

ARTÍCULOS

SUPERVIVENCIA FÍSICA E INTEGRIDAD MORAL

JULIÁN MARRADES*

julian.marrades@uv.es

Resumen: Basándose en los testimonios de algunos supervivientes de los campos nazis (Primo Levi, Jean Améry, Bruno Bettelheim), el artículo examina los efectos morales que tuvieron en su vida posterior las condiciones extremas de supervivencia en el campo y plantea la cuestión de la pertinencia del juicio moral en tales situaciones.

Palabras clave: Auschwitz, juicio moral, víctima, verdugo, culpa, vergüenza.

Abstract: Based on the testimony of some of the survivors of the nazi camps, such as Primo Levi, Jean Améry and Bruno Bettelheim, the article studies the moral effects that the extreme conditions they suffered in the camps had subsequently in their lives, and sets out the question about the appropriateness of the moral judgment in such situations.

Key words: Auschwitz, moral judgment, victim, executioner, guilt, shame.

1. El valor de la vida

En muchos debates actuales sobre asuntos como el aborto o la eutanasia, una pieza importante de los argumentos de quienes sostienen la ilicitud de su práctica es el supuesto de que existir, vivir, posee un valor incondicionalmente positivo. Esta estimación suele basarse en la creencia de que se trata de un don o participación respecto de una instancia superior (Dios, la naturaleza, la especie humana, la nación, etc.)¹. Aunque el problema del que aquí vamos a ocuparnos no es la eutanasia ni el aborto, tiene que ver también con la valoración de la vida humana y, más concretamente, con la actitud que con respecto a la propia supervivencia puede adoptar una persona que ha atravesado una situación límite en que padeció condiciones de violencia extrema. Los casos que constituirán el punto de referencia de la reflexión son, todos ellos, testimonios de prisioneros de campos de concentración nazis que sobrevivieron a aquella experiencia atroz.

Fecha de recepción: 20 abril 2005. Fecha de aceptación: 28 septiembre 2005.

* Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad de Valencia. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Av. Blasco Ibáñez, 30, 46010 Valencia. Este artículo forma parte del proyecto de investigación 'Creencia, Motivación y Verdad', subvencionado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología (BFF2003-08335-C03-01) y por la Generalitat Valenciana (GV04B-251) (GRUPOS04/48).

1 Por poner un ejemplo, la ontología tomista, al considerar la existencia de las criaturas como una participación del acto de ser subsistente que es Dios, ofrece una explicación metafísica de la vida humana como un don divino (cf. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, libro II, caps. 52-53). La valoración de la vida humana como algo sagrado es una aportación de la doctrina cristiana de la inmortalidad individual, que invirtió la antigua relación entre la mortalidad del hombre y la inmortalidad del cosmos, y que ha pervivido en la época moderna tanto en su forma religiosa original como en formas secularizadas (cf. Arendt, 1993, pp. 338-344).

Comenzaré explicitando el supuesto que subyace a mi intento de comprender sus respectivas reacciones o respuestas al hecho de haber sobrevivido al *Lager*. Vivir, estar vivo, seguir vivo, no es un bien, sino la condición de todos los bienes: una plataforma que hace posible tenerlos o gozarlos, pero también verse privado de ellos. Precisamente porque no es un bien más, la vida adquiere valor para una persona en función de los bienes que le proporciona. Prueba de ello es que, cuando es percibida como carente de los bienes primarios (salud, amistad, inocencia, amor, bienestar, reconocimiento, libertad, etc.), la vida pierde todo valor. Sin embargo, hay situaciones en que la privación de esos bienes, en lugar de quitar a la vida su valor, se traduce, paradójicamente, en un aferrarse a la nuda vida como un bien, incluso el mayor de los bienes. Ello puede acontecer, especialmente, cuando la privación de los bienes es experimentada por quien la padece como algo reversible o no necesariamente definitivo, es decir, cuando no se ha perdido toda esperanza en poder recuperar la vida anterior. Esta condición se dio en situaciones descritas por supervivientes de los campos nazis. Sus testimonios coinciden en este punto: la vida había quedado tan desvalorizada, que el único aliciente que podía tener el prisionero para no sucumbir en aquel infierno era esforzarse por seguir vivo a toda costa, hacer lo que fuera necesario para volver al mundo exterior. Pero algunos de ellos también han dejado constancia de que salir vivo no es lo mismo que salir entero.

Uno de los aspectos más devastadores del daño causado a los prisioneros de los campos nazis (y, en general, a quienes se ven sometidos a condiciones de vida en que los bienes primarios de una persona son negados o amenazados) consistió en no dejarles otra alternativa a la muerte que convertir la mera supervivencia en un fin último. El motivo principal de este artículo es mostrar que, cuando ello ocurre, el mundo moral de una persona queda profundamente trastocado.

A fin de identificar las condiciones relevantes de la vida del *Lager* que fueron percibidas como una amenaza para su propia integridad por los supervivientes cuyos testimonios servirán de referencia a nuestra reflexión, podemos tomar como punto de partida la siguiente hipótesis de Primo Levi:

Enciérrense tras la alambrada de púas a millares de individuos de diferentes edades, estado, origen, lengua, cultura y costumbres, y sean sometidos aquí a un régimen de vida constante, controlable, idéntico para todos y por debajo de todas las necesidades: es cuanto de más riguroso habría podido organizar un estudioso para establecer qué es esencial y qué es accesorio en el comportamiento del animal-hombre frente a la lucha por la vida².

Levi propone aquí contemplar Auschwitz desde el modelo de una sociedad humana reducida experimentalmente a simple medio de supervivencia física en condiciones de extrema precariedad. Lo que este modelo permite mostrar es que, cuando los seres humanos se ven sometidos de manera constante y controlable a situaciones que están por debajo de todas las necesidades, lo que ocurre es que la nuda vida se convierte en el único objetivo de sus esfuerzos y cada uno entra con todos los demás en una relación esencialmente competitiva de lucha por la existencia. Entre los efectos destructivos que esta situación produjo en la integridad moral de algunos prisioneros, hay dos que quisiera destacar.

(a) *La quiebra de la confianza en un mundo humano*. Levi dice que en el *Lager* «la lucha por la supervivencia no tiene remisión, porque cada uno está desesperadamente, ferozmente solo»³. En la vida corriente no suele darse el grado de soledad al que aquí se refiere Levi. Imaginemos a una per-

2 Levi, 1995, p. 93.

3 Levi, 1995, p. 94.

sona desprovista de medios económicos, de reservas físicas y psíquicas y de recursos espirituales para afrontar los problemas más perentorios que le plantea la vida de cada día; una persona que, además, no tenga a nadie que se interese por ella ni se ocupe de ella (familia, amigos, vecinos...); que incluso carezca de prójimos o semejantes. Este último aspecto es, quizás, el último que suele fallar, y por eso resulta más difícil caer en la cuenta de él. Jean Améry, otro superviviente de Auschwitz, lo ha descrito así:

La esperanza de socorro, la certeza de ayuda forman parte de las experiencias fundamentales del ser humano y sin duda también del animal... La expectativa de ayuda pertenece a los elementos constitutivos de nuestra psique tanto como la lucha por la existencia. Ten paciencia, dice la madre al niño que gime de dolor, enseguida te llevo el biberón calentito, una taza de té, ¡no te vamos a dejar que sufras! Le receto un medicamento, asegura el médico, que le será de gran ayuda. Incluso en el campo de batalla las ambulancias de la Cruz Roja llegan hasta los heridos. En casi todas las situaciones de la vida el daño físico se experimenta a la par que la expectativa de auxilio: la segunda compensa a la primera⁴.

‘Prójimo’ o ‘semejante’ es aquél del que espero que cuide de mí, o que me auxilie en caso de ser agredido, o al menos que no me dañe, que respete mi integridad física y psíquica. Estas expectativas, dice Améry, son constitutivas de la vida social en tanto que *mundo humano*. La frustración absoluta de esas expectativas de ayuda —de la madre, o del amigo, o del vecino, o de la institución de caridad, o del estado (la policía, la ley)— conlleva la pérdida de la confianza en el otro como ser humano, es decir, como semejante, como prójimo, como miembro del mismo mundo del que uno mismo se considera formando parte. Esta es la forma de soledad y desamparo a la que el individuo se ve sometido en situaciones como la tortura o el *Lager*. Los testimonios de Levi y de Améry dan constancia de que los efectos que producen tales experiencias, en tanto que quiebran la confianza en la posibilidad de vivir en un mundo humano, son devastadores: esa confianza ya no se vuelve a restablecer, la víctima no se recupera nunca totalmente de esa soledad y desamparo.

El *Lager* es un mundo que destruye las relaciones de proximidad, que impone a los prisioneros unas condiciones de existencia en las cuales *nadie* es prójimo de nadie. Esto supone la negación de una de las formas elementales en que se construye y se expresa la identidad individual, a saber: el sentimiento de pertenencia a un grupo, la conciencia del ‘nosotros’. La identidad del individuo oprimido está mediada por su identificación con los otros oprimidos frente a los opresores. Podemos suponer, de acuerdo con este mecanismo, que el deportado recién llegado a Auschwitz se sentiría ‘prójimo’ de los demás prisioneros, es decir, unido al destino común de todos ellos frente a los carceleros. Esto no implica que esperara de todos y cada uno un trato de compañerismo o buena vecindad (si en la vida ordinaria nadie espera algo así, cuanto menos en las condiciones de precariedad del *Lager*). Pero, al menos, esperaba encontrar entre sus iguales algo de compañía y ayuda. Imaginemos, entonces, lo que pudo representar para el recién llegado comprobar que el ritual siniestro que solía acompañar el ingreso en el *Lager* («las patadas y los puñetazos inmediatos, la orgía de las órdenes gritadas con cólera real o fingida, el desnudamiento total, el afeitado de las cabezas»⁵) no era realizado únicamente por el personal de las SS, sino también por «un enemigo nuevo y extraño, el pri-

4 Améry, 2001, pp. 91-92.

5 Levi, 1989, p. 34.

sionero-funcionario que, en lugar de cogerte la mano, tranquilizarte, enseñarte el camino, se arroja sobre ti dando gritos en una lengua que no conoces y te abofetea»⁶. El efecto producido es descrito por Levi con estas palabras:

El ingreso en el Lager era un choque por la sorpresa que suponía. El mundo al que uno se veía precipitado era efectivamente terrible pero, además indescifrable: no se ajustaba a ningún modelo, el enemigo estaba alrededor, pero dentro también, el ‘nosotros’ perdía sus límites, los contendientes no eran dos, no se distinguía una frontera, sino muchas y confusas, tal vez innumerables, una entre cada uno y el otro. Se ingresaba creyendo, por lo menos, en la solidaridad de los compañeros en desventura, pero éstos, a quienes se consideraba aliados, salvo en casos excepcionales, no eran solidarios: se encontraba uno con incontables mónadas selladas, y entre ellas una lucha desesperada, oculta y continua⁷.

El ritual de ingreso no tenía sólo por objeto dañar la integridad física y psíquica del recién llegado (golpearle, humillarle, privarle de los signos personales de su individualidad, etc.), sino también quebrar su certeza en un orden moral: aquél que se construye sobre los cimientos de la proximidad, de la confianza en el otro. El mensaje que los verdugos querían transmitir al recién llegado era éste: ‘Aquí tus enemigos no sólo lo son tus opresores, sino también los oprimidos como tú. No puedes, por tanto, fiarte de tus iguales. La única ventaja que puedes conseguir depende de que te ganes la confianza de tus opresores contra tus compañeros’.

(b) *La división fundamental entre salvados y hundidos*. Tendemos a imaginar que, donde se dan relaciones de dominio de una minoría sobre una mayoría, lo más probable es que los oprimidos se unan para sobrellevar juntos la opresión y, eventualmente, rebelarse contra los opresores. Sin embargo, esto no siempre ocurre así. La solidaridad y la resistencia de los oprimidos tal vez sea una respuesta menos infrecuente cuando la opresión no sobrepasa ciertos límites y los opresores mantienen una separación neta entre ellos mismos y los oprimidos. Pero cuando varían estas condiciones, las cosas son de otra manera. Una de las lecciones que Primo Levi extrajo del *Lager* es que, cuando la opresión pone a los oprimidos en una situación de precariedad tal que cada uno corre el riesgo de ser barrido por los otros en la lucha por la existencia, y los opresores dan a los oprimidos la oportunidad de colaborar con ellos a fin de sobrevivir en esa lucha, entonces es seguro que los oprimidos dejarán de ser una masa homogénea y unida frente a los opresores, y aparecerá una tercera categoría entre el mero opresor y el mero oprimido, a saber: el oprimido opresor, aquél que, sin dejar de ser oprimido, asume funciones delegadas de opresión respecto a los otros oprimidos para lograr ventajas sobre ellos en la lucha por la supervivencia. En esa lucha, *cada uno* de los oprimidos está solo frente a *todos los demás*. Reducidos a este aislamiento, en el que todos son potencialmente enemigos y nadie es prójimo, pasan a segundo plano —por menos definidas y menos decisivas— las distinciones entre buenos y malos, listos y tontos, cobardes y valientes. La división fundamental es, aquí, la que separa a los salvados de los hundidos⁸. La categoría de ‘hundidos’ comprende a los *inadaptados*, es decir, a aquellos prisioneros que fracasan en la lucha por la existencia, ya sea por mera impotencia, ya sea por integridad, porque no quieren sobrevivir a su vida anterior si ello implica renunciar a su mundo moral propio. La categoría de ‘salvados’ comprende a los *adaptados*, es decir, a los pri-

6 Levi, 1989, p. 36.

7 Levi, 1989, p. 34.

8 Levi, 1995, p. 94.

sioneros que, por su fuerza y astucia, unidas a la suerte y a alguna forma de renuncia a su mundo moral, se convierten en candidatas a sobrevivir.

2. La estrategia de la colaboración: la ‘zona gris’

La división de los prisioneros en esas dos categorías no es un fenómeno espontáneo ni casual, sino inducido por el propio sistema concentracionario. Primo Levi afirma que «en el interior del *Lager* se reproducía, en escala más reducida pero con características exacerbadas, la estructura jerárquica del Estado totalitario»⁹. Como institución totalitaria, el *Lager* tenía como objetivo prioritario destruir en los prisioneros, mediante la violencia y el terror, toda capacidad de resistencia y propiciar su derrumbamiento moral. Y un método eficaz para lograrlo consistió en convertir a un sector de la población reclusa en instrumento colaborador de los carceleros, mediante la concesión de ciertos ‘privilegios’ (suplementos alimenticios, ventajas en los suministros, y, sobre todo, capacidad de ejercer un poder ilimitado contra sus compañeros subordinados). La creación de esta capa de prisioneros-funcionarios cumplía una doble finalidad: por una parte, comprometerlos lo más posible en la dominación, cargarlos de culpabilidad —«así habrán contraído con sus jefes el vínculo de la complicidad y no podrán volverse nunca atrás»¹⁰—; por otra parte, descargar a los guardianes de las tareas más ingratas en el mantenimiento del orden y en el funcionamiento del sistema. «La clase híbrida de los prisioneros-funcionarios es el esqueleto y, a la vez, el rasgo más inquietante del *Lager*. Es una zona gris, de contornos mal definidos, que separa y une al mismo tiempo a los dos bandos de patrones y siervos»¹¹.

Si queremos entender la dinámica de las relaciones de dominación que se produjeron en el ‘laboratorio’ de la sociedad concentracionaria, Levi nos conmina a rechazar la visión maniquea que divide a los individuos implicados en dos grupos estancos: de un lado estarían los opresores, que cargan con todo el peso de la culpa, y de otro los oprimidos, las víctimas inocentes, sin que hubiera lugar para ningún espacio ‘impuro’ entre ellos. Levi rechaza, por simplificador, cualquier intento de explicar Auschwitz por referencia a este esquema (por ejemplo, viendo en los guardianes del *Lager* la encarnación del mal absoluto). Su categoría de ‘salvado’ designa una figura ambigua que no se ajusta ni a la categoría del simple verdugo ni a la de la víctima puramente inocente. Es una figura inquietante desde el punto de vista de la racionalidad y de la moralidad, pues contradice el tópico de que, en las relaciones de opresión, la razón está incondicionalmente de parte del oprimido, y cuestiona que la culpa y la inocencia, el mal y el bien, tan netamente delimitados en el plano conceptual, puedan mantenerse igual de separados cuando se aplican al comportamiento de víctimas y verdugos. La figura del ‘salvado’ atestigua que en el mundo real esa separación no siempre se da: entre el verdugo culpable y la víctima inocente aparece la figura del inocente culpable, del oprimido opresor¹².

9 Levi, 1989, p. 41.

10 Levi, 1989, p. 38.

11 Levi, 1989, p. 37.

12 Y también la del culpable inocente, es decir, el verdugo que asume de algún modo su propia culpa. Levi también considera esta figura (cf. Levi, 1989, p. 50), aunque explícitamente le preste menor atención. Günther Anders ha empleado la categoría de «culpable inocente» para caracterizar una «nueva forma de culpa», ligada a la tecnificación de la existencia, en la que cualquiera de nosotros podría verse implicado por el simple hecho de participar, aunque fuera sin saberlo e indirectamente, en acciones que concurren en la comisión de un daño (cf. Anders, 2003, p. 30).

La noción de ‘zona gris’ designa el ámbito de connivencia con el opresor al que tiende a desplazarse, para preservarse a sí mismo, quien ocupa inicialmente una posición no dominante (el oprimido, el observador). Se trata de un instrumento analítico, cuyo ámbito de aplicación es la atribución de responsabilidad en la comisión del daño que unos individuos infligen a otros en función de las posiciones que ocupan en la relación de dominio. Dice Levi: «No todos somos iguales, tenemos niveles de culpa distintos. Pero estamos hechos de la misma sustancia. Y un oprimido puede convertirse en un opresor. Y a menudo se convierte en tal. Y éste es un mecanismo al que raramente se concede atención... Ocurre corrientemente. Ahora bien, cuanto más dura, rígida y feroz es la opresión, tanto más se favorece la instauración de esa zona gris»¹³. Por un lado, que ‘todos estamos hechos de la misma sustancia’ significa que todos nos hallamos expuestos a convertirnos en opresores, en verdugos (la «sustancia» designa una labilidad o propensión a deslizarse hacia la posición de verdugo, que se cumplirá o no en función de las circunstancias y de la atención que el sujeto le preste; nada tiene que ver con una estructura esencial o congénita, sea de carácter metafísico, psicológico o de cualquier otro tipo). En cuanto a que ‘no todos somos iguales’, lo que quiere decir es, no sólo que hay verdugos culpables y víctimas inocentes, sino también que los miembros de la zona gris, que son culpables e inocentes, no lo son de igual manera y grado. La mezcla de culpabilidad e inocencia «dificulta el juicio» que, a pesar de todo, «es menester hacer»¹⁴. La dificultad estriba en determinar en cada caso el grado de responsabilidad, eludiendo tanto la condena total como la rápida exculpación. Sin duda, los errores o faltas de los prisioneros colaboradores no bastan para asimilarlos a sus carceleros, ya que, en la mayoría de los casos, su comportamiento les venía impuesto. Pero, en la medida en que el espacio para la libre elección no hubiera quedado reducido a la nada, a esos colaboradores les correspondió una parte de responsabilidad en la opresión ejercida por los carceleros sobre los prisioneros del montón.

Reconocer el fenómeno de la zona gris podría llevar a pensar, no ya que hay un ámbito de ambigüedad entre la pura culpa y la completa inocencia, sino que ese territorio llena todo el espacio lógico, de manera que en las relaciones de poder nadie sería sólo víctima ni sólo verdugo, ni sería legítimo, en consecuencia, culpar ni exculpar a nadie. Algunas afirmaciones de Levi parecen sugerir algo así. Él dice que «la piedad y la brutalidad pueden coexistir, en el mismo individuo y el mismo momento, contra toda lógica»¹⁵, y habla de una *impotentia judicandi*, sobre la base de que nunca se está en el lugar del otro. Sin embargo, esto no significa, contra lo que sostiene Giorgio Agamben, que Levi niegue legitimidad a la pretensión de imputar responsabilidades¹⁶. Respecto a la posibilidad de distinguir entre culpables e inocentes, entre víctimas y verdugos, su veredicto es claro: «Sé que he sido una víctima inocente y que no he sido un asesino; sé que ha habido asesinos..., y que confundirlos con sus víctimas es una enfermedad moral, un remilgo estético o una siniestra señal de complicidad»¹⁷. Y, en lo que respecta a la atribución de responsabilidades a los prisioneros colaboradores, Levi tampoco rechaza el juicio moral, sino que invita a no precipitarse a emitirlo, distinguiendo en cada caso las formas y grados de colaboración.

Sólo respecto a una parte de la zona gris, integrada por los prisioneros que formaron parte de las Escuadras Especiales (*Sonderkommando*), afirma que «nadie está autorizado a juzgarlos»¹⁸, ni

13 Levi, 1998, p. 194. La cita corresponde a una entrevista con la periodista Silvia Spadi que tuvo lugar en 1986.

14 Levi, 1989, p. 37.

15 Levi, 1989, p. 49.

16 Agamben, 2000, p. 20.

17 Levi, 1989, p. 42.

18 Levi, 1989, p. 52.

siquiera quienes, como él mismo, vivieron la experiencia del *Lager*. Se trata de los prisioneros a quienes correspondía imponer el orden a los recién llegados que debían ir a las cámaras de gas, sacar de las cámaras los cadáveres, arrancar de sus mandíbulas los dientes de oro, cortarles el pelo, llevar los cuerpos a los crematorios, vigilar el funcionamiento de los hornos, sacar las cenizas y hacerlas desaparecer. A la vista de estos horrores, resulta difícil, por no decir imposible, imaginar cómo centenares de personas corrientes pudieron realizar estas tareas día a día, cómo se contemplaron a sí mismos y aceptaron su condición. «Algunos —dice Levi— han testimoniado que a aquellos desdichados se les daba gran cantidad de alcohol y que estaban en permanente estado de embotamiento y de prostración total. Uno de ellos ha declarado: ‘En ese trabajo, o uno enloquece desde el primer día, o se acostumbra’. Y otro: ‘Es verdad que hubiera podido matarme o dejarme matar, pero quería sobrevivir, para vengarme y para dar testimonio de todo aquello. No creais que somos monstruos, somos como vosotros, aunque mucho más desdichados’»¹⁹.

Levi tiene razón cuando dice que declaraciones como éstas están más cerca del lamento, la blasfemia y el intento de autojustificación que del testimonio en el sentido estricto del término. Pero también pueden orientarnos en la dirección de entender lo que hicieron. Una pista nos la ofrece ese «somos como vosotros», grito patético que nos pide compasión, en lugar de condena; pero también interpelación inquietante que reclama entendimiento, pues revela que ellos tenían un mundo moral similar al nuestro, conforme al cual se consideraban incapaces de hacer lo que hicieron, y nos avisan de que el hecho de que nosotros lo tengamos no nos garantiza que en otras circunstancias no nos veamos en una situación similar a la suya.

Tareas tan horribles como las encomendadas a los miembros de la Escuadras Especiales nos incitan frecuentemente a calificar de incomprensible el comportamiento de quienes consintieron en realizarlas. Sin embargo, el primero de los testimonios citados nos ofrece una pista para su comprensión, al destacar el peso de la *costumbre*: la primera vez es insoportable; pero, si se logra superar, la segunda vez resulta menos difícil y, con el tiempo, se acaba uno acostumbrando. La experiencia de esa situación límite demuestra la verdad del tópico según el cual el ser humano es capaz de acostumbrarse a todo. Desde Hume conocíamos la relevancia epistemológica de la costumbre en la formación de nuestra representación causal del mundo. Wittgenstein nos descubrió su importante papel en el aprendizaje de los conceptos normativos que rigen la práctica social del lenguaje. Auschwitz nos ha revelado que la fuerza de la costumbre también puede normalizar lo moralmente horrible. Una fuerza similar a la de la costumbre tiene la *masa*: es más fácil diluir el sentimiento de piedad ante un número de condenados a muerte o de cadáveres, que ante una víctima que ocasionalmente destaca de la masa y nos sale al encuentro en su individualidad²⁰. Costumbre y masa son factores que sin duda han contribuido a amortiguar en el miembro del *Sonderkommando* su capacidad de reaccionar adecuadamente ante el horror²¹, induciéndole a hacerse una representación distorsio-

19 Levi, 1989, p. 46.

20 Levi refiere que, en cierta ocasión, los miembros de la Escuadra encontraron, entre el montón de cadáveres que estaban desenredando para transportarlos al crematorio, a una chica que aún vivía. Ellos sabían que nadie había salido nunca vivo de una cámara de gas y que, sólo por haber visto lo que había visto, la chica debía morir. Sin embargo, la reacción de ellos fue darle calor y alimento, esconderla de los SS para tratar de salvarla. «Delante de sí —explica Levi— no tienen ya una masa anónima, el río de gente espantada, atónita, que baja de los vagones: lo que hay es una persona» (Levi, 1989, p. 49).

21 La repugnancia ante la crueldad, la piedad ante el sufrimiento ajeno y la solidaridad con las víctimas inocentes, se encuentran entre las reacciones emocionales espontáneas que están en la base de actitudes morales como el respeto y el cuidado de los otros, y van ligadas a nuestro sentido de la identidad moral (cf. Glover, 2001, p. 44).

nada de la realidad de su situación (por ejemplo, a manejar los cadáveres como si fueran cosas, y no seres humanos semejantes a él, asesinados por otros seres humanos criminales que incluso llegan a tratarle como a un colega).

La institución del *Sonderkommando* es el caso límite de la zona gris. Si Levi pide que no se pronuncie un juicio sobre ‘los cuervos del crematorio’, es por la dificultad casi insuperable de hacernos una representación adecuada de lo que es estar en el lugar de otro en una situación límite. Pero hay otros casos menos extremos, como los *kapos* de las escuadras de trabajo, los jefes de barracón, etc., cuyas funciones conllevaban a menudo un trato denigrante o brutal hacia otros prisioneros, y cuya colaboración resulta difícil de entender sin atribuirles cierta depravación o debilidad moral. Sin duda, quienes se prestaron a estas formas de colaboración lo hicieron forzados por las circunstancias. Es difícil determinar cuál es el margen de elección que se tiene en una situación así. Levi afirma que «en la mayoría de los casos, su comportamiento les ha sido férreamente impuesto: después de pocas semanas o meses, las privaciones a que fueron sometidos los han conducido a una situación de pura supervivencia, de lucha cotidiana contra el hambre, el frío, el cansancio, los golpes, en la cual el espacio de elección (y especialmente de elección moral) estaba reducido a la nada»²². Esta anulación del espacio de elección debe entenderse, no sólo en el sentido psicológico de que sentían mermada su capacidad de decisión, sino también en el sentido conceptual de que, en condiciones de opresión como las del campo, la elección está intrínsecamente viciada. La zona gris se revela, entonces, como una zona de confusión entre libertad y coacción, como un espacio de ambigüedad entre culpabilidad e inocencia. Ambigüedad no implica que lo que se hace no es ni culpable ni inocente porque se sitúa *más acá* del bien y del mal²³, sino que tiene ambos valores —culpabilidad e inocencia—, sin poder discernir claramente y con certeza dónde comienza el uno y acaba el otro. El fenómeno de la zona gris pone de manifiesto que alguien puede participar activamente en el horror sin haberlo elegido, y no por ello queda libre de toda carga moral. «Hechos como éste asombran, porque contrastan con la imagen que tenemos del hombre coherente consigo mismo, monolítico; y no deberían asombrarnos, porque un hombre semejante no existe»²⁴.

3. La estrategia del distanciamiento interior

El fenómeno de la zona gris no se da sólo en situaciones extremas en que está en peligro la propia supervivencia. Levi dice que es «un mecanismo al que raramente se concede atención», pese a que «ocurre corrientemente»²⁵. El siguiente ejemplo puede aclarar el sentido de sus palabras: «Una persona sustancialmente ‘normal’, como era Rudolf Höss..., se introdujo en una máquina que lo fue transformando en lo que mis lectores llaman un ‘monstruo’. Pero tampoco él era un monstruo. Porque no es que le gustara especialmente matar gente, no experimentaba deleite o placer en el exterminio. Simplemente era un oficio, el oficio que le habían asignado y que él había aceptado»²⁶. Lo relevante aquí es que el deslizamiento desde la posición de lo que llamamos ‘persona normal’ a lo que llamamos ‘monstruo’ —aunque sería más exacto decir: de no verdugo a verdugo— no supone necesariamente motivaciones malévolas, sino que puede explicarse por la mera inclusión voluntaria

22 Levi, 1989, p. 43.

23 Agamben, 2000, p. 20.

24 Levi, 1989, p. 49.

25 Levi, 1998, p. 194.

26 *Ibid.*, p. 196.

del individuo en una «máquina», es decir, en una organización burocratizada y tecnificada destinada a producir el máximo rendimiento con el mínimo coste. El individuo que está inmerso en la máquina se representa sus propios actos como una contribución particular a su funcionamiento general (lo que Levi llama su «oficio»). En el caso de Höss, la máquina era, no sólo el campo, sino también el estado totalitario, la patria nazi, el sistema educativo alemán, etc. Pero la máquina puede adoptar, y de hecho adopta, muchas formas: la fábrica, la prisión, el hospital psiquiátrico, el gran establecimiento industrial²⁷. También ahí tiene aplicación el concepto de zona gris, para designar el mecanismo en virtud del cual los cambios de posición de los individuos en el funcionamiento del sistema determinan un cambio de posición en sus relaciones de dominio.

Si el fenómeno de la zona gris nos interesa aquí especialmente por referencia a situaciones extremas en que la colaboración de los oprimidos con los opresores se adopta como un medio de mera supervivencia, es porque en tales situaciones se hace más patente el coste moral de dicha estrategia. Sin embargo, de los testimonios escritos por supervivientes de los campos nazis se desprende que hubo otras estrategias de adaptación. La que a continuación examinaremos fue la adoptada por el psicoanalista Bruno Bettelheim en su reclusión, durante el periodo de 1938-1939, en los campos de concentración de Dachau y Buchenwald.

Al igual que Levi, Bettelheim sitúa el *Lager* en el marco del estado totalitario²⁸. Su función principal era «acabar con los prisioneros como individuos y transformarlos en masas dóciles de las que no pudiera surgir ningún acto individual o colectivo de resistencia»²⁹. El régimen nazi utilizó el terror concentracionario como un medio de intimidación para extender el control total al resto de la población. El modo de lograr en el *Lager* esta aniquilación de la individualidad consistió en exponer metódicamente a los prisioneros a situaciones límite que les obligasen a adaptarse para tratar de sobrevivir, negando toda validez presente y futura a la vida anterior del prisionero y produciendo así, más pronto o más tarde, un cambio en su personalidad. El rito de iniciación al ingresar en el campo constituía ya una situación extrema en la que el recién llegado era sometido a un trato degradante para quebrantar su resistencia. Frente al choque brutal del campo, el prisionero intentaba, en la medida de sus fuerzas, proteger su propia integridad psíquica y moral diciéndose a sí mismo que aquello no podía ser verdad, que todo era una pesadilla. Mediante este mecanismo de autodefensa, el prisionero trataba de conservar intacta su personalidad, a fin de poder regresar al mundo exterior «siendo aún la misma persona que había salido de él»³⁰.

Sin embargo, a fuerza de verse sometido a situaciones límite de sufrimiento y terror, el prisionero dejaba paulatinamente de reaccionar ante ellas como lo hubiera hecho en su vida anterior (sintiendo miedo o vergüenza, confiando en la ayuda de los demás, etc.). Cada uno se sentía cada vez más impotente para oponer resistencia, y su preocupación principal pasaba a ser *adaptarse* al campo y lograr sobrevivir en tales condiciones infrahumanas. Una vez adoptada esta actitud, el prisionero

27 Cf. Levi, 1989, p. 35; 1998, p. 193-5.

28 Cf. Bettelheim, 1983, pp. 57-68.

29 Bettelheim, 1983, pp. 70-71. Hay que tener en cuenta, como señala el propio Bettelheim, que su experiencia del *Lager* es la que corresponde al campo de concentración y trabajos forzados, no al campo de exterminio, que se implanta y extiende a partir de la adopción de la 'solución final' en 1941. Una diferencia relevante entre ambas instalaciones es, para Jean Améry, la siguiente: «Principalmente en Dachau — así como en Buchenwald — para el prisionero existía la posibilidad de oponer al Estado de las SS una estructura espiritual... que desempeñaba una función social [...] Sin embargo, en Auschwitz el hombre espiritual se encontraba aislado, abandonado completamente a sí mismo..., sin posibilidad de integrar el espíritu en alguna estructura social, por precaria y clandestina que fuera» (Améry, 2001, pp. 59-60).

30 Bettelheim, 1983, p. 93.

aceptaba como ‘real’ todo lo que le sucedía en el campo, incluso las peores atrocidades. Ya no existía en él «una escisión entre la persona a la que le ocurrían las cosas y la que se limitaba a observarlas»³¹, sino que el yo observador —el sujeto de su antigua preocupación por preservar su integridad— había quedado amortiguado, y el yo que sobrevivía era el yo clavado a la vida del *Lager*, al que le ocurrían todas las calamidades y que parecía soportarlas más o menos indiferentemente. Alcanzado este punto de aceptación de la ‘realidad’, el prisionero se daba cuenta de que se había adaptado a la vida del campo y era más o menos consciente de que se había producido un cambio en su personalidad, hasta el punto de que, en muchos casos, volver al mundo exterior dejaba de contar para él.

Para hacer frente a este proceso de desintegración personal, Bettelheim decidió adoptar una estrategia contraadaptativa³². Durante toda su estancia en el campo, su objetivo principal fue «salvaguardar su *ego* de tal manera que, si su buena suerte le hacía recobrar la libertad, fuese aproximadamente la misma persona que era en el momento de verse privado de ella»³³. A tal efecto, se convenció «desde el principio de que aquellas experiencias horribles y degradantes no le sucedían a ‘él’ como sujeto, sino solamente a ‘él’ como objeto»³⁴. Así pues, Bettelheim adoptó una actitud de distanciamiento interior respecto a sus propias experiencias. Tal actitud consistía en contemplar lo que le ocurría como si no tuviera ninguna importancia para él, en ver «su vida allí como no teniendo ninguna relación con la vida ‘real’»³⁵. Y como su vida real era la vida anterior, esta actitud le inducía a rechazar la realidad de la vida del *Lager*, a considerarla irreal. De este modo, trataba de ver lo que estaba viviendo en el *Lager* como algo que no afectaba a su verdadero yo, el cual se había retraído a una posición de sujeto observador de sus propias experiencias como meros *sucesos*. ‘Lo que me ocurre aquí —venía a decirse a sí mismo— es algo que *me pasa*, algo que me afecta sólo como objeto, pero que en cuanto sujeto puedo *dominar*. Y en la medida en que esas atrocidades que me pasan no tienen conexiones con mi verdadero yo, no pueden dañar mi personalidad’.

El movimiento de retracción de Bettelheim desde la participación en el mundo de la experiencia hasta la posición desvinculada de puro observador, donde ponerse al resguardo de la confusión de aquel mundo y depurar una visión *objetiva* del mismo, es el artificio metodológico mediante el cual la ciencia y la filosofía modernas han pretendido constituir el sujeto epistemológico y moral, desligándolo de las contingencias del yo empírico. Descartes propugnó un ideal de investigación pura basado en la *epoché* de todos los ‘prejuicios’ —las creencias básicas adquiridas mediante la propia experiencia y la educación— y en la búsqueda de una certeza metafísica como criterio de verdad del conocimiento. Kant, por su parte, fundamentó la subjetividad moral en la supuesta capacidad de la voluntad para desmarcarse de los motivos sensibles que la acechan y determinar su elección por el móvil puramente racional del imperativo categórico. Bettelheim se orienta en una dirección similar cuando, en un medio infinitamente más hostil que el gabinete del pensador, se propone preservar su personalidad mediante una disciplina de autodistanciamiento respecto a las experiencias que la amenazan. Él confió en poder lograr su objetivo, como Descartes creyó haber derrotado definitivamente el pirronismo y Kant creyó haber fundamentado absolutamente la moralidad. ¿Triunfo de la voluntad o sueño de la razón?

31 *Ibid.*

32 En el sentido específico de oponer resistencia interior a la coacción total que el *Lager* ejercía sobre el individuo para obligarlo a adaptarse a él.

33 Bettelheim, 1983, p. 85.

34 *Ibid.*

35 Bettelheim, 1983, p. 86.

4. El fracaso del espíritu

Otros supervivientes de los campos nazis son menos optimistas que Bettelheim respecto a la capacidad de acceder a la verdadera realidad de su experiencia mediante un movimiento de retracción a una posición objetivadora, e incluso se muestran escépticos respecto a la posibilidad misma de este movimiento. Al igual que Bettelheim, en un primer momento Jean Améry se rebeló interiormente contra la brutalidad del *Lager*, que se oponía a todo cuanto él había considerado posible en el ser humano. Pero esa resistencia interior duró poco. Sus convicciones en la validez incondicional del pensamiento y en la universalidad de los valores humanistas acabaron derrumbándose ante la coherencia de la lógica de aniquilación de las SS y ante la irrefutable existencia de ‘aquello que no debe existir’. La alternativa que se le planteó, para evitar sucumbir en tales condiciones, fue seguir la vía, tan típica del intelectual, de buscar alguna racionalidad en la realidad concentracionaria, de hallarle algún sentido al *statu quo* impuesto por la violencia. Pero como Améry se resistió a ceder a esta tentación, el resultado fue que tomó conciencia de la superfluidad de todos los valores, dada la incapacidad del espíritu para transmutarlos. «En ningún otro lugar del mundo la realidad poseía una fuerza tan imponente como en el *campo*, en ningún otro lugar era tan poderosamente real. En ningún otro lugar el intento de sobrepasarla se demostraba tan desesperado y barato [...] En el campo de concentración, el espíritu se declaraba incompetente. Fracasaba como instrumento útil para superar los problemas planteados»³⁶. Si algún significado espiritual extrajo Améry de su experiencia del *Lager*, fue la certeza de que el espíritu es un juego —con toda la carga que arrastra el concepto: ingenuidad, presunción, ficción, vanidad...— que cesa allí donde la realidad se impone de forma totalitaria.

Améry vivió la experiencia del campo de manera muy diferente a Bettelheim. Según su propio testimonio, ya el primer contacto con la tortura o el *Lager* hizo añicos en él lo que había podido imaginar que era esto (las representaciones anticipadoras que tendían a presentarle esas situaciones como ‘normales’, es decir, en cierta continuidad con la vida anterior). Améry afirma, tanto como Bettelheim, la discontinuidad absoluta entre el ‘antes’ y el ‘ahora’ de la experiencia del *Lager*. Pero, así como Bettelheim cree en la capacidad del espíritu para preservar la ‘realidad’ de la vida anterior por el procedimiento de des-realizar introspectivamente la vida del *Lager*, de tal modo que las atrocidades del presente no destruyan la identidad entre su yo pasado y el yo que pueda sobrevivir en el futuro, Améry consigna la ineficacia del pensamiento para trascender la realidad del campo, la cual contradice y des-realiza el mundo espiritual que hasta entonces él había considerado como parte de la dimensión más real de su vida³⁷. Por eso sintió que el aislamiento causado por la tortura y el *Lager* había dañado su integridad personal, y lo había hecho de manera irremediable: «Con el primer golpe se quebranta esa confianza en el mundo. El otro, contra el que me sitió físicamente en el mundo y con el que sólo puedo convivir mientras no viole las fronteras de mi epidermis, me impone con el puño su propia corporalidad. Me atropella y de ese modo me aniquila [...] Con el primer golpe... acaba una parte de nuestra vida que jamás vuelve a despertar»³⁸.

36 Améry, 2001, p. 78.

37 «En Auschwitz toda espiritualidad era... algo absolutamente irreal... Entonces el espíritu perdía su cualidad fundamental: la trascendencia» (Améry, 2001, p. 60). Incluso en los escasos momentos en que afloraron a la superficie de su conciencia signos de su mundo interior, tras un fugaz instante de consuelo espiritual acababan pareciéndole ilusorios y profundamente inauténticos (*ibid.*, p. 64).

38 Améry, 2001, pp. 91-92.

La soledad radical en que estas experiencias de degradación dejan abandonado al superviviente, explican la importancia que Améry concedió al reconocimiento de su crimen por parte de los verdugos y sus cómplices. Él sabía que nada podría devolverle la confianza en el mundo que la acción del verdugo destruyó. Pero sabía también que su vida dañada resultaba todavía más insoportable si permanecía en la situación de aislamiento y desamparo en que el verdugo lo dejó. Por ello exigió a los verdugos que comparecieran ante su crimen y lo reconocieran públicamente³⁹. Ese reconocimiento no puede resarcir a la víctima del daño padecido. Pero ella lo necesita como condición de su eventual reintegración al mundo humano del que el verdugo la expulsó. En Améry esa exigencia no tenía el sentido de una venganza, ni él trataba de lograr con ella alguna forma de compensación. «No deseo convertirme en cómplice de mis torturadores, exijo más bien que se nieguen a sí mismos y me acompañen en la negación»⁴⁰. Lo que Améry espera, pues, de esa comparecencia del verdugo ante su acto es que *se niegue* a sí mismo como verdugo, es decir, que se sienta él mismo dañado por lo que hizo, que se convierta también él en víctima de su propio crimen. Si, al reconocer su crimen, éste llega a ser inasumible también para el verdugo, en esa negación la víctima podrá reencontrarse con el verdugo, y éste dejará «de ser enemigo para convertirse de nuevo en prójimo»⁴¹. Pero ese reencontro depende de que el verdugo integre en el presente su acción pasada en el modo de una actitud de desconfianza con respecto a sí mismo, que permita a la víctima confiar en la posibilidad de volver a relacionarse con él como semejante.

5. La vergüenza del superviviente

Del testimonio de Jean Améry se desprende su radical incapacidad para adaptarse a la violencia concentracionaria, su voluntaria marginación respecto a las diferentes capas de prisioneros funcionarios y su clara conciencia del daño irreparable que aquella experiencia había causado en su alma. Como superviviente de la injusticia cometida con él, nada tenía que reprocharse. Toda la carga moral del daño que pesaba sobre su conciencia la hizo recaer sobre sus verdugos, contra quienes dirigió su odio y su resentimiento. El caso de Bettelheim es muy diferente. Años después de su liberación, Bettelheim reconoció que la estrategia de distanciamiento que adoptó en el campo para dominar su experiencia y preservar su integridad, no resultó como había previsto. Al tratar de reemprender su vida en sus aspectos más importantes allí donde el ingreso en el *Lager* la había interrumpido, advirtió que aquella experiencia le había causado un trauma importante que planteaba problemas de comprensión y de aceptación que exigían elaborarlo a fin de lograr una reintegración de la propia personalidad⁴². Así como Améry asumió como irremediable su condición desquiciada y, en nombre de su rango moral superior, exigió a los verdugos y a sus cómplices una respuesta de autonegación y reconocimiento público del daño cometido⁴³, Bettelheim medicalizó su problema —su trauma— y le dio el tratamiento correspondiente en el ámbito privado de la clínica.

El caso de Levi difiere de ambos en un punto significativo. Durante su reclusión en el campo de Buna-Monowitz, entre enero de 1944 y enero de 1945, a pesar de que su capacitación profesional le

39 Améry convierte el resentimiento que despierta en él el falseamiento de la realidad por parte de los verdugos y sus cómplices, en un estímulo de esa exigencia, confiriéndole una justificación moral. He desarrollado este punto en: J. Marrades, «Daño, resentimiento y verdad. Sobre la réplica de Améry a Nietzsche», *Azafea*, 7, 2005, pp. 65-86.

40 Améry, 2001, p. 149.

41 Améry, 2001, p. 151.

42 Cf. Bettelheim, 1983, pp. 51-56.

43 Améry, 2001, pp. 148-9.

facilitó un destino en el campo menos inclemente que el de los prisioneros del montón, nunca formó parte de la clase de los prisioneros funcionarios. Sin embargo, a partir del momento de la liberación, comenzó a instalarse en su interior una especie de zona gris anímica en la cual se entrelazaban sentimientos opuestos. Desde el momento en que, recién liberado, tomó conciencia de ser un superviviente, esa conciencia se le presentó con una irreductible ambivalencia. Por un lado, la liberación ponía fin a una existencia degradada y, en este sentido, encerraba la posibilidad de volver a ser hombre, de regresar a una forma de existencia en la que la lucha por el mero sobrevivir quedara trascendida por la preocupación de vivir humanamente. Pero justamente el despertar de esta preocupación conllevaba asumir nuevos sufrimientos y responsabilidades, no sólo con respecto a los otros, sino también en relación consigo mismo. La existencia infrahumana en el *Lager* le había dispensado de esas responsabilidades, que ahora emergían de nuevo a la conciencia, abriendo así un horizonte de angustia.

Levi reconoce la dificultad de identificar la naturaleza de su desazón, que él asimila al malestar que se experimenta ante un daño causado por otro, cuando el mal es de tal naturaleza que extiende su culpa al observador, e incluso a la propia víctima. Ese sentimiento de haber tenido parte en el mal, y no simplemente de haberlo padecido; de haber estado presente en la estructura objetiva de su producción, aunque no haya sido la consecuencia de una decisión propia, es la vergüenza del superviviente⁴⁴. Es un malestar relacionado con cierto sentido de culpa, aunque no es una culpa ligada a la voluntad positiva de causar daño o de consentir activamente en él, sino más bien derivada de la falta de voluntad necesaria para oponer resistencia al mal. De ahí que excluya a aquellos individuos excepcionales que tuvieron la voluntad y los medios de contrarrestar la maquinaria del *Lager* con actos de boicot o resistencia activa, como consecuencia de lo cual perecieron. Ellos no llegaron a sentirse avergonzados. Pero, de entre aquéllos que sobrevivieron por haberse adaptado durante tiempo a una existencia degradada, aunque no hubiera sido por propia elección o por indolencia, algunos recobraron, al salir del campo, el sentimiento de haber contribuido de algún modo a su propio envilecimiento. En contraste con la interpretación ontológica de Agamben⁴⁵, propongo considerar la vergüenza de Levi como un sentimiento cuyo sentido moral adquiere peculiar claridad a la luz de la experiencia trágica.

En una entrevista concedida a la periodista Barbara Kleiner en 1986, un año antes de su muerte, Levi explicaba así qué es lo que le había impulsado a dar testimonio de la aniquilación del hombre perpetrada en Auschwitz:

Escribí *Si esto es un hombre* hace cuarenta años, y entonces me interesaban exclusivamente las circunstancias jurídicas, si puedo expresarme así, que comportaba ofrecer un testimonio. En efecto, el libro está escrito tal como hablaría un testimonio. Yo no aparezco jamás como juez, los jueces deben serlo mis lectores [...] Mi intención de escritor era entonces exclusivamente la de contar los hechos que había vivido personalmente. A continuación, en el transcurso de los años, observé que el libro tenía también otro significado, que podía ser interpretado como un testimonio universal de lo que el hombre es capaz de hacer de otro hombre⁴⁶.

44 Levi, 1989, p. 63.

45 Cf. Agamben, 2000, capítulo «La vergüenza, o del sujeto».

46 Levi, 1998, p. 65.

Entender lo que un hombre es capaz de hacer de otro hombre tiene, en este contexto, un significado más palmario y otro menos obvio. En su sentido más inmediato, se refiere al exterminio metódico de millones de seres humanos llevado a cabo por los verdugos nazis. Sin embargo, como hemos visto esa destructividad no alcanzó sólo a los hundidos, sino que también afectó a los salvados. La vergüenza del superviviente atestigua que, pese a haber conservado la vida, la experiencia del *Lager* produjo en su alma heridas que no han curado. Bajo esta perspectiva, comprender Auschwitz implica comprender la capacidad de dañar de tal modo a un ser humano, que le resulte imposible elaborar e integrar vivencias que le han marcado en una dimensión moral de su personalidad.

Podemos describir esa dimensión en términos de integridad. En cualquier caso, es importante advertir que se trata de una dimensión de la persona que es constitutiva de su propia identidad. De esa dimensión formaban parte, en el caso de Levi, un conjunto de bienes y valores que constituían su «mundo moral propio»⁴⁷. El valor de su vida dimanaba, en parte, de la integridad de ese mundo moral con el que se sentía inmediatamente identificado. La vergüenza retrospectiva que experimenta como superviviente tiene que ver con alguna forma de renuncia a ese mundo: es el sentimiento de haber contribuido o consentido con el verdugo a la quiebra de la propia integridad. Ese sentimiento permaneció atenuado en Levi durante su estancia en el *Lager*, y sólo llegó a aflorar después de la liberación, cuando advirtió que había pagado, sin desearlo ni preverlo, un precio muy alto por su supervivencia. ¿Cuál es ese precio? Levi habla de «no haber hecho nada, o lo suficiente, contra el sistema por el que estábamos absorbidos»⁴⁸. También alude a la conciencia de «haber fallado en el plano de la solidaridad humana»⁴⁹, perjudicando a veces a los propios compañeros o negando ayuda a quienes la necesitaban más. De su relato se desprende que no se avergüenza de pequeños actos de egoísmo, respecto a los cuales reconoce que podían justificarse por las condiciones de extrema precariedad impuestas por el *Lager*, sino más bien de un cambio que había ocurrido en un plano más profundo de su identidad personal, que él describe así:

Habíamos estado viviendo durante meses y años de aquella manera animal, no por propia voluntad, ni por indolencia ni por nuestra culpa: nuestros días habían estado llenos, de la mañana a la noche, por el hambre, el cansancio, el miedo y el frío, y el espacio de reflexión, de raciocinio, de sentimientos, había sido anulado. Habíamos soportado la suciedad, la promiscuidad y la desposesión sufriendo mucho menos de lo que habríamos sufrido en una situación normal, porque nuestro parámetro moral había cambiado⁵⁰.

Mientras estaba prisionero en el *Lager*, Levi padeció toda suerte de ultrajes y sufrimientos. Entre ellos no figuraba la conciencia clara de que, si había logrado soportarlos, había sido gracias, entre otras cosas, a haberse ajustado a un código de conducta que le hacía ser indiferente a requerimientos que en condiciones normales le hubieran importado, conforme a sus convicciones más profundas. Pero ahora, tras haber salvado la vida, ha tomado conciencia de que, sin haber traicionado en el *Lager* algo que formaba parte del núcleo de su identidad, no hubiera logrado sobrevivir.

Cabe preguntarse si la vergüenza inherente a esta percepción se explica por el hecho de haber antepuesto la supervivencia física a cualquier otra consideración. ¿Se reprocha Levi haber preferido

47 Levi, 1995, p. 99.

48 Levi, 1989, p. 66.

49 Levi, 1989, p. 67.

50 Levi, 1989, p. 65.

salvar su vida a salvar su alma? Nada encuentro en su relato que justifique una respuesta afirmativa a esta pregunta. Para afirmar algo así, habría que estar seguros de que para él la supervivencia física era incompatible con la salvaguarda de su integridad moral. Pero esta conclusión parece precipitada, desde el momento en que Levi reconoce que haber soportado tantos sufrimientos y vejaciones no se debía al mero impulso animal a conservar la vida, sino que era también una forma de oponer resistencia al mal. Ahora bien, si le era imposible separar esta resistencia de la inconsideración de otras convicciones y compromisos que para él eran importantes, entonces el haber sobrevivido en el *Lager* puede aparecerle, ante su mirada retrospectiva, como algo ambivalente. En efecto, por un lado, la lucha por la supervivencia era un modo de resistirse a ser destruido o a ser rebajado a la mera animalidad, de oponerse a la cosificación a la que se veía empujado, y, en esa medida, el empeño por seguir adelante adquiriría un significado moral: era un modo de afirmar la vida como algo humano o digno de ser vivido, frente a la violencia que trataba de aniquilarla, no sólo física, sino también moralmente. Pero, en tanto que oponer resistencia a la destrucción sólo le fue posible, en aquellas circunstancias, por haber postergado valores tan importantes para él como la solidaridad con sus compañeros de sufrimiento, Levi descubre que ha pagado por su vida el precio de un envilecimiento. Ese descubrimiento es la vergüenza del superviviente.

El novelista húngaro Imre Kertész, otro superviviente de Auschwitz, ha hecho la importante observación de que la convivencia humana civilizada se basa en un acuerdo tácito sobre el valor de la nuda vida, y es civilizada mientras no sea necesario defender este valor contra cualquier otro valor profesado hasta entonces. Cuando, por el contrario, el terror obliga a tomar conciencia del valor de vivir, y ello día a día, hora a hora, minuto a minuto, entonces todos los valores se desmoronan frente a la mera supervivencia. Pero ello no quiere decir que ésta constituya el valor más importante, ni el único valor; más bien significa que todo ha quedado trastocado, y que la propia supervivencia ha quedado desvalorizada, «por el simple hecho de ser nihilista, de ser una existencia dedicada no a los otros, sino al perjuicio de los otros»⁵¹. Este pensamiento ofrece una pista para la comprensión de la vergüenza que Levi experimenta. Podemos decir que su lucha por sobrevivir en el *Lager* se le aparece, retrospectivamente, como un valor, en tanto que afirmaba su vida, y como un disvalor, en tanto que sólo la afirmaba como nuda vida, es decir, como vida desprovista de ciertos bienes —entre ellos, la integridad moral— que la hacían para él verdaderamente valiosa.

La vergüenza provocada por la conciencia de esta ambivalencia, es un rasgo que aproxima al superviviente de Auschwitz a la experiencia trágica. Así como Edipo comete sus crímenes, de manera imprevista e involuntaria, como consecuencia de haber tratado de evitarlos, y sólo llega a descubrir su culpa impulsado por su voluntad de verdad, así también el antiguo prisionero que en el presente no quiere ceder al autoengaño, descubre retrospectivamente que, al afirmar su vida y su dignidad contra las fuerzas de la destrucción, estaba inopinadamente causando un daño irreparable a esa vida y a esa dignidad. Y, así como Edipo se sentía avergonzado porque, a pesar de no haber querido cometer ningún crimen, era culpable de que, a través de lo que hizo, hubiera quedado mancillado en él algo que no era suyo —las leyes inviolables de los dioses—, así también el superviviente de Auschwitz se avergüenza de haber asistido en su persona a un envilecimiento que, aunque sepa que no puede reprochárselo, sin embargo ha dañado en él algo que no depende de su arbitrio, porque es constitutivo de su identidad personal.

Hay, sin embargo, un punto en que la situación trágica de Levi difiere de la de Edipo. Quien ha puesto a Edipo en la situación trágica es una necesidad ciega, a la que no cabe pedir cuentas. Levi,

51 Kertész, 1999, pp. 33-34.

en cambio, es víctima de una violencia humana por la que cabe pedir responsabilidades. Lo que hay de trágico en el conflicto moral experimentado por Levi en el *Lager* es que, hiciera lo que hiciera, tendría razones para lamentarlo, pues cumplir cualquiera de las obligaciones en conflicto —ayudar a su prójimo desatendiendo a su propia necesidad, o cuidar de sí despreocupándose de su prójimo— le impediría cumplir la otra⁵². Puesto en esa situación, el mal es inevitable. Pero haber sido conducido a esa situación no era necesario en ningún sentido, sino, por el contrario, algo que podía y debía haberse evitado, un daño del que sólo los verdugos son culpables. Si el testimonio de Levi no es sólo una confesión, sino también una denuncia, es porque imputa a los verdugos la responsabilidad de haber causado a las víctimas el daño de no dejarles otra alternativa a la muerte que una desgracia moral irremediable.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2000): *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pre-Textos; traducción de Antonio Gimeno.
- Améry, J. (2001): *Más allá de la culpa y la expiación*, Valencia, Pre-Textos; edición de Enrique Ocaña.
- Anders, G. (2003): *Más allá de los límites de la conciencia. Correspondencia entre el piloto de Hiroshima Claude Eatherly y Günther Anders*, Barcelona, Paidós; traducción de Vicente Gómez.
- Arendt, H. (1993): *La condición humana*, Barcelona, Paidós; traducción de Ramón Gil.
- Bettelheim, B. (1983): *Sobrevivir. El Holocausto una generación después*, Barcelona, Crítica; traducción de Jordi Beltrán.
- Glover, J. (2001): *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*, Madrid, Cátedra; traducción de Marco A. Galmarini.
- Kertész, I. (1999): *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*, Barcelona, Herder; traducción de Adan Kovacsics.
- Levi, P. (1989): *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik; traducción de Pilar G. Bedate.
- Levi, P. (1995): *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik; traducción de Pilar G. Bedate.
- Levi, P. (1998): *Entrevistas y conversaciones*, Barcelona, Península; traducción de Francesc Miravittles.
- Williams, B. (1993): *La fortuna moral*, México, UNAM; traducción de Silvia Marín.

52 Tomo de Bernard Williams esta caracterización del conflicto 'trágico' de obligaciones (cf. Williams, 1993, p. 101).