos hijos de Vilsbiburg, Fühlbüttel y del Münsterland que, cuando se sentaban allí terminado el «trabajo», escribían cartas a sus amadas en el hogar»⁴. El interior de Breendonk es de una oscuridad opresiva, que se espesa en la medida en que el narrador toma constancia de la fragilidad de la memoria, de cuántas cosas y cuántos seres humanos caen en el olvido por más que su vida y su muerte fueran selladas por una tragedia excepcional, dado que todas las experiencias personales -por más graves que sean-, que no son escritas ni recordadas por nadie, quedan postergadas en ese lugar inaccesible de la historia lleno de tantos y tantos caídos, arrinconados como los jergones de paja de las celdas de Breendonk, encogidos y por fin desintegrados con el paso de los años como «los restos mortales de aquellos que habían yacido allí en la oscuridad»⁵.

¿Cómo puede la memoria dar cuenta del dolor? A pesar de que Améry se recuperó totalmente de las heridas que sufrió en la celda de tortura de Breendonk, la huella psíquica permaneció indeleble, y fue este fenómeno, la pérdida irrevocable de confianza en el mundo, con todo lo que esto comporta, aquello que consideraba como el estímulo fundamental de su obra⁶. Los escritos ensayísticos de marcado carácter autobiográfico de Améry, dotados de un personal estilo expositivo en consonancia con aquello que quiere testimoniar, expresan una orientación sin ambages por lo anamnético. La memoria como opción y exigencia ética, trasciende el hecho de tomar conciencia del genocidio nazi simplemente mediante análisis jurídicos o históricos. El ser humano confrontado con la violencia exige una particular «cura», cuyo desarrollo es problemático y cuyo final está abocado al «fra-

1 J. AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación*, Valencia 2001, p. 83

2 W.G.SEBALD, *Austerlitz*, Barcelona 2001, p. 15

3 Op cit, pp. 24-25

4 Op cit, p. 27

5 W.G.SEBALD, *Austerlitz*, op cit, p. 28

caso», más allá de las categorías convencionales de culpa, expiación y venganza. Durante una década y media Améry se ocupará literariamente de la destrucción infligida a él y a los que padecieron como él, con la agudeza que descansa en la experiencia personal, en la condición irreparable de las víctimas. Y es desde tal profundidad analítica, donde *pathos* y *logos* se coimplican de forma admirable, desde donde la verdadera naturaleza del terror experimentado puede ser extrapolada con una cierta precisión.

Jean Améry (Viena 1912-Salzburgo 1978) destaca como una figura realmente singular dentro del conjunto de supervivientes de la *Shoá* que han legado sus testimonios de la catástrofe. Ejemplifica, a través de su propia persona y su escritura, un *ethos* inflexible de humanismo militante, confrontado con un mundo transformado ya para siempre, por el exterminio nazi, en ámbito de extrañamiento. Esta pérdida de confianza que lesiona lo más esencial de su identidad personal no le incapacita para la memoria y la denuncia, la reflexión y el compromiso, desde un distanciamiento que mantendrá como rasgo propio inalterable. En sus trabajos ensayísticos aplicará un vigor moral y artístico realmente singular al esclarecimiento de la condición humana y de la identidad judía, a la reflexión filosófica sobre la esencia y dignidad del *yo* como sujeto de la historia y a la denuncia de un mundo que se organiza olvidando a las víctimas. La peculiaridad de Améry puede expresarse como la problemática existencial de un intelectual que reflexiona implicando al extremo su conciencia y su memoria, exigente hasta la intransigencia para consigo mismo y los demás. Un intelectual que reflexiona como «víctima de la violencia» sin olvidar la exigencia de identificación de los «verdugos», desde un peculiar y conflictivo *ethos del resentimiento*.

Es parte de la condición psíquica y social de la víctima el que no pueda recibir compensación por lo que se le hizo. La historia aún procesa a través de esa identidad percibida como no-identidad, condicionada y caracterizada por la acción de la fuerza bruta⁷. Víctima una vez, víctima para siempre. Veintidós años después, escribe Améry:

«Todavía me balanceo, con los brazos dislocados, jadeo y me autoinculpo. No hay ninguna represión ¿Se pude reprimir una quemadura? Podemos recurrir a la cirugía estética, pero el implante de epidermis no nos restituye aquella piel en la que un ser humano puede sentirse a gusto»⁸.

Améry no pretende «magnificar» sus consideraciones sobre la tortura como realidad físicamente atroz. Ni ha sido el primer torturado, ni ha recibido un tormento cuantitativamente más mortificador que otras muchas víctimas del nacionalsocialismo, de modo que puede afirmar con cierta modestia que, «fue un tormento benigno y tampoco ha dejado en mi cuerpo cicatrices llamativas»⁹. Es, simplemente, su «propia» percepción y experiencia de «la tortura», cuyas consecuencias, más allá de la inmediatez del dolor sufrido, implican el inicio de un proceso deshumanizador de trascendencia irreversible, que no tiene como objetivo último sólo la muerte, sino la aniquilación del sujeto, esa despiadada voluntad cuyas implicaciones describe Robert Antelme: «Nosotros teníamos que ser absolutamente despreciables. Para ellos era vital [...] Sólo entonces el desprecio y los golpes podían reinar»¹⁰. Un desprecio que pudiera prolongarse en el tiempo como la culpa por una dignidad

6 S. ROSENFELD, *Jean Améry: The Writer in Revolt*, en *At the Minds Limits*, Londres 1999, p. 105

7 W.G. SEBALD, *Against the Irreversible: on Jean Améry*, Londres 2003, p. 151

8 J. AMÉRY, op cit, p. 102

9 Op cit, p. 83

10 R. ANTELME, *La especie humana*, Madrid 2001, p. 132

humana definitivamente perdida, si es que el concepto de dignidad es susceptible de ser aplicado como elemento significativo del discurso de los supervivientes, en la articulación de la violencia padecida. El «primer golpe» despierta al prisionero del sueño de las «posibilidades» y le hace darse de frente con su propio desamparo. Es el germen del torrente de calamidades que van a comenzar a padecerse a continuación, y para las que ya nunca más habrá descanso. Está condena subvierte el valor que ciertos humanistas conceden a la dignidad humana y que a los ojos de Améry no significa gran cosa, ya que mistifica las experiencias, les resta autenticidad e implanta una clausura discursiva de índole metafísica:

«No se ha dicho gran cosa, cuando alguien que jamás ha sufrido una paliza asevera con énfasis ético-patético que con el primer golpe se pierde la dignidad humana. He de confesar que no sé exactamente qué es la dignidad humana»¹¹.

Améry se muestra irónico sobre la pretensión de la filosofía moderna de fundamentar la moral sobre un concepto que no deja de ser una bella palabra -bella e inútil-, para aquel que la debería necesitar en su intento de salvación. Posteriormente, y aún dentro de esta visión crítica, matizará el concepto de *dignidad*, afirmando que su significación básica es «derecho a la vida»¹². La violencia física acaba con un contrato establecido entre el individuo y los otros, entre el *yo* y el *mundo* externo, el cual garantiza la seguridad en la participación de una instancia cosmológica unificadora, en la certeza de que «las fronteras de mi cuerpo son las fronteras de mi yo»¹³, siendo sólo así posible garantizar la identidad del sujeto, microcosmos integrado en las convenciones comunitarias del nosotros. Pero, hay algo más en todo esto. Afirma Leszek Kolakowski que no huimos del sufrimiento, sino que aquello de lo que realmente huimos y que gravita sobre nosotros el resto de nuestra vida es «la experiencia de la indiferencia del mundo»¹⁴. La pérdida de la «confianza en el mundo» culmina más allá de las «fronteras del espíritu», lo cual no expresa tanto lejanía como incompetencia del propio espíritu en su hora más grave, al tiempo que el inicio de una experiencia que podemos llegar a intuir como un auténtico proceso de aniquilación total de la existencia humana. El resistente torturado, un austriaco traidor al que se intenta sacar una información posible, es, en medio de la violación corporal que destruye su ser, alguien que tiene una posible valía humana que da macabro «sentido» a la tortura. Descubierta el judío impostor, el tenue hilo que une al prisionero con la humanidad se rompe, atisbándose un destino final, Auschwitz. La levedad de la muerte, el no morir, niega ya la última posibilidad de autenticidad, reduciéndose las expectativas vitales no a algo que pudiese expresar un mínimo de esencialidad formulable con un *qué*, sino tan sólo al *cómo* morir.

El autor retornará de este infierno, sobrevivirá a la muerte y luchará por reintegrar el *yo* desquiciado, en una lucha contra la aniquilación que percibía en su interior, frente a la injusticia, la manipulación interesada del dolor pasado y la permanente sensación de clausura que imposibilita la ayuda exterior. La soledad y la inmovilidad, que experimentadas en Breendonk eran el desamparo de aquel que no podía esperar socorro y que veía así aumentada su indefensión, rompían otra de las cláusulas esenciales de la contractualidad básica que confiere identidad al individuo en un contexto

11 J. AMÉRY, op cit, p. 90

12 Op cit, p. 176

13 Op cit, p. 91

14 L. KOLAKOWSKI, *La presencia del mito*, Barcelona 1995, p. 104

social: la exigencia de justicia. Ya fuese vindicativa o retributiva, cosa en lo que Améry no hace distinciones¹⁵, está reparación era imposible como auxilio inmediato en la fortaleza y siguió siéndolo como factibilidad ética tras la supervivencia. La sociedad que se recupera de la guerra y que pasa página al exterminio de la población judía, construye una muralla de impenetrabilidad moral que determina la exclusión de cualquier intento de restituir la auténtica «dignidad» a las víctimas, mediante un sincero proceso social de asunción de responsabilidades personales y colectivas que deviniera un ejercicio de justicia.

El individuo torturado que tiene que enfrentarse con posterioridad a la tarea imposible de recuperar su propio *yo* curando las heridas, no puede limitarse a mirar hacia atrás comprendiendo que su tragedia es producto de un único «principio general». El problema de la comprensión del Mal y de su encarnación en las acciones de los verdugos, es una compleja empresa filosófica. Améry se opone a la definición arendtiana de totalitarismo, que unifica y mezcla los crímenes nazis con el estalinismo, porque esconde una simplificación que, en el fondo, incapacita a la víctima para la restitución de su dignidad y libertad¹⁶ ya que le impide dirigir, sentir y practicar su «resentimiento» y por ende concebir, tutelar y reivindicar una auténtica práctica de la justicia. Resultan muy ilustrativas en este sentido las reservas de *Los orígenes del totalitarismo* ante los campos de exterminio. Su aproximación al fenómeno totalitario está contagiada por el anticomunismo visceral de parte de la intelectualidad norteamericana de los cincuenta, una suerte de subproducto ideológico de la guerra fría, que ya había sido detectado de modo crítico por Raymond Aron, subrayando la esencial diferencia entre el nacionalsocialismo y la Rusia estalinista y la imposibilidad de subsumir ambos regímenes en una idea difusa común de Estado totalitario, imposibilidad cuya base es la diferencia metafísica entre *Gulag* y *cámara de gas*¹⁷.

Améry no alberga ningún género de duda en la identificación de sus verdugos -ni antes ni después de Auschwitz. Ellos no son, por supuesto, simplemente los SS Wajs y Praust, que le infligieron personalmente a él humillaciones y torturas, sino el conjunto organizado, estructurado jerárquicamente y engrasado a la perfección de la maquinaria represiva nacionalsocialista, ese conjunto de «rostros del montón». Su modesta contribución a la Resistencia belga, dentro de un grupo de germano-hablantes, era una forma de compromiso desesperado por parte de alguien que, desde su huida de Austria, estaba convencido de la obligación y necesidad de una lucha por la libertad y la justicia frente a la barbarie. Conocía en el momento de su detención la primera literatura sobre los campos elaborada por emigrantes alemanes, desde el, «hasta donde se me alcanza, primer documento alemán sobre campos de concentración, el opúsculo *Oranienburg*, de Gerhart Seger»¹⁸, hasta todas las crónicas de exiliados que habían podido salir de Alemania a finales de los años treinta, realizadas por ex-prisioneros de la *GESTAPO* que ya habían comenzado a testimoniar, y cuyas crónicas, publicadas en pequeños periódicos de los colectivos de emigrantes, carecían en ese momento de trascendencia pública, aunque eran leídas con fruición en Francia, Bélgica y Holanda, por todos aquellos que, como Améry, sentían la necesidad de leer todo lo que les aportara alguna información sobre la Alemania real. Por eso, desde el mismo momento de su arresto, cuando fue detenido «por los hombres de la gabardina de cuero y pistola en mano», abandonó cualquier tentación de esperar un golpe de la fortuna, la vana ilusión de que las cosas marcharían por derroteros diferentes a los esperados. Y así,

15 J. AMÉRY, op cit, p. 91

16 I. KERTÉSZ, *El holocausto como cultura*, Barcelona 1999, p. 79

17 R. ARON, *Democratie et totalitarisme*, Paris 1987

18 J. AMÉRY, op cit, p. 87

lo que esperaba y temía fue desbordado por la realidad: «Nada en efecto sucede como lo tememos ni como lo esperamos. Pero no porque, como se suele decir, el acontecimiento *supera toda imaginación*, sino porque es realidad y no imaginación»¹⁹.

Cuando se entra en el túnel del dolor infinito que se va extremando hasta un estado de insensibilidad que antecede a la vacuidad más absoluta, incluida la de la muerte, los conceptos superfluos demuestran su inconsistencia y su incapacidad explicativa. Y ningún concepto tan vacío para Améry frente a la tortura como el de *banalidad del mal*, producto de una intelectualidad que, consideraba, no tuvo que confrontarse auténticamente con ese *Mal radical* porque pudo escapar muy pronto del Reich y que, por lo tanto, «sólo conocía al enemigo del hombre de oídas y lo observaba sólo a través de la jaula de cristal»²⁰. La censura apasionada de Jean Améry a las tesis esbozadas por Arendt en *Eichmann en Jerusalén* está condicionada por ese rasgo de irreductibilidad tan propio del autor, esa negatividad a cualquier contemporización frente al crimen que pueda abrir un pequeño resquicio desde el que se cuele una sombra de relativismo. El hombre que padece la tortura y que es golpeado hasta la dislocación física no acepta el que se convierta a un oscuro funcionario de las SS, un fracasado en la vida civil que ha hallado reconocimiento y autoestima en sus ascensos y éxitos en el orden enfermo de una maquinaria genocida, o a otros tantos funcionarios como él, en el eje conductor de un discurso sobre el Mal en el Tercer Reich. Eichmann quizás fue un hombre al que sus motivaciones profundas pudiesen calificarse de banales, lo cual es discutible²¹, pero el hecho de que su aparente estulticia no resulte sin más concebible como un ámbito de desarrollo del Mal, lo cual, verdaderamente, es un desafío extremo para la razón, no quiere decir que, sin embargo, no pueda hablarse del Mal encarnado en decenas de miles de torturadores, de *einsatzgruppen*, batallones SS de exterminio, de guardias de campos de concentración, de todos los ideólogos del genocidio y del «gran ideólogo» del imperio de los mil años, de todos los que sonreían al escuchar el «revienta judío», de los industriales que utilizaron mano de obra esclava y que se enriquecieron a su costa o en aquellos que, simplemente, aprovecharon el momento para medrar y practicar el oportunismo social, político o económico sin preocuparse, pasando por encima de lo que ocurría a su alrededor²².

El concepto *banalidad del mal*, en su desarrollo, intenta mostrar que toda la humanidad en su conjunto está concernida por el genocidio nazi, no por su singularidad y crueldad que, en cualquier caso, no se niega, sino porque investigado el *Mal radical*, encarnado en un hombre símbolo de toda la estructura de poder genocida, se descubre con frustración que en su trasfondo no hay nada, y esa inanidad hace del fenómeno un hecho extrapolable a cualesquiera experiencias totalitarias del planeta²³. Por eso, Arendt exigía un tribunal internacional que juzgara a Eichmann para hacer auténtica

19 Op cit, p. 87

20 Ibidem

21 Raoul Hilberg no acepta la «banalización» del origen del Mal y también disiente del análisis que realiza Arendt de Adolf Eichmann. Eichmann no fue un simple burócrata, sino que fue el responsable de la organización de consejos judíos, *judenräte*, en Austria, Bohemia y Moravia, de grandes expropiaciones a judíos, de la implantación de medidas antisemitas en los protectorados y países satélites del Reich y, finalmente, de la organización de transportes a los campos de exterminio. Una maldad difícilmente caracterizable como *banal*. Cfr. R. HILBERG, *La politique de la mémoire*, Paris 1996, pp. 143-144.

22 En este sentido, puede servir como ejemplo el análisis que Klaus Mann realiza en *Mefisto* del actor Gustav Gründgens, que llegó a ser Director General de Teatro en el Tercer Reich. La obra, que al ser publicada en 1956 provocó un enorme escándalo, describe la progresiva corrupción y la ambición desmesurada absolutamente falta de escrúpulos, de un arribista que se sirve del poder nazi para lograr sus intereses personales. K. MANN, *Mefisto*, Barcelona 1986.

23 Una valoración crítica del alcance de las tesis arendtianas sobre la «normalización individual y colectiva del mal» en A. SERRANO DE HARO, *Totalitarismo y filosofía*, en R. MATE (ed), *La filosofía después del holocausto*, Barcelona 2002, pp. 40-54

justicia, entendida como justicia universal²⁴. A la víctima, el análisis de los hechos se le presenta de un modo muy diferente. El intelectualismo en apariencia distante de Arendt, se concreta en la realización de un proceso fenomenológico, que tiene como pretensión una *epoche* en la que se pudiese colocar entre paréntesis un *quale* irreductible, la esencia del *Mal radical*, que permitiera explicar sus manifestaciones. La comprensión filosófica del mundo que tiene Améry no acepta la validez de este «ir a las cosas» tan husserliano. El Mal no necesita proceder de una esencialidad que pueda dar una respuesta racional abstracta al *qué es*, sino que el Mal *es* cuando se encarna, y se encarna de veras, tiene rostro e identidad y *tortura* a la víctima de mil modos perversos hasta hacerle ver la antesala de la muerte, frente a él los conceptos banal y totalitario se transforman en no significativos:

«El señor teniente, que aquí representaba el papel de un especialista en torturas, se llamaba Praust: P-R-A-U-S-T. «Ahora pasa», me dijo con voz firme y afable. Y a continuación me condujo por corredores iluminados por una luz tenue rosácea al búnker»²⁵.

El verdugo, el «atormentador» nazi, es para Améry el ejecutor de una forma de tortura que acentúa la tragedia deshumanizadora del individuo que la padece. La brutalidad de la Inquisición, en la que por supuesto podían percibirse rasgos patológicos de sadismo, crueldad y exhibicionismo, junto al sufrimiento atroz del condenado, estaba, sin embargo, fundamentada en una «complicidad teológica», una comunidad de placer torturador y sufrimiento del torturado, mediado por el derecho de Dios a condicionar la vida de los hombres, una perversa comunión espiritual, en la que el acusado de herejía torturado asentía a la mediación vindicativa como la aceptación de un derecho que transcendía a verdugo y víctima²⁶. La tortura nazi, y en este sentido la moderna tortura policial, ha rota la huella de esta «afinidad». La víctima contempla al verdugo como el *otro*, alguien cuya esencia se despliega en una salvaje perversión: hacer que la víctima no sólo viva la alteridad en la relación con quien le tortura, sino, además, en la autoconciencia de su *yo*. La tortura produce una deshumanización, una creciente renuncia del que sufre a su propia condición humana, una transformación del *yo* en *otro*, mediada por la violencia. Por el contrario, la deshumanización del verdugo no puede entenderse sin más como un proceso de signo inverso, es decir, no sólo como la existencia de un individuo cuya brutalidad ha borrado cualquier referencia a lo humano en su naturaleza. El verdugo renuncia a su *ser humano*, pero lo hace de un modo que enfatiza el carácter *demoníaco* de su empresa y que por último termina conformando su propia persona como el ámbito de un poder soberano, heterogéneo y casi sagrado. Améry no acepta ninguna consideración que disipe la substancia de la perversión homicida, en la que el hombre permanece sólo en la destrucción del otro:

«Una ligera presión con la mano provista de un instrumento de suplicio basta para transformar al otro, incluida su cabeza, donde tal vez se conserven las filosofías de Kant, Hegel y las nueve sinfonías completas y *El mundo como voluntad y representación*, en un puerco que grita estridentemente de terror cuando lo degüellan en el matadero. El torturador mismo

24 «En tanto en cuanto las víctimas eran judíos, resultaba justo que los jueces fueran judíos; pero, en tanto en cuanto el delito era un delito contra la humanidad, exigía que fuera un tribunal internacional el que asumiera la función de hacer justicia», en H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona 1999, p. 406

25 J. AMÉRY, op cit p. 96

26 Op cit, p. 99

puede entonces, cuando ha ejecutado todo, extinguiendo cuanto le quedaba de espíritu a la víctima, fumarse un cigarrillo o desayunar o, si tiene ganas, ensimismarse en la lectura de *El mundo como voluntad y representación*²⁷.

No le cabe la menor duda a Améry de que la tortura es esencial al nacionalsocialismo. El autor tiene como aspiración poder cumplir una «promesa» intelectual, realizada a sí mismo y a todos los que quieran escucharlo: responder a por qué está firmemente convencido de esta esencialidad, por qué el Tercer Reich «se realizó precisamente en ella en toda su plenitud»²⁸. La tortura, que no fue inventada por los nazis, y cuyo rastro como atentado contra el hombre puede seguirse sin problema en la historia europea del siglo XX, significó sin embargo la «apoteosis» del nacionalsocialismo:

«Al secuaz de Hitler no le bastaba ser ágil como el águila, correoso como el cuero, duro como el acero de Krupp para realizar su identidad plena. Debía torturar, aniquilar, para «ser grande soportando el sufrimiento ajeno». Para que Himmler le concediese el diploma de madurez histórica, tenía que ser capaz de emplear instrumentos de suplicio: generaciones posteriores se admirarían de su disposición a extirpar todo sentimiento de piedad»²⁹.

Rüdiger Safranski ha reflexionado sobre el sentido del Mal y lo «demoníaco»³⁰, dirigiendo parte de sus análisis a dónde y por qué surge el Mal, *das radikal Böse*, en la terminología kantiana, con el fin de comprender qué hizo a la mayor parte de la población alemana lanzarse en brazos de un personaje como Adolf Hitler. Y en relación a este asunto, nadie mejor que J. W. Goethe para ayudar a comprender el alma alemana. En el último capítulo de *Poesía y verdad*, incluye una consideración sobre lo «demoníaco». Transcurre 1813, la Europa napoleónica se desintegra y Goethe quiere comprender los impulsos oscuros de la historia: «Cuanto más terriblemente se presenta lo demoníaco es al emerger en algún hombre, predominando en él»³¹. En este sentido entiende Safranski a Hitler como el Mal encarnado, una figura demoníaca catalizadora de la ruptura del tiempo histórico, que, nos guste o no aceptar esta personificación, propicia la instauración de Auschwitz como mito fundacional negativo: «Hitler rompe con un universo moral, pero sólo pudo hacerlo porque desde mediados del siglo XIX había empezado un embrutecimiento sin parangón y una disolución del pensamiento sobre el hombre»³². Harry Mulisch, al analizar el fenómeno hitleriano, indica que la iconografía ya estaba allí antes de su concreción por parte de Hitler y sus secuaces. El tiempo anterior a los años treinta se había salvado porque el arte convertía gracias al talento las obsesiones, siendo innecesario «pasar a la acción». Por el contrario, «hermanos menos dotados», como el propio Hitler, sólo podían calmar sus desequilibrios mediante la aniquilación efectiva³³, la organización industrial de una matanza masiva en el crepúsculo de la modernidad, con las características indicadas por Weber: burocratización, división del trabajo, diferenciación de las esferas de valor, cosificación, reducción de la moral a la esfera privada. Hitler ya afirmaba en 1919 que era necesario superar el «antisemitismo sentimental», exigiendo un «antisemitismo de la razón», en el que las instituciones

27 Op cit, p. 101

28 Op cit p. 93

29 Op cit, p. 94

30 R. SAFRANSKI, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona 2000

31 J.W.GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, Munich 1982

32 R. SAFRANSKI, op cit, p. 228

33 H. MULISCH, *Strafsache. Eine Reportage über den Eichmann-Prozess*, Berlín, 1987; en SAFRANSKI, op cit, p. 229

jugaran la baza perversa de exonerar a individuos embrutecidos y alienados de cualesquiera reflexiones morales, «transformando el delito en un proceso de trabajo realizable como una costumbre»³⁴. Los criminales habían desaparecido de las calles, ahora estaban al servicio del Estado, dando cumplimiento a una muy peculiar «vocación» que permitía superar las barreras entre el «antisemitismo retórico» y una auténtica «política antisemita»: «la vocación peculiar del hitlerismo fue la de destruir la barrera tradicionalmente alzada entre la palabra odiosa y el gesto asesino»³⁵.

En cualquier caso, no basta un análisis de la deriva de la modernidad industrial para justificar el origen de la *Shoá*. Tampoco el antisemitismo históricamente recalcitrante del pueblo alemán, por otro lado igual de recalcitrante que el antisemitismo polaco y ucraniano, o el rechazo de la intelectualidad aria a la excesiva presencia de judíos en las aulas, la derrota en la Primera Guerra Mundial y la depauperación moral y económica de Alemania en torno a 1930, descrita por ejemplo en las obras de Döblin. Todos estos elementos no permiten comprender el asesinato de seis millones de judíos. Lo demoníaco, personificado en un individuo, rompe el continuo del tiempo, rasga el tejido del último pudor moral e irrumpe en la historia: «Tenía que aparecer alguien como Hitler, que sin duda irradiaba una fuerza enorme, y, a través de él, se reagruparon y concentraron en una constelación explosiva las fuerzas y tendencias atadas en la anterior situación histórica»³⁶. En una relectura de su reflexión de 1934 sobre la oposición entre el racismo inherente a la «filosofía del hitlerismo» y la idea de humanidad, Emmanuel Levinas reivindica esta toma en consideración del Mal como un elemento insoslayable a la hora de entender a Hitler y al nacionalsocialismo: «La fuente de la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo no está en ninguna contingente anomalía del razonamiento humano, ni en algún accidental malentendido ideológico [...] esta fuente radica en una posibilidad esencial del Mal elemental al que puede conducir mucha lógica y contra el cual no se había asegurado lo suficiente la filosofía occidental»³⁷.

Pero, no podemos olvidarlo, Hitler es un catalizador y un impulsor. Su «política biológica» es la puesta en práctica de un proyecto soñado desde fines del XIX. El nacionalsocialismo lo hace realidad y pone a su servicio, como nadie antes y después en la historia de Occidente, las fuerzas bestiales reprimidas por el proceso civilizador. Por ello no puede analizarse su significación difuminando su esencia en una comprensión general del drama humano, como si ese engendro de la época científica, mezcla de biología, mística cósmica y gnosis negra, no fuese un hiato histórico que exige crítica de la razón anamnética. Hitler no planificó el exterminio. Las notas de personajes cercanos a él como Rauschning o Albert Speer³⁸, niegan que tuviese capacidad para lo minucioso y sistemático, para realizar con precisión metódica esfuerzos hasta el fin. Desde el *punch* de Munich, pasando por la «noche de los cristales rotos», la «Conferencia de Wansee», Treblinka o Sobibor, cientos de miles de alemanes participaron de una radicalización acumulativa en donde el individuo nunca fue inocente.

34 Op cit, p. 231

35 A. FINFIELKRAUT, *El judío imaginario*, Barcelona 1982, p. 21

36 R. SAFRANSKI, op cit, p. 233

37 E. LEVINAS, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, en M. BELTRAN-J. M. MARDONES-R. MATE (eds), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona 1998, p. 72. E. L. Fackenheim advierte sobre el modo en que aceptar la presencia y la realidad del Mal radical y el reto que este supone para el pensamiento, no es óbice para clausurar la razón: «el límite de lo ininteligible no es el límite para el pensamiento filosófico», en E. L. FACKENHEIM, *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*, Nueva York 1982, pp. 233-244

38 Cfr. A. SPEER, *Memorias*, Barcelona 2001

Señalado con el *tú* el torturador, descubierto que el Mal se encarna, se hace presente, es un nombre, ya es algo menos imposible una interpretación existencial del dolor y la deshumanización. El hombre roto y convertido en una masa lacerada necesita de grandes dosis de razón y de profundas estrategias para subsistir, siendo aquí donde halla su verdadero valor la escritura. Es la escrupulosa circunspección y retraimiento en su testimonio de la tortura infligida a él mismo, lo que permite a Améry llevar adelante una teoría sobre el hombre confrontado con el *Mal radical*. La experiencia del terror ha dislocado el tiempo, el más abstracto de los ámbitos humanos. Los únicos puntos estables que abastecen de material a la memoria son recurrentes escenas traumáticas de penosa claridad para la visión y la memoria³⁹. Esta concisa y estremecedora descripción es el núcleo sobre el que se vertebra esta aproximación al dolor:

«Del techo abovedado del búnker colgaba una cadena que corría en una polea, de cuya extremidad pendía un pesado gancho de hierro balanceante. Se me condujo hasta el aparato. El gancho estaba sujeto a la cadena, que esposaba mis manos tras mis espaldas. Entonces se elevó la cadena junto con mi cuerpo hasta quedar suspendido aproximadamente a un metro de altura del suelo [...] La vida recogida en un único, limitado sector del cuerpo, es decir, en las articulaciones del húmero, no reacciona, pues se encuentra agotada completamente por el esfuerzo físico [...] Oí entonces un crujido y una fractura en mis espaldas que mi cuerpo no ha olvidado hasta hoy, caí al vacío y me encontré colgado de los brazos dislocados, levantados bruscamente por detrás. Tortura, del latín *torquere*, luxar, dislocar: ¡Toda una lección práctica de etimología!»⁴⁰.

El dolor es una experiencia irreductible e inenarrable, «era el que era», afirma Améry en la certeza de la indescriptibilidad cualitativa de las sensaciones. La descripción objetiva, por más que impresionante en su circunspección y sobriedad, no nos acerca más que de pasada a lo indecible del dolor, cuyas sensaciones «fijan nuestra capacidad de comunicación verbal»⁴¹. Compartir el dolor físico con el *otro*, por más que se trate de una experiencia ética, producto de la razón anamnética que precisa de comunicación para proyectar un *minimum* de salvación y liberación, deviene una enervante imposibilidad, resoluble únicamente desde una nueva locura: verse forzado a infligir el dolor físico a los otros, tornándose uno mismo verdugo. Esta aporía ética, producto de lo incommunicable, en última instancia sólo puede tener como salida provisional la represión de la culpa y el dolor, articulando un discurso que no conduce a la recuperación total de la humanidad y la libertad perdidas, tan sólo a sobrevivir a la supervivencia, o quizás, tal vez, a posponer indefinidamente la única y trágica alternativa. El destino trágico de Améry debe entenderse como una prolongación en el tiempo de una angustia primigenia, unida íntimamente al castigo infligido por los verdugos, la cual se expresa como un terror latente al olvido y a la imposible objetivación plena de las vivencias. De las intuiciones de Hugo von Hofmannsthal⁴² sobre la clausura del *logos* en el fin de la Modernidad, hasta el nuevo *imperativo categórico* de Adorno formulado en *Kulturkritik und Gesellschaft*, media el abismo de las experiencias personales del fracaso del lenguaje, a la vez que del poder curativo de la palabra, en los supervivientes de la *Shoá*. El material del que se nutre la memoria está tan afe-

39 W.G. SEBALD, *Against the irreversible*, op cit, p. 154

40 J. AMÉRY, op cit, pp. 96-97

41 *Ibidem*

42 H. VON HOFMANNSTHAL, *Carta a Lord Chandos*, Murcia 1989

rrado, es tan grave y profundo, que termina sobreviviendo a los propios testigos, confirmando un destino trágico. La tortura, una vez padecida, guarda un carácter indeleble. La «más espantosa de las bacanales del cuerpo»⁴³ permanece como tal para siempre, memoria viva en la conciencia más profunda del individuo y reactivación como dolor del espíritu al intentar ser aprehendida como concepto. De ahí, según Améry, el sentido meramente aproximativo al hecho que tiene su ensayo, si bien, experimentado como un *deber ser*, una exigencia ética de la víctima que reivindica «cierta pretensión de validez».

En el contexto de la reciente reflexión en torno a la ética anamnética, se ha formulado el concepto de «aprendizaje del dolor», cuyo significado vendría a referirse a «lo que existencialmente supone el hecho específico de tener un cuerpo doliente»⁴⁴. Esta significación tiene connotaciones éticas que conectan con una lectura histórica que privilegia el «acontecimiento» de Auschwitz. Entre las múltiples interpretaciones del *Lager*, la consideración de las implicaciones políticas de su cotidianidad en lo excepcional sirven para proyectar una crítica de «lo que queda de Auschwitz», el *nomos* de lo moderno, la extrapolación de lo concentracionario a la vida pública ciudadana. La sociedad vigilante heredera del campo vuelve transparente al sujeto, subvirtiendo los ámbitos sociales y privados. Tomar conciencia del dolor es romper con esta estrategia deshumanizadora y un camino para la inversión ética de este proceso es el aprendizaje que subyace a los textos de los supervivientes de la tortura y el exterminio. Significa, la mayor parte de las veces desde la visión del receptor del testimonio, persuadirse —si es que ello es posible— de que tanto dolor sufrido por millones de seres humanos puede liberarse éticamente, tiene «sentido» para el futuro. Es, en palabras de Tadeusz Borowski, «la esperanza en que un día se restablezcan los derechos del hombre»⁴⁵, una *esperanza negativa*, imposible y casi sin trascendencia para el que sufre, tan sólo para los *otros*. En este recorrido por la incomprensibilidad y la atrocidad, se dirime la posibilidad de captar al *otro*, de dar medida de la magnitud y la existencia humana⁴⁶. Desde la perspectiva del protagonista, de ese testigo llamado Jean Améry, aprender desde el dolor es una de esas experiencias que conforman el material y la obligación de la memoria, encuadradas con trágica ironía en los *Unmeisterliche Wanderjahre*, esos años de formación «nada ejemplares», trasunto doloroso y escéptico del clásico goethiano *Lo años de aprendizaje de Wilhelm Meister, Bildungsroman* por excelencia. Los años de reclusión, exilio, deportación y sufrimiento se resisten, a juicio de Améry, a ser elaborados como experiencia formativa, porque el conocimiento y la sabiduría que aportan son de otra índole, que está más allá de las manifestaciones normativas del espíritu, o que, como mínimo, se halla en las fronteras de la realización moderna de la razón humana, allí donde ésta muta en indecible monstruosidad. Una visión, sin duda, mucho menos optimista que la sostenida, por ejemplo, por Primo Levi al respecto.

El ser humano que pasa por la experiencia de la tortura y la supera —entendiendo superación tan sólo como tránsito cronológico, no como liberación personal—, puede experimentar a veces «una paz efímera que incita a la reflexión»⁴⁷, la cual recuerda en parte a los momentos de postración entre un interrogatorio y otro, en los cuales se recuperaba una cierta estabilidad, la sorprendente dicha de poseer unas horas de paz en las que el torturado que yace en su celda, cree alcanzar la suficiente dis-

43 J. AMERY, op cit, p. 98

44 F. BARCENA, *La esfinge muda*, Barcelona 2001, p. 13

45 T. BOROWSKI, *Nuestro hogar es Auschwitz*, Barcelona 2004, p. 46

46 F. BARCENA, op cit, p.159

47 J. AMÉRY, op cit, p. 105

tancia con respecto al mundo que le rodea para poder sondear lo que queda de su *yo*. El superviviente no puede zafarse del dolor, un dolor ahora psíquico, clavado profundamente en una conciencia traspasada por el sufrimiento, que evoca de modo cuasi sacramental experiencias nunca lo suficientemente superadas y que amenazan el sentimiento de identidad, rompiendo la unidad del individuo. Una experiencia de violencia en los límites de la condición humana, pero que, por eso mismo, por la profunda huella de lo vivido, sólo el discurso imposible puede salvar. La inefabilidad de este acontecimiento, deviene exigencia narrativa porque el individuo que ha sobrevivido, que tiene que seguir viviendo a pesar de todo, pone vida, conciencia e imaginación al servicio de esta imposibilidad:

«Si admitimos que la experiencia de la tortura aporta algún conocimiento que va más allá de la simple pesadilla, este debe consistir en un gran sentimiento de estupefacción y de extrañeza ante el mundo que ninguna ulterior comunicación humana puede compensar»⁴⁸.

Un escritor que testimonia porque él mismo es una víctima, sólo puede levantarse asumiendo el poder que otorga el derecho y la posibilidad de objetivar, de crear una obra que reconstruya la existencia victimizada, de poder expresar aquello que «debería ser» o «debería hacerse» para devolverle el orden y el sentido al mundo invertido por el asesinato: «el hombre marcado y condenado a muerte, al que este poder tiró al suelo, recupera ahora el derecho a la objetivación»⁴⁹. La posibilidad por lo tanto de ser *sujeto, hombre, yo*, pero no, por supuesto, de alcanzar la paz. De modo que, la comprensión de las implicaciones políticas del problema tan sólo nos coloca en la antesala del mismo. Améry habla *de profundis* como «víctima que escudriña sus resentimientos»⁵⁰, y por ello la materialización de ese haz de posibilidades que se generan a partir de la obligación de la escritura, está cercenado, en su caso, de origen. Convergen en esto dos circunstancias. Por un lado, encontramos la problemática inherente a la incapacidad de la escritura para subvertir el mundo de la memoria, trágica en este caso, dado que el *yo* de los recuerdos es siempre tozudo y recurrente, más propio a la conciencia que ese *yo* extraño producto de la creación, y por lo tanto insuperable. La experiencia inevitable en la vida del superviviente, ese «saber inconmensurable, producto un sufrimiento inconmensurable», que permanece aferrado a la existencia del mismo modo que el número de Auschwitz. De otro lado, el mundo. La sociedad de la que el autor fue expulsado, la patria perdida, es contemplada con resentimiento, y no porque la justicia haya sido más o menos eficaz con los culpables o porque el ámbito de la culpabilidad fuese más o menos extenso, sino porque no ha permitido que él redimiera y superara el desamparo que vive desde entonces. En consecuencia, la quiebra personal y social queda subsumida en una frustrada dialéctica histórica, donde víctimas y culpables parecen condenados a aceptar un destino común. *Más allá de la culpa y la expiación*, el *resentimiento* como *actitud moral*⁵¹ nace cuando los supervivientes constatan que la historia se va a construir a espaldas de los vencidos:

«Me resulta imposible aceptar un paralelismo entre mi andadura y la de aquellos tipos que me golpearon con las porras. No deseo convertirme en cómplice de mis torturadores, exijo

48 Op cit, p.106

49 I. KERTÉSZ, *El holocausto como cultura*, op cit, p. 78.

50 J. AMÉRY, op cit, p. 140

51 R. MATE, *Memoria de Auschwitz*, op cit, p. 208

más bien que se nieguen a sí mismos y me acompañen en la negación. Las montañas de cadáveres que nos separan no se pueden aplanar, me parece, mediante un proceso de interiorización, sino, por el contrario, mediante la actualización, la resolución del conflicto irresuelto en el campo de acción de la praxis histórica»⁵².

Este resentimiento impide contemplar el futuro, asir la vida «con ánimo sereno»; es un conflicto interno perturbador que sólo puede superarse, más allá de una ética convencional bienintencionada, en el plano del debate y la acción pública. Padecer el resentimiento es estar sometido a un estado antinatural y contradictorio, por lo que no es ninguna ventaja, ni un sentimiento de superioridad moral o intelectual. La conciencia resentida, incapaz de sentir una verdadera paz y de pedir reconciliación, desea algo imposible: «desandar lo ya vivido y borrar lo sucedido»⁵³, un deseo que provoca las más de las veces dolor y nostalgia, tan sólo soportables recurriendo a la ensoñación, un bálsamo, en fin de cuentas, peligroso y con efectos aún más demoledores que los que se querían subsanar. Las palabras de su admirado Hölderlin resultan de una incuestionable y dolorosa verdad en este contexto, ya que pocos como Améry son tan dolorosamente conscientes de que: «el hombre es un Dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona»⁵⁴. Son los imposibles sueños en la voluntaria transformación moral de una nación, que él encuentra por lo menos imaginable, sólo imaginable, y que le introducen en un territorio que podríamos caracterizar como de «ensoñaciones optimistas»⁵⁵, donde imagina un país en el que cada víctima pudiera vivir de nuevo, e imagina la restitución de la patria perdida que tanto ocupa su mente.

Para una víctima de la violencia, desarraigada del mundo y de su propio *yo*, la cuestión de la pertenencia de su *ser* es la última posibilidad de reivindicar el débil nexo que le une con la dignidad humana. Una exigencia ética en los límites de lo moral y lo humano, lo cual, paradójicamente, no podría ser de otro modo tratándose de un superviviente del infierno. También, al tiempo, una llamada de atención, no de socorro, «un mensaje»⁵⁶ para los otros y una salvación sin sentido para el que sufre, la desaparición del olvido y de la incomunicación, la pérdida de substancia definitiva para el superviviente de todo aquello que comportó el sobrevivir. Améry recurre a Schopenhauer, cómo no, para certificar las consecuencias del último *imperativo* convertido ahora en proposición tautológica: «El mundo es mi representación. El otro era mi representación. Con la extinción de mi Yo se extingue la representación, desaparece el mundo y los otros»⁵⁷. La muerte voluntaria es el último viaje. Améry está persuadido de que es *el auténtico camino hacia la libertad*, un *a most unhappy end*. Experimentado ya hasta las heces el absurdo de vivir, tan sólo queda el absurdo éxtasis de la libertad, el cual, sin embargo, tiene un valor terrible e incalculable: «huir de la vida indigna, inhumana y sin libertad, de este modo la muerte se torna vida, del mismo modo que la vida desde el nacimiento es ya morir»⁵⁸. Esa vida indigna a la que se refiere el autor es aquella en la que se cumple el aserto de Karl Kraus, en su poema sobre el surgimiento del Tercer Reich: «todo pasa y al final es como si nada hubiese sucedido».

52 J. AMÉRY, op cit, pp. 149-150

53 Op cit, p. 149

54 F. HÖLDERLIN, *Hiperión*, Madrid 1988

55 J. AMÉRY, op cit, p. 163

56 J. AMÉRY, *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*, Valencia 1999, p. 108

57 Op cit, p. 111

58 Op cit, p. 152

Al final de su vida, en sus últimas reflexiones, Améry recurre a sus ídolos particulares para ilustrar lo azaroso de avanzar por el camino de la libertad en el intento llegar a ser. A lo lejos, Marcel Proust, poeta de la afinidad entre el amor extremo y la muerte; más cerca, el «preceptor de Alemania, Thomas Mann; y, sobre todo, Arthur Schnitzler, médico y escritor, judío, el gran experto sobre el sinsentido de la vida y de la muerte, el gran autor vienés, símbolo de un *mundo de ayer* del que sólo perdura el lamento y la pérdida. Susana Neiman ha indicado la significativa diferencia que supone el «salto», la opción libre de dar por concluida la vida, con relación a la vida y el mensaje de todos los personajes a los que admiraba. Para Améry como para Kant la esperanza fue una obligación moral, pero, en su caso, también otras cosas, fundamentalmente porque esa esperanza se orientó al término de su vida, transformándose en el anhelo de algo tan desproporcionado y atroz como el poder ser «el propio sujeto consciente de su muerte»:

«El amor de Améry por la razón fue suficientemente profundo como para sostener incluso el conocimiento de la traición a esa propia razón. Su muerte a manos de sí mismo no cambia esta comprensión. En su lugar, quizás afirma aquello que hubiera elegido de poder vivir de nuevo: morir libremente, conscientemente, en la convicción de que la fe en la humanidad como meta del ser humano no permite a uno mismo arredrarse ante una simple contradicción conceptual»⁵⁹.

59 S. NEIMAN, *Jean Améry Takes his Life*, en S. L. GILMAN-J. ZIPES, *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture*, New Haven 1997, p. 782.