



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

JEAN AMÉRY: EL RESENTIMIENTO COMO FORMA DE JUSTICIA

TESIS

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

CLAUDIA LARIOS PADILLA

DIRECTOR DE TESIS:

DR. MAURICIO PILATOWSKY BRAVERMAN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos:

A mis padres, por su apoyo incondicionales,
por su fe en mí, también incondicional, y
por su esfuerzo para brindarme todo lo que
he necesitado para lograr mis objetivos a
lo largo de mi vida.

A mis familia, por su apoyo siempre presente
y por tener fe en mí, incluso cuando yo mis-
ma no la tengo.

A Sébastien Halbwax, pour m'avoir appris
beaucoup des choses, pour partager un peu
de son intelligence avec moi et pour m'avoir
aidé à trouver les sujets de philosophie que
j'aime.

Al Dr. Mauricio Pilatowsky, por sus consejos
durante la elaboración de esta tesis.

Al Dr. Néstor Braunstein, por compartir con
sus alumnos toda su experiencia.

A Marta Guerra, por sus sabios consejos siem-
pre útiles y por la experiencia que trabajar
con ella me dio.

A Esteban Castro, por su asesoría tecnológica para la elaboración de esta tesis.

Índice general

Introducción	III
1. Resentimiento y perdón en Occidente	1
2. Améry y el resentimiento	9
2.1. El resentimiento en Nietzsche	9
2.2. Améry contra Nietzsche	17
3. Améry y la memoria	25
3.1. Benjamin y la memoria.....	25
3.2. Benjamin en Améry	33
4. Perdón para el victimario	41
4.1. La culpa en Jaspers: ¿Es suficiente para Améry?.....	41
4.2. Posibilidad o imposibilidad del perdón	47
4.3. Günter Grass: ¿Qué hacer con la culpa alemana?	56
5. Resentimiento y venganza	61
5.1. Consecuencias de los crímenes.....	61
5.2. Venganza y justicia.....	65
5.3. Resentimiento: ajeno a la venganza.....	73
Conclusiones	83
Bibliografía	87

Introducción

(...) y si el buen Dios quiere hacerme completamente feliz, me concederá la alegría de ver colgados de estos árboles a unos seis o siete de mis enemigos. Con el corazón enternecido les perdonaré antes de su muerte todas las iniquidades que me hicieron sufrir en vida. Es cierto: se debe perdonar a los enemigos, pero no antes de su ejecución.

Heinrich Heine

La presente investigación tiene como propósito analizar el concepto de resentimiento planteado por Jean Améry y determinar si éste es justificable o no moralmente. Antes de la Segunda Guerra Mundial, el resentimiento siempre fue considerado como algo negativo y, por lo tanto, carente de valor dentro de la ética. Después de los eventos históricos ocurridos a lo largo del siglo XX, surgió un nuevo cuestionamiento acerca del carácter moral del resentimiento - así como también el de algunos otros valores - para poder definir su papel dentro de la ética, una ética que también debió analizarse de nuevo para lograr adaptarla a las situaciones extremas a las que el hombre debía enfrentarse en su vida cotidiana.

Después de ser estudiado de nuevo tomando en cuenta los eventos cruentos que caracterizaron al siglo pasado, el resentimiento se erige como un medio correctivo para evitar que situaciones similares ocurran y también como una alternativa para poder conservar - o recobrar, en caso de que ésta ya se haya perdido - la humanidad tanto de las víctimas como de los victimarios. A pesar de que las reflexiones de Améry se insertan en un contexto muy definido, sus conclusiones siguen siendo válidas incluso hoy en día debido a que el hombre todavía debe enfrentarse a situaciones extremas.

Para poder analizar el concepto de resentimiento propuesto por este filósofo y determinar su papel dentro de la ética, se hará un estudio de dicho concepto, así como de otros tantos que resultan importantes al definirlo. En el primer capítulo, se ubicarán temporalmente las reflexiones de Améry acerca del resentimiento y se comparará con el perdón, valor al que siempre se contrapone y que también se vio cuestionado después de los hechos

ocurridos durante Segunda Guerra Mundial. En el siguiente capítulo se abordará el planteamiento hecho por Friedrich Nietzsche acerca del resentimiento y se contrastará con aquél hecho por Améry. En el tercer capítulo se analizará el planteamiento de la memoria hecho por Walter Benjamin y se verá en qué medida la propuesta de Améry se relaciona con ésta otra. En el siguiente capítulo se abordará el problema de la culpa y del perdón contraponiéndolo al resentimiento. Finalmente, en el quinto capítulo, se analizará la diferencia entre el resentimiento y la venganza para así poder establecer por qué el primero sí puede tener un valor ético.

Las principales fuentes bibliográficas que se utilizarán en esta investigación son las obras de Améry y de aquéllos cuyas ideas son útiles tanto para apoyar estas ideas como para contrastarlas. Los autores con los que se dialogará principalmente serán F. Nietzsche, W. Benjamin, K. Jaspers y V. Jankélévitch. Así mismo, se utilizarán también textos de otros autores cuyas reflexiones puedan aportar algo a la discusión. Los textos serán consultados en su traducción española o en el idioma original, con la excepción de la obra *El perdón* de Vladimir Jankélévitch, de la cual se utilizará la traducción inglesa debido a que ésta es una edición crítica en la cual se explican claramente los términos utilizados por este filósofo.

Ya en el siglo XIX, el escritor alemán Heinrich Heine pensaba que no debía perdonarse a los enemigos que nos habían injuriado sino hasta ver que éstos pagaran por dichas ofensas. Veamos ahora qué nos dicen algunos pensadores del siglo XX quienes tuvieron el triste privilegio de presenciar uno de los siglos más atroces de la historia humana, ¿serían acaso más benevolentes que Heine y perdonarían a sus enemigos antes de verlos colgados? ¿O esperarían también hasta estar frente al patíbulo, viendo morir a sus enemigos, para poder dirigirles una palabra de perdón?

Capítulo 1

Resentimiento y perdón en Occidente

El término *resentimiento* puede definirse como un «odio impotente contra lo que no puede ser o no se puede tener»¹. Otra definición un poco más amplia de este término es la que nos proporciona el filósofo alemán Max Scheler, quien da un concepto muy claro del resentimiento al describirlo como «una *auto-intoxicación* psíquica con causas y consecuencias bien definidas. Es una actitud psíquica permanente que surge al reprimir sistemáticamente la descarga de ciertas emociones y afectos, los cuales son en sí normales y pertenecen al fondo de la naturaleza humana»². De esta manera, el resentimiento es primordialmente un estado que destruye interiormente a aquéllos que lo experimentan; en Occidente, éste siempre ha sido considerado como algo principalmente negativo, y, por lo mismo, como una manera condenable de enfrentarnos a las ofensas que nos han infligido. Aquél que guarda resentimientos es condenable moralmente debido a su reticencia a dejar el pasado atrás y a su obstinación por aferrarse a las cosas malas - en este caso, las ofensas cometidas en su contra - en un afán de lograr que éstas le sean retribuidas.

Contrario al resentimiento se encuentra el perdón, el cual es visto siempre como la forma positiva - y recomendable - de lidiar con las ofensas que nos infligen. El perdón surge del arrepentimiento por los males cometidos porque «el remordimiento - expresión dolorosa de la impotencia radical de reparar lo irreparable anuncia el arrepentimiento generador del perdón que repara. El hombre encuentra en el presente cómo modificar, cómo borrar el pasado. El tiempo pierde su irreversibilidad propia. Se desploma enervado a los pies del hombre como una bestia herida. Y él lo repara»³. Siguiendo las ideas de Emmanuel Lévinas⁴, podemos definir al perdón como aquello que nos permite dejar el pasado atrás y comenzar de nuevo, éste busca - mediante el previo

¹Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, F.C.E., México, 1974, p.1016.

²Max Scheler, *El resentimiento en la moral*, Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1927, p. 16-17.

³Emmanuel Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hittérisme*, Payot et Rivages, Paris, p.20

⁴(Kaunas 1906 - Paris 1996) Filósofo lituano nacionalizado francés, se encuentra entre los grandes pensadores del siglo XX. Su pensamiento interpela tanto a los filósofos como a los teólogos. Los autores rusos como Gogol, Lermontov, Tolstoy y sobre todo Dostoiévsky con sus temáticas éticas y metafísicas despiertan un gran interés en él. En 1914 emigra

arrepentimiento de los que han infligido la ofensa - dejar atrás el agravio y reconciliar a los ofensores y a los ofendidos para, así, poder llegar a un estado de tranquilidad. El perdón también puede definirse como aquello que

da vuelta a la página y suspende la necesidad de la confirmación rencorosa, la persona rencorosa ya no seguirá sacando a relucir sus obsesivas cantilenas (...) Terminal e inicial, todo al mismo tiempo, el evento que es llamado *perdón* cierra una continuación para comenzar otra. El instante del perdón termina el intervalo anterior y funda uno nuevo (...) El perdón (...) perdona de un solo golpe y en un *élan* único e indivisible e indulta indivisiblemente; con un movimiento único, radical e incomprensible, el perdón lo borra todo, lo elimina todo y olvida todo. En un instante, el perdón crea una tabula rasa del pasado (...)⁵

Así pues, el perdón siempre ha sido considerado como el camino moralmente aceptable y que es deseable seguir al momento de enfrentarse a una ofensa, sobre todo, cuando se le contrapone al resentimiento.

Esta forma de concebir tanto al resentimiento como al perdón es la que se tiene habitualmente. La valoración de uno como negativo y del otro como positivo es algo que se da de manera natural y casi sin analizar la situación concreta que nos lleva a preguntarnos si debemos perdonar o guardar resentimiento. Pero esta manera tan habitual de percibir tanto al resentimiento

de Lituania junto con su familia debido a la Primera Guerra Mundial, instalándose en Karjov, Ucrania donde vive la revolución bolchevique que avanza por toda esa región. Su experiencia de la vida se arraiga, por una parte, en la conciencia de un pueblo que ha padecido las barbaries nazis y se manifiesta, por otra parte, dentro del pensamiento francés, sin despreciar por eso la fenomenología alemana. En el año de 1920 regresa a Lituania, donde su padre abre una librería, y allí recibe la enseñanza media; tres años más tarde se traslada a Estrasburgo (Francia), donde estudia filosofía con Blondel hasta el año de 1927. Por esa época conoce a Blanchot. Durante su estada en Friburgo cursa filosofía con Heidegger y Husserl, asistiendo en Davos al encuentro entre Heidegger y Cassirer sobre Kant. Se nacionaliza francés en 1931. En el año de 1939 durante la Segunda Guerra Mundial es movilizadado por el servicio militar para servir de intérprete de ruso y alemán para los Aliados; al año siguiente es hecho prisionero, permaneciendo durante toda la guerra en un campo de concentración en Hannover, Alemania, su condición de militar francés lo salva del trato que recibieron otros judíos. Lee a Hegel, Rousseau y otros. Durante ese período prácticamente toda su familia que se había quedado en Lituania es masacrada por los nazis. Algunas de sus obras principales son *Descubrimiento de la existencia con Husserl y Heidegger* (1949), es autor también de: *Totalidad e infinito* (1961), *Difícil libertad. Ensayo sobre el judaísmo* (1963), *El humanismo del otro hombre* (1972) y *Ética e infinito* (1982).

⁵Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, p. 149, 153. [La traducción es nuestra responsabilidad.]

como al perdón sufrió un cambio significativo en el siglo XX. Después de los crímenes cometidos durante la Segunda Guerra Mundial, la pregunta por el resentimiento y el perdón comenzó a analizarse más detalladamente y, por lo mismo, ya no pudo responderse tan fácilmente. El resentimiento ya no podía ser condenado tan a la ligera y tampoco podía catalogarse al perdón como la única forma no condenable de enfrentarse a las ofensas sufridas por las víctimas de los crímenes. Surgió una nueva forma de abordar el problema, una nueva forma de pensar tanto al resentimiento como al perdón. ¿Es el perdón siempre algo positivo o puede también convertirse en algo negativo? ¿Puede el resentimiento tener alguna connotación positiva? A partir de la experiencia de la Segunda Guerra Mundial, muchos pensadores se dedicaron a analizar al perdón y al resentimiento desde este nuevo ángulo para, así, poder justificar el perdón o la falta de este de manera teórica y no tan sólo de manera práctica y religiosa. Uno de estos pensadores fue el filósofo francés Vladimir Jankélévitch⁶, quien menciona que los sentimientos que despiertan los crímenes cometidos por el gobierno nacional socialista son

primero, la desesperanza y un sentimiento de impotencia ante lo irreparable. No se puede nada. No se devolverá la vida a aquella inmensa montaña de cenizas miserables. No se puede castigar al criminal con una pena proporcionada a su crimen, porque al lado del infinito, todas las grandezas finitas tienden a igualarse, de manera que el castigo se vuelve casi indiferente.⁷

El hecho de que el castigo sea ya indiferente lo lleva a pensar en otras formas de superar dichos crímenes, porque el hecho de ver a los criminales juzgados y condenados es algo que no devolverá la paz a las víctimas y, por lo mismo, tampoco logrará crear una sociedad en la que todos sus miembros sean capaces de relacionarse cordialmente.

⁶(Bourges 1903- Paris 1985) Filósofo francés. Fue discípulo de Bergson, sobre quien trataba su primer libro. Activo militante de la Resistencia, se afilió en 1934 al Frente Popular y fue herido en la Segunda Guerra Mundial. Tras ocupar en 1947 una cátedra en Lille, pasó a ser profesor en la Sorbona en 1951, cargo que ocupó hasta 1978. La mayor parte de su obra filosófica gira en torno a los problemas que conforman la vida cotidiana. Falleció en París el 6 de junio de 1985. Sus principales obras filosóficas son: *Traité des vertus* (1949), *Philosophie première* (1954), *Lo no sé qué y lo casi nada* (1957), *Lo puro y lo impuro* (1960), *La muerte* (1966), *El perdón* (1967) y *La paradoja de la moral* (1981).

⁷Vladimir Jankélévitch, *L'imprescriptible*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p.29. [La traducción es nuestra responsabilidad.]

Usualmente, se concibe a la justicia tan sólo en su aspecto legal: una vez que se ha juzgado al criminal y éste ha pagado su crimen mediante una condena, se considera que se le ha hecho justicia a la víctima. La justicia busca hacer pagar al ofensor, busca expiar el crimen mediante un castigo. Una vez que se ha juzgado a un criminal y que éste ha pagado su culpa, deja de ser culpable, se convierte nuevamente en una persona inocente; incluso, legalmente hablando, un criminal no puede ser juzgado dos veces por el mismo crimen y esto se debe a que dicho crimen ya ha sido expiado, el criminal ha pagado y, nuevamente, nada lo distingue ya de su víctima. Debido a este carácter imparcial de la justicia - porque ésta no distingue entre criminales y víctimas una vez que el criminal ha cumplido su condena -, la justicia que se alcanza en un tribunal no ayudará a las víctimas a superar las ofensas; los injuriados deben resolver los conflictos con sus victimarios interiormente. El tribunal sólo servirá para dar una condena legal pero ésta no cambiará la forma en la que las víctimas perciben los crímenes. Jankélévitch no habla de la justicia legal - ésta sí puede alcanzarse en un tribunal - sino de aquella justicia que va más allá: una que realmente haga que el crimen pueda dejarse atrás de manera sincera y no tan sólo como un alivio para mitigar la culpa de los criminales y de sus descendientes.

Rebelándose precisamente contra esta manera meramente legal de enfrentarse a los crímenes, Jankélévitch analiza la cuestión del perdón veinte años después, ya que era en ese momento cuando en Francia se discutía acerca de la prescripción de los crímenes cometidos durante la Segunda Guerra Mundial. Este filósofo aboga por el carácter imprescriptible de los crímenes del gobierno nacionalsocialista ya que, considera que

cuando un acto niega la esencia del hombre como hombre, la prescripción que tendería a absolverlo en nombre de la moral contradice, ella misma, la moral. ¿No es contradictorio e incluso absurdo invocar aquí al perdón? Olvidar el crimen gigantesco contra la humanidad sería un nuevo crimen contra el género humano.⁸

Debido a este carácter inmoral de la prescripción, Jankélévitch alza su voz en contra de ella, porque ésta tiende al olvido y el olvido es tan sólo una forma de ignorar aquel pasado vergonzoso que se desea superar.

En contra del la reconciliación y el olvido casi forzados, Jankélévitch menciona lo que el verdadero perdón - perdón que no está presente en la

⁸V. Jankélévitch, *L'imprescriptible*, p. 25. [La traducción es nuestra responsabilidad.]

prescripción de los crímenes - debe ser. ¿Cómo podemos, entonces, definir al verdadero perdón? ¿Cuál es la forma correcta de «vivir juntos» una vez que una persona ha cometido una ofensa contra nosotros? Jacques Derrida⁹, al hablar del concepto de «vivir juntos», menciona que

el sintagma «hay que vivir juntos realmente» [il faut bien vivre ensemble] se puede acentuar de otro modo en nuestra lengua, y hacer referencia a un «bien», un «vivir juntos bien», que no se limita a cualificar accesoriamente un «vivir juntos» fundamental o previo (...). Si «vivir juntos» quiere decir entonces «vivir juntos bien», eso significa entenderse en la confianza, en la buena fe, la fe, comprenderse, en una palabra *concordar*.¹⁰

Y el hecho de concordar requiere, según Derrida, que se confiese lo inconfesable. Porque sin dicha confesión por parte de los perpetradores, el perdón es algo que no puede darse. Derrida coincide con Jankélévitch al sostener también que el verdadero perdón es aquél que perdona lo imperdonable, éste sólo existe para actos inexcusables.

Habitualmente se considera que el perdón es algo que la víctima de alguna ofensa debe otorgar a su ofensor tan sólo para dejar el pasado atrás, dejar de cargar con el dolor que la vejación sufrida le produce. El perdón, entonces, es algo que nada tiene que ver con el ofensor. Porque tan sólo depende de las víctimas decidir perdonar o no, el arrepentimiento del victimario es algo que no es necesario para el perdón debido a que éste último sólo busca la tranquilidad de la víctima, no la del victimario. Tanto Derrida como Jankélévitch mencionan que esta idea - el perdón incondicional - es errónea ya que no debe perdonarse a aquéllos que no lo han pedido, a aquéllos que no se han arrepentido de las ofensas que cometieron. Sólo tiene sentido perdonar lo imperdonable y esto es algo que no puede darse sin el arrepentimiento del ofensor porque, ¿qué caso tendría perdonar a alguien que no se considera culpable, a alguien que no considera que debe ser perdonado? El perdón

⁹(El-Biar, Argelia, 1930-Paris 2004) Filósofo y crítico literario francés. Profesor en la École Normale Supérieure de París (1965-1984) y más tarde de la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Sus teorías han dado lugar a la corriente llamada «deconstruccionismo», cuya influencia ha sido importante tanto en Europa como en Estados Unidos. Sus obras principales son: *La escritura y la diferencia* (1967) y *De la grammatologie* (1967).

¹⁰Jacques Derrida, «Confesar - Lo imposible. 'Retornos', 'arrepentimiento y reconciliación'», en Reyes Mate, *La filosofía del Holocausto*, Barcelona, Ed. Río Piedras, 2002, p. 159.

no es incondicional, no debe otorgarse tan sólo como forma de superar el pasado y dejarlo atrás, éste es algo que debe pedirse, los criminales deben estar concientes de sus crímenes y de la inmoralidad que éstos conllevan. Si los criminales no tienen esta conciencia, concederles el perdón sería una burla, no un acto sublime que la víctima realiza para poder seguir viviendo. Jankélévitch menciona que

a cada persona le corresponde una tarea: al criminal le corresponde el remordimiento desesperado y a la víctima le corresponde el perdón: pero la víctima no se arrepentirá en lugar del culpable. Es necesario que el culpable trabaje hacia esto por sí mismo, es necesario que el criminal se redima absolutamente solo (...) El perdón no está dirigido a gente contenta con conciencias limpias o a gente culpable no arrepentida que duerme fácilmente y come bien (...) Antes de que ellos puedan incluso ser una cuestión del perdón, primero es necesario que la persona culpable, en vez de protestar, se reconozca como culpable sin pretextos o circunstancias mitigantes y, especialmente, sin acusar a sus propias víctimas.¹¹

El perdón, pues, sólo puede darse cuando hay un verdadero arrepentimiento y un deseo de cambiar las cosas, esto es, cuando el culpable, conciente de lo que hizo, lo pide; de lo contrario, el perdón sin arrepentimiento no es perdón verdadero, es tan sólo una forma de cerrarle la puerta al pasado para que éste deje de atormentar tanto a los ofendidos como a los ofensores.

Esta nueva forma de pensar al perdón no permite disociarlo del resentimiento ya que éste último es el que distingue al verdadero perdón - aquél que Jankélévitch trate de recuperar - del perdón simulado. Jankélévitch menciona que, de no existir un verdadero arrepentimiento por parte de los perpetradores, el resentimiento es el único medio que queda para alcanzar el perdón sincero. Porque sólo el resentimiento se compromete verdaderamente con las víctimas, es el único que actúa seriamente y que no otorga un perdón simulado tan sólo para dejar que las cosas queden en el pasado y ya no atormenten a los victimarios hoy en día porque

el «resentimiento» puede ser también el sentimiento renovado e intensamente vivido de la cosa inexpiable, éste protesta contra una amnistía moral que no es más que una vergonzosa amnesia, alimenta la flama sagrada de la inquietud y de la fidelidad a las cosas invisibles. El olvido sería aquí un grave insulto a aquellos que murieron en los campos

¹¹V. Jankélévitch, *Forgiveness*, p. 157. [La traducción es nuestra responsabilidad.]

y cuya ceniza está unida para siempre a la tierra: sería una falta de seriedad y de dignidad, una frivolidad vergonzosa.¹²

El resentimiento no permite que los crímenes prescriban, tampoco permite que el pasado sea liquidado tan sólo porque el tiempo que el crimen debía permanecer vigente legalmente ha llegado a su fin.

Jankélévitch aboga por el perdón, reflexiona acerca de las características que éste debe poseer para que sea sincero y no hipócrita y en sus reflexiones, habla también del resentimiento, porque éste es algo inevitable en el mundo actual ya que, como el mismo Jankélévitch lo menciona,

ningún resentimiento, no importa qué tan obstinado sea, puede adherirse firmemente ante esta masa de indiferencia y desafección. ¡Todo aconseja el olvido! La memoria, la cual es conquistada de antemano, puede oponerse a la futurición¹³ sólo mediante una medida defensiva que es siempre provisional y generalmente no tiene esperanzas (...) Un día u otro, a la larga, el olvido oceánico sumergirá a todo el rencor bajo su nivelante grisura, tal y como las arenas del desierto terminan por enterrar ciudades muertas y civilizaciones difuntas...¹⁴

Hoy en día, en un mundo en el que reinan la indiferencia ante los crímenes y la falta de compromiso con las víctimas, podemos darnos cuenta de que la problemática del resentimiento, el perdón, la venganza y la justicia no ha quedado resuelta. Estos temas aún deben ser analizados ya que la distinción habitual entre lo positivo - el perdón - y lo negativo - el resentimiento - parece desvanecerse debido a la falta de compromiso, cada vez más severa, con las cosas que suceden en el mundo.

Así, a partir del siglo XX, la problemática que surge al pensar en cuál es la mejor forma de enfrentar las ofensas que nos infligen sufre un cambio significativo: ya no se puede simplemente alabar a aquéllos que perdonan y condenar a los que no lo hacen. ¿Cuál de estas dos formas de actuar es correcta moralmente y cuál no lo es? Esta es una pregunta que ya no puede responderse tan fácilmente. La historia humana nos ha mostrado que dejar el pasado atrás - cosa que el perdón, en su acepción más común, implica - como algo que ya sucedió y que debe tan sólo superarse tal vez no es la mejor opción para lograr que las generaciones futuras vivan moralmente. El pasado aún

¹²V. Jankélévitch, *L'imprescriptible*, p. 62. [La traducción es nuestra responsabilidad.]

¹³*futurition*: que mira hacia el futuro o se relaciona con éste.

¹⁴V. Jankélévitch, *Forgiveness*, p. 17. [La traducción es nuestra responsabilidad.]

tiene algo que enseñarnos y, además, nosotros aún tenemos una deuda con éste ya que, de no tomarlo en cuenta al momento de pensar nuestras acciones futuras, podemos volver a cometer los errores que otros ya han cometido en el pasado. El mismo Jankélévitch menciona que

no es el presente el que necesita nuestra ayuda, es más bien el pasado. No es la gente presente la que tiene necesidad de nuestra lealtad, es la ausente. Sí, es el pasado el que exige ser conmemorado. El pasado, ya no existente, necesita que se le honre y que se le sea leal, porque si cesamos de pensar en él, entonces éste sería completamente aniquilado. ¡El pasado no se defenderá solo! (...) Entonces, la fidelidad moral con el pasado es siempre de una naturaleza protestante (...) El hombre moral, reducido a la defensiva, protesta solemnemente contra el triunfo inevitable del olvido;¹⁵

y es precisamente por esta fidelidad moral, no tan sólo con el pasado sino también con el presente mismo, que debemos reflexionar sobre los errores del pasado de una manera diferente. Como ya se mencionó, el concepto de perdón que tenemos hoy en día está muy desligado de la definición que Jankélévitch nos da de éste. Nuestra noción habitual del perdón no implica un perdón verdadero y, al ser así, puede surgir también en nosotros la pregunta que Jankélévitch se hace y responde al mismo tiempo: ¿acaso no sería mejor guardar resentimiento? Porque tal vez tan sólo el resentimiento sea capaz de llevarnos a mantener una mejor relación no tan sólo con el pasado y lo que éste implica sino también con el presente que se ha construido sobre ese pasado.

¹⁵V. Jankélévitch, *Forgiveness*, p. 55. [La traducción es nuestra responsabilidad.]

Capítulo 2

Améry y el resentimiento

0.1. El resentimiento en Nietzsche

Al hablar del resentimiento desde el punto de vista filosófico, no debe olvidarse la descripción que Friedrich Nietzsche¹ hace de éste. En su obra *La genealogía de la moral*, dicho filósofo nos proporciona una descripción de

¹(Röcken 1844 - Weimar 1900) Filósofo alemán, nacionalizado suizo. Su abuelo y su padre fueron pastores protestantes, por lo que se educó en un ambiente religioso. Tras estudiar filología clásica en las universidades de Bonn y Leipzig, a los veinticuatro años obtuvo la cátedra extraordinaria de la Universidad de Basilea; pocos años después, sin embargo, abandonó la docencia, decepcionado por el academicismo universitario. En su juventud fue amigo de Richard Wagner, por quien sentía una profunda admiración, aunque más tarde rompería su relación con él. La vida del filósofo fue volviéndose cada vez más retirada y amarga a medida que avanzaba en edad y se intensificaban los síntomas de su enfermedad, la sífilis. En 1882 pretendió en matrimonio a la poetisa Lou Andreas Salomé, por quien fue rechazado, tras lo cual se recluyó definitivamente en su trabajo. Si bien en la actualidad se reconoce el valor de sus textos con independencia de su atormentada biografía, durante algún tiempo la crítica atribuyó el tono corrosivo de sus escritos a la enfermedad que padecía desde joven y que terminó por ocasionarle la locura. Los últimos once años de su vida los pasó recluido, primero en un centro de Basilea y más tarde en otro de Naumburg, aunque hoy es evidente que su encierro fue provocado por el desconocimiento de la verdadera naturaleza de su dolencia. Tras su fallecimiento, su hermana manipuló sus escritos, aproximándolos al ideario del movimiento nazi, que no dudó en invocarlos como aval de su ideología; del conjunto de su obra se desprende, sin embargo, la distancia que lo separa de ellos. Entre las divisiones que se han propuesto para las obras de Nietzsche, quizá la más sincrética sea la que distingue entre un primer período de crítica de la cultura y un segundo período de madurez en que sus obras adquieren un tono más metafísico, al tiempo que se vuelven más aforísticas y herméticas. Sus obras principales son: *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (1871), *Consideraciones in-tempestivas* (1873-1876), *Humano, demasiado humano* (1878), *Aurora* (1881), *La GAYA Ciencia* (1882), *Así habló Zaratustra* (1883), *Más allá del bien y del mal, preludeo de una filosofía del futuro* (1886), *Genealogía de la moral. Un escrito polémico* (1887), *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa a martillazos* (1888), *El Anticristo. Maldición contra el cristianismo* (1888), *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es* (póstuma, 1908) y *La voluntad de poder* (póstuma, 1911).

este concepto al analizar los dos diferentes tipos de moral que él distingue y las características que definen a cada uno de ellos. Al analizar el origen de la moral, Nietzsche menciona que ésta, en un principio, era algo positivo y afirmativo ya que ella misma estaba basada en la afirmación. En esta primera moral, los juicios de «bueno» y «malo» surgieron de las mismas personas que realizaban las acciones buenas - es decir, de aquellos que podían catalogarse a sí mismos como nobles - y estaban asociados con la nobleza o vulgaridad de los actos; como el mismo Nietzsche lo indica,

¡el juicio «bueno» no procede de aquéllos a quienes se dispensa «bondad»! Antes bien, fueron «los buenos» mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo.²

Así, la moral, en un principio, no necesitaba de otros para afirmarse porque ella misma era afirmación. Aquéllos que eran nobles - y que realizaban actos virtuosos y buenos - no necesitaban de otros para discernir entre el carácter bueno o malo de una acción porque dichos juicios - así como las propias acciones - sólo dependían de ellos mismos. Nietzsche llama a este tipo de moral originaria y noble «moral de los señores», y la cataloga como algo activo e independiente que realiza acciones y es capaz, por sí misma, de afirmarse y de emitir juicios con respecto a tales acciones. La moral de señores es seguida precisamente por los señores, a quienes Nietzsche define como todas aquellas personas que son nobles, afirmativas y que son capaces de actuar y reaccionar ante las diversas situaciones que se les presentan.

Por otro lado, Nietzsche distingue también otro tipo de moral ya no originaria a la cual llama «moral de esclavos». Esta nueva moral ya no resulta tan independiente debido a que sus seguidores, al emitir los juicios de «bueno» y «malo», lo hacen basándose en los otros y las acciones de éstos, nunca en las suyas propias. Aquéllos a los que Nietzsche define como esclavos, son todas las personas mediocres, negativas y que no son capaces de actuar ni de reaccionar ante las situaciones que se les presentan. Estos esclavos construyen su moral apoyándose en las otras personas, sus juicios se construyen en contraposición a los otros y nunca a sí mismos. Igualmente, la moral de esclavos contrasta con su opuesto - la moral de señores - porque «mientras que toda

²Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza Ed., Madrid, 1997, p. 37.

la moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de esclavos dice no, ya de antemano, a un “fuera”, a un “otro”, a un “no-yo”; y ese no es lo que constituye su acción creadora»³. De esta manera, la moral de esclavos no puede surgir o consolidarse si no tiene un mundo contrario y exterior al cual negar; requiere de los otros - y de las acciones de éstos - para poder juzgar algo como bueno o malo.

Este nuevo tipo de moral surge a partir de una transvaloración hecha por aquéllos que siguen la moral de los esclavos. Nietzsche menciona que dicha transvaloración se da en el momento en el que los débiles comienzan a justificar su falta de acción atribuyéndosela a la virtud y hacen pasar la debilidad por mérito:

«... y la impotencia, que no toma desquite en “bondad”; la temerosa bajeza, en “humildad”; la sumisión a quienes se odia (a saber, obediencia a alguien de quien dicen que ordena esa sumisión, - Dios le llaman). Lo inofensivo del débil, la cobardía misma, de la que tiene mucha, su estar-aguardando-a-la-puerta, su inevitable tener-que-aguardar, recibe aquí un buen nombre, el de ‘paciencia’, y se llama también *la* virtud; el no-poder-vengarse se llama no-querer-vengarse, y tal vez incluso perdón (‘pues ellos no saben lo que hacen - ¡únicamente nosotros sabemos lo que *ellos* hacen!’). También habla esa gente del ‘amor a los propios enemigos’ - y entre tanto suda.»⁴

La transvaloración efectuada por los esclavos da lugar al resentimiento ya que esta moral, más que activa, es reactiva y al ser así, sus seguidores no sólo resultan más débiles que los señores - debido a que necesitan de éstos otros para hacer juicios y para poder definirse como «buenos» - sino que tampoco son capaces de reaccionar ante lo que les sucede, tan sólo son capaces de resentir, porque la reacción ante los estímulos externos nunca llega a concretarse. Así, según Nietzsche, la moral de esclavos está inevitablemente ligada al resentimiento porque, al ser éste una reacción que no se activa - es decir, al no llegar a convertirse en acción - se inserta en la moral de esclavos sin ningún problema. El resentimiento es la característica principal de la moral de esclavos porque el hombre de resentimiento es, ante todo, un esclavo, ya que este hombre no actúa, no reacciona ante lo externo, ante los estímulos, realizando acciones, tan sólo lo hace sintiendo, se queda en el resentimiento sin pasar a la reacción. El hombre de resentimiento es, pues, el creador de la

³F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 50.

⁴F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 62.

moral de esclavos, porque, así como los esclavos requieren de los otros - a los que ellos consideran malos - y las acciones que éstos realizan para afirmarse como buenos, el hombre de resentimiento necesita a los otros con la misma premura, requiere un objeto sobre el cual pueda recaer su odio y este objeto también son los otros.

El resentimiento surge tan sólo en los esclavos - aquéllos que sienten pero no actúan - porque, si llegase a surgir en los señores, éstos serían capaces de convertirlo en una reacción, cosa que los otros no hacen, no se quedaría en resentimiento, sino que pasaría a ser acción y en ella se consumiría. Los esclavos tan sólo se quedan con el resentimiento, éste no logra consumirse en una acción concreta y, por lo mismo, les envenena poco a poco, y envenena también su entorno porque siempre buscan un culpable de su sufrimiento, es decir, un receptor de su resentimiento. De esta forma, el resentimiento busca envenenar a los otros porque es la único medio que tiene para «reaccionar», una reacción real, como la que pueden tener los señores, les está vedada y, por lo mismo, sólo pueden contentarse con esparcir su desprecio ya que «(...) el hombre de resentimiento no “reacciona”: su reacción no termina nunca, es sentida en vez de ser activada. Así, le echa la culpa a su objeto sea cual sea, como a un objeto del que hay que vengarse, al que hay que hacer pagar precisamente este infinito atraso»⁵. Sólo así los esclavos logran emitir juicios morales como «bueno» y «malo», sólo pueden hacerlo una vez que han encontrado a otro para culparlo y considerarlo como malo en contraposición a ellos, los buenos. Los hombres de resentimiento son, a sus propios ojos, buenos y bueno es también todo aquello que no los ataca, que no los amenaza, «(...) todo el que no violenta, el que no ofende a nadie, el que no ataca, el que no salda cuentas, el que remite la venganza a Dios, el cual se mantiene en lo oculto igual que nosotros, y evita todo lo malvado, y exige poco de la vida, lo mismo que nosotros los pacientes, los humildes, los justos»⁶.

Por otro lado, aquello que resulta amenazante para dicho hombre es lo que éste califica como malo, lo que es acusado como culpable por ser el hombre de resentimiento incapaz de actuar o de reaccionar ante los estímulos externos. Y, al ser condenado culpable del sufrimiento, aquello que es amenazante debe pagar con el castigo los males que supuestamente ha cometido. De esta forma, según Nietzsche, el hombre de resentimiento busca la venganza, porque es un ser atormentado por todos aquellos daños que ha sufrido y que

⁵Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Ed. Anagrama, Barcelona, 2002, p. 163.

⁶F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 60.

no ha conseguido olvidar. Este hombre lo recuerda todo, posee una memoria prodigiosa y hace uso de ésta para alimentar su odio y sed de venganza. Los hombres de resentimiento

revuelven las entrañas de su pasado y de su presente en busca de oscuras y ambiguas historias donde poder entregarse al goce de una sospecha torturadora y embriagarse con el propio veneno de la maldad - abren las más viejas heridas, sangran por cicatrices curadas mucho tiempo antes (...)⁷

Nietzsche argumenta que el olvido es una facultad inhibitoria que cierra temporalmente las ventanas de nuestra conciencia y, al hacer esto, la calma para que no seamos atormentados por las experiencias pasadas. El olvido mantiene al alma en orden, mantiene la tranquilidad, por lo tanto, es algo necesario ya que, al analizar lo que el olvido hace por nosotros, «resulta visible enseguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*»⁸. A esto es precisamente a lo que los hombres del resentimiento se niegan; se rehúsan a olvidar y también a perdonar aquellas ofensas que ya han quedado muy atrás y que no deberían recordarse y, mucho menos, utilizarse como fundamento para un odio sin justificación y una sed de venganza nacida de éste. Los hombres de resentimiento le cierran la puerta a la tranquilidad, tanto a la propia como a la de los objetos de su odio y sed de venganza.

Precisamente por eso, el resentimiento es vengativo - o, por lo menos, busca serlo -, porque no sólo busca acusar a alguien más del sufrimiento de los esclavos sino que busca también que este acusado se sienta culpable y reconozca sus errores, busca, como ya se ha mencionado, envenenarlo. Según Nietzsche, los esclavos sostendrán que buscan justicia porque consideran que ésta tan sólo busca redimir el daño que les fue causado, ésa es la única función que la justicia tiene ante sus ojos. Pero su búsqueda de la justicia es tan sólo anhelo de venganza ya que ellos mismos quieren ser verdugos de aquéllos de quienes antaño fueron víctimas, no les basta con que se les aplique un castigo o se les ofrezca - a ellos - algo en compensación del mal sufrido, no, los hombres de resentimiento son más bien

(...) todo un tembloroso imperio terreno de venganza subterránea, inagotable, insaciable en estallidos contra los afortunados e, igualmente,

⁷F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 165.

⁸F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 76.

en mascaradas de la venganza, en pretextos para la venganza: ¿cuándo alcanzarían propiamente su más sublime, su más sutil y último triunfo de la venganza? Indudablemente, cuando lograsen *introducir en la conciencia* de los afortunados su propia miseria, toda miseria en general: de tal manera que éstos empezasen un día a avergonzarse de su felicidad (...)⁹

No buscan tanto la justicia sino más bien arrancarle la felicidad y la tranquilidad a los que ellos consideran culpables de su sufrimiento. ¿Que estos últimos paguen por sus crímenes? Pagar no es suficiente, se puede pagar sin reconocer el crimen, sin estar conciente de sus dimensiones, sin sentirse culpable del mismo; pero los hombres del resentimiento no buscan que el culpable, el criminal, pague, buscan que sienta culpa, que se arrepienta de sus crímenes, buscan envenenarlo con su odio y hacer que éste, al igual que ellos, no pueda ser feliz, sólo logrando que el culpable genere dicho sentimiento de culpa y de infelicidad, estos hombres habrán triunfado, ya que al resentimiento «no le basta acusar, el acusado debe sentirse culpable (...) no se apacigua hasta que su contagio se ha extendido lo suficiente»¹⁰.

La culpa del criminal, la infelicidad de los que son felices, es lo único que podría saciar esa sed de venganza que los hombres del resentimiento cargan sobre sí, porque sólo ese anhelo de venganza y la forma en la que éste se consume - creando infelicidad en los felices, enfermándolos también - puede realmente darles la razón y considerarlos como buenos mientras que los otros son condenados como malos. Nietzsche menciona que el ejemplo más evidente de esclavos, puede verse en la religión judeo-cristiana, porque ésta pregona que

«¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza - en cambio, vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!»¹¹;

⁹F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 160.

¹⁰G. Deleuze, *op. cit.*, p. 186.

¹¹F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 46.

y al hablar de esta manera, ejemplifica todo lo que el hombre de resentimiento busca. Si bien Nietzsche no cataloga como esclavos a todos los seguidores de la religión judeo-cristiana, sí menciona que dicha religión es el origen de la moral de esclavos ya que ésta es la que efectúa la transvaloración que da lugar a la moral de esclavos y que hace que los juicios de «bueno» y «malo» adquieran ese carácter contrario a aquél que originalmente poseyeron.

En un principio, al hablar de la transvaloración y al describir el origen del resentimiento, Nietzsche parece admirarlo y admirar también a sus creadores cuando menciona que

(...) esto es lo acontecido: del tronco de aquel árbol de la venganza y del odio, del odio judío - del odio más profundo y sublime, esto es, el odio creador de ideales, modificador de valores, que no ha tenido igual en la tierra -, brotó algo igualmente incomparable, un *amor nuevo*, la más profunda y sublime de todas las especies de amor: - ¿y de qué otro tronco habría podido brotar?... Mas ¡no se piense que brotó acaso como la auténtica negación de aquella sed de venganza, como la antítesis del odio judío! ¡No, lo contrario es la verdad! Ese amor nació de aquel odio como su corona, como la corona triunfante, dilatada con amplitud siempre mayor en la más pura luminosidad y plenitud solar; y en el reino de la luz y de la altura ese amor perseguía las metas de aquel odio, perseguía la victoria, el botín, la seducción, con el mismo afán, por así decirlo, con que las raíces de aquel odio se hundían con mayor radicalidad y avidez en todo lo que poseía profundidad y era malvado. Ese Jesús de Nazaret, evangelio viviente del amor, ese «redentor» que trae la bienaventuranza y la victoria a los pobres, a los enfermos, a los pecadores - ¿no era él precisamente la seducción en su forma más inquietante e irresistible, la seducción y el desvío precisamente hacia aquellos valores judíos y hacia aquellas innovaciones *judías* del ideal? ¿No ha alcanzado Israel, justamente por el rodeo de ese «redentor», de ese aparente antagonista y liquidador de Israel, la última meta de su sublime ansia de venganza?¹²

Así, Nietzsche condena al resentimiento como una característica de los débiles, de los vulgares, de los esclavos, como algo moralmente reprobable. El resentimiento es algo fundamentalmente nocivo tanto para el que lo padece como para la sociedad, porque no sirve para curar nada - como los hombres del resentimiento pretenden que haga - tan sólo envenena tanto a los hombres

¹²F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 47-48.

como a la sociedad ya que esparce entre las demás personas la enfermedad de aquéllos que lo poseen. Nietzsche considera a los hombres del resentimiento como algo malo para la sociedad y los acusa ya que «los *enfermizos* son el gran peligro del hombre (...) Los de antemano lisiados, vencidos, destrozados - son ellos, son los más débiles quienes más socavan la vida entre los hombres, quienes más peligrosamente envenenan y ponen en entredicho nuestra confianza en la vida, en el hombre, en nosotros»¹³.

Nietzsche concluye su análisis del resentimiento afirmando que éste no es justificable, y mucho menos si no se quiere ser considerado como esclavo, como un hombre débil, un hombre incapaz de reaccionar. De la misma manera, hablando en términos de obtener justicia, el resentimiento tampoco es justificable porque lo que se alcanza con él no es justicia, es tan sólo una especie de ley de Talió¹⁴ muy parcamente entendida, una que se queda tan

¹³F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 158.

¹⁴La ley de Talió expresa lo siguiente:

Si alguien mata a una criatura humana, se le dará muerte. Si mata a un animal, lo pagará cuerpo por cuerpo. Y si alguien causa una herida a su prójimo como él mismo ha obrado se obrará con respecto a él: fractura por fractura, ojo por ojo, diente por diente, según la lesión que él haya hecho a los otros, así se le hará a él. El que mate a un hombre, morirá. El que mate a un animal, pagará con otro, vida por vida. Cuando un hombre causa una lesión a su prójimo, así como él ha hecho se le hará a él, Quien mata a un animal debe pagarlo y quien mata a un hombre debe morir. (Citado en Emmanuel Lévinas, «La loi du talion» en *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris, 1976, p. 207.) [La traducción es nuestra responsabilidad.]

En su ensayo, «La ley de Talió», Emmanuel Lévinas explica claramente que dicha ley no pretende hacer pagar a la violencia mediante más violencia cuando menciona que

diente por diente, ojo por ojo - no es el principio de un método de terror; no es un frío realismo que piensa en la acción eficaz y desdena las efusiones sentimentales reservando la moral para la juventud; aún más, esto no es la exaltación de una vida sobrehumana y heroica, de la cual deban desterrarse el corazón y la piedad, no es una forma de deleitarse en la venganza y la crueldad en la cual una existencia viril se encuentra inmersa. (Emmanuel Lévinas, *op. cit.*, p. 208.) [La traducción es nuestra responsabilidad.]

Lo que la ley de Talió pretende es, más bien, alcanzar la justicia ya que «se inserta en un orden en el cual ninguna satisfacción, por ligera que sea, puede infligirse fuera de una sentencia jurídica (...) ojo por ojo significa una multa» (E. Lévinas, *ibíd.*) [La traducción es nuestra responsabilidad.]. Se busca pagar por reparar un daño pero esa multa debe pagarse sin violencia porque

la violencia llama a la violencia. Pero debemos detener esta reacción en cadena. La justicia es así, ésa es por lo menos su misión una vez que el mal ha sido cometido. La humanidad nace en hombre en la medida en que él sabe reducir las ofensas mortales a litigios de orden civil, al grado de que castigar se encamina a reparar lo que es reparable y a reeducar al malvado. No sólo se requiere una justicia sin pasión; se requiere una justicia sin verdugo. (E. Lévinas, *op. cit.*, pág. 209.) [La traducción es nuestra responsabilidad.]

sólo en el «ojo por ojo» y que no busca la justicia sino busca, más bien, tan sólo hacer que los culpables paguen - mediante la violencia - también con sufrimiento. Y así, después de Nietzsche, se obtuvo una explicación teórica del porqué el resentimiento es algo condenable, una de aquellas cosas que se deben evitar si se quiere ser alguien noble y no tan sólo alguien vulgar y débil.

0.2. Améry contra Nietzsche

Nietzsche no personifica ni a los señores ni a los esclavos, da tan sólo las características que los seguidores de cada una de estas morales tienen sin tener en mente a un grupo de personas específico; la descripción que Nietzsche hace del hombre de resentimiento y las cualidades que éste posee es impersonal y puede aplicarse a cualquier persona dentro de cualquier contexto, siempre y cuando ésta posea las características que este filósofo enumera como propias de este tipo de hombre. Así mismo, Nietzsche habla del resentimiento desde la perspectiva de aquél que no tiene razones para albergar resentimientos; la suya es una opinión parcial, describe al resentimiento - y lo condena - como lo haría cualquiera que nunca ha experimentado una vejación que quede tan grabada en su memoria que no le sea posible olvidar ni el crimen ni a su victimario. Su postura ante el resentimiento es predecible y también es, hasta cierto punto, comprensible.

Pero, ¿qué sucede con aquéllos que han sufrido en su propia carne alguna injuria? ¿Estarían ellos de acuerdo con Nietzsche al condenar al resentimiento como algo moralmente reprobable, como algo digno tan sólo de los hombres vulgares? La respuesta a esta pregunta ya no es tan sencilla, tal vez algunos dirán que sí, que olvidar es lo mejor para no seguir cargando con la ofensa misma, para poder superarla; que perdonar los crímenes e ignorar a los enemigos es lo que los ennoblece, los diferencia de éstos mismos. Pero también habrá otros que responderán que no, que olvidar es tan sólo volverse cómplice del mismo crimen, es perdonar lo imperdonable y dejar que las injurias pasen desapercibidas, como si nunca hubiesen sucedido o como si hubiesen sido tan sólo un error de juicio por parte de los perpetradores.

Uno de estos hombres que se apropia del concepto dado por Nietzsche acerca del hombre de resentimiento - es decir, que se cataloga a sí mismo como hombre de resentimiento - y alza la voz en contra de lo que Nietzsche

dice acerca de esta forma de enfrentar las injurias sufridas es Jean Améry¹⁵. ¿Qué le responde Améry a Nietzsche acerca de los hombres del resentimiento, de esos «animales de sótano llenos de venganza y de odio»¹⁶, y acerca del resentimiento mismo? Nietzsche, al hablar de los hombres del resentimiento, se hace una pregunta - «¿qué hacen precisamente con la venganza y con el odio»¹⁷ - cuya respuesta él mismo da. Ya hemos visto la respuesta de Nietzsche, un pensador que no vivió el siglo atroz de la deshumanización del hombre y las consecuencias que ésta trajo consigo, un pensador que no personificó su concepto en ningún grupo social específico. Veamos ahora qué responde Améry no sólo como hombre del siglo XX, sino como su víctima, como personificación - puesto que él mismo se considera como tal - de los hombres de resentimiento descritos por Nietzsche.

Contrario a Nietzsche, Améry sostiene que el resentimiento no sólo es justificable moralmente sino que es el único medio para hacer de las personas - o por lo menos de los verdugos - seres morales; porque los resentimientos tienen la función de moralizar a los criminales; «existen con el objeto de que el delito adquiera realidad moral para el criminal, con el objeto de que se vea obligado a enfrentar la verdad de su crimen»¹⁸. Desde el inicio de su ensayo *Resentimientos*, Améry aclara que él hablará como víctima y abordará el tema del resentimiento no como un concepto en general sino personal, hablará de su propio resentimiento y las razones por las cuales lo mantiene. Su resentimiento se inserta en un contexto determinado y es desde este contexto que Améry nos habla, un contexto ya desgarrado por acontecimientos históricos importantes y determinantes para todo lo que vendría después de ellos.

Améry es un hombre del resentimiento y que se considera incapaz de «olvidar y perdonar», de superar los crímenes que ya han quedado en el pa-

¹⁵(Viena 1912 - Salzburgo 1978) Filósofo austriaco. Nacido Hans Mayer. Arrestado y deportado por los alemanes, se escapa del campo de Gurs y se une a la resistencia antinazi en Bélgica. En 1943 es arrestado de nuevo e internado hasta 1945 en el campo de concentración de Auschwitz. Tras la liberación, regresa a Bruselas, donde comienza su carrera como escritor y crítico, colaborando, al mismo tiempo, en la radio y la televisión. En 1978 decide quitarse la vida. Sus obras más importantes son: *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia* (1966), *Levantar la mano sobre uno mismo* (1976), *Rebelión y resignación: sobre el envejecer* (1968).

¹⁶F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 63.

¹⁷F. Nietzsche, *ibíd.*

¹⁸Jean Améry, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Pre-textos, Valencia, 2004, p. 151.

sado, debido a que, como él mismo menciona, «los resentimientos sobreviven a las víctimas porque en la escena pública de Alemania occidental todavía se encuentran en activo personalidades próximas a los verdugos (...) los criminales gozan de buenas oportunidades para envejecer con honores y sobrevivir triunfando sobre nosotros»¹⁹; nadie recuerda ya los crímenes de los que fueron víctimas millones de personas, éstos han sido olvidados o, por lo menos, han pasado a formar parte de aquellos acontecimientos históricos que prefieren ignorarse y considerarse como superados para, así, poder continuar avanzando hacia delante, progresando. Por estas razones, los resentimientos vuelven a él; regresan porque no sólo los crímenes se han olvidado sino que se han borrado demasiado pronto de la memoria de todos aquéllos que no fueron sus víctimas; se borraron antes de ser comprendidos por completo y, por lo tanto, antes también de ser condenados. Los crímenes permanecen impunes y, sin embargo, ya no son tomados en cuenta. El perdón y el olvido que rodean a los crímenes perpetrados por el nacionalsocialismo son execrables porque «todo perdón y olvido forzados mediante presión social son inmorales»²⁰ y ése es el único perdón que ha habido sobre dichos crímenes, porque éstos, al no haber sido comprendidos totalmente, al no haberse entendido toda su inmoralidad, no pueden perdonarse y olvidarse verdaderamente; sólo se perdonan y se olvidan para poder ignorarlos y, así, no cargar con la culpa de una vergüenza histórica de tales dimensiones.

Al olvidar y perdonar un crimen que aún no ha sido expiado, que aún no ha sido completamente comprendido por los perpetradores - en este caso, el pueblo alemán - y que, por lo tanto, no ha podido ser redimido, los que olvidan y perdonan se convierten también en criminales, en seres inmorales; porque son cómplices de aquéllos que prefieren que su crimen forme parte tan sólo de ese pasado vergonzoso e insignificante de la humanidad que no sirve de nada recordar porque no tiene ninguna trascendencia actual. Améry sostiene que la victoria de 1945 no fue la victoria de las víctimas sobre los victimarios - como en un principio se pensó - porque

los alemanes no guardaban ya ningún rencor contra los combatientes de la resistencia y contra los judíos. ¿Cómo podíamos aún dirigirles a aquellos tipos exigencias de reparación? (...) Sólo un odio obstinado reprochable moralmente y ya sentenciado por el tribunal de la historia se aferraba a un pasado que evidentemente no era sino un accidente la-

¹⁹J. Améry, *op. cit.*, p. 141.

²⁰J. Améry, *op. cit.*, p. 153.

boral de la historia alemana y en que el pueblo alemán en su totalidad no había participado.²¹

De esta manera, los que terminan siendo condenados moralmente - tal y como Nietzsche sostenía - por negarse a olvidar y perdonar son las víctimas. Éstas son aquellos animales de sótano a los que el mundo ve con reproche y condena como innobles, seres que no pueden ignorar a sus enemigos y olvidar los crímenes que ya deberían ser considerados como cosa del pasado porque ya han quedado atrás y, también, debido a que ya se ha demostrado que no todo el pueblo alemán fue culpable. Améry no ignora esto, está conciente de lo dicho por Nietzsche acerca del resentimiento y también de que éste es visto, generalmente, como algo malo por lo que busca hacer un análisis introspectivo de éste al describir su condición subjetiva de víctima para así poder dar una «justificación de un estado psíquico que es condenado igualmente por moralistas como por psicólogos, los primeros lo juzgan una especie de mácula, los segundos una suerte de morbo»²².

El resentimiento es una parte integral de la personalidad de Améry que surge no desde el final de la guerra - él mismo sostiene que en ese momento no había muchas razones para estar resentido porque todo el mundo condenaba de igual manera a Alemania por los crímenes cometidos durante el periodo del Tercer Reich - sino desde el momento en el que los crímenes, como injusticia colectiva de la cual eran culpables en igual medida todos los alemanes - por haber permanecido en silencio mientras se asesinaba gente, por haber colaborado de manera activa o pasiva con el régimen y por otras tantas razones - fueron perdonados por el resto del mundo y se comenzó a ver a Alemania no como culpable sino también como una víctima: la víctima inocente de los designios de un loco. En ese momento, los crímenes que el pueblo alemán había cometido - o de los que había sido cómplice - quedaron impunes, no hubo un castigo real y eso acrecentó el resentimiento de Améry.

En ese momento, en el instante en el que el resentimiento comienza a germinar de nuevo, incluso empieza a hacerse más grande, Améry considera necesario explicarlo, debatir con Nietzsche y mostrar por qué su resentimiento es algo justificable y no tan sólo un deseo de odio y sed de venganza; por qué no puede considerársele tan sólo como un esclavo - utilizando los términos nietzscheanos para hablar de la moral. Nietzsche, como ya se mencionó, sostenía que hombre del resentimiento era un ser enfermo y vengativo.

²¹J. Améry, *op. cit.*, p. 146.

²²J. Améry, *op. cit.*, p. 142.

Améry, al apropiarse de este concepto y personificarlo, acepta ser, como el mundo lo cataloga, como Nietzsche lo catalogaría también, alguien enfermo - «debo confesar mi participación en el resentimiento, asumir la mácula social y aceptar sobre mí la enfermedad»²³ - pero también sostiene que precisamente por poseer esa enfermedad es una persona más moral que todos aquéllos que son considerados sanos. La otra característica importante que Nietzsche menciona acerca del hombre del resentimiento - el hecho de ser alguien vengativo - sí es negada por Améry.

Améry acepta su enfermedad y busca justificarla pero no por ello acepta ser un ser vengativo que tan sólo pretende justificar esa sed ya que, según él, el resentimiento no busca la venganza, no busca aplicar sobre los criminales una parca y mal comprendida ley de Talión y hacer del «ojo por ojo, diente por diente» su forma de obtener justicia. Lo que Améry busca es el reconocimiento de los crímenes tanto por parte de los criminales como del mundo entero, de todos aquéllos que no fueron víctimas. Nietzsche, como ya se citó anteriormente, considera que los hombres de resentimiento alcanzarían el punto máximo de su venganza - es decir, alcanzarían su objetivo final - «cuando lograsen *introducir en la conciencia* de los afortunados su propia miseria, toda miseria en general: de tal manera que éstos empezasen un día a avergonzarse de su felicidad»²⁴; Améry niega esto ya que sostiene que la ni la venganza ni la expiación son el camino para hacer a los hombres seres morales porque éstas de nada servirían, no volverían el tiempo atrás ni evitarían que el crimen hubiese sucedido. Con una - la venganza - sólo se obtendría pagar con sangre la sangre derramada, y con la otra - la expiación - también se haría pagar a los criminales pero esto no serviría para ningún otro fin; crímenes similares podrían suceder después porque no se habría aprendido ninguna lección moral con la simple expiación de los crímenes. Por otra parte, Améry sí acepta que busca hacer que los criminales - que en este caso podrían equipararse a los «afortunados» de los que habla Nietzsche - tengan un cargo de conciencia; pero no busca esto como venganza, sólo para hacerlos infelices, lo busca con el objetivo de que aprendan a apreciar la dimensión de los crímenes cometidos por Alemania durante la Segunda Guerra Mundial y que, así, crímenes similares dejen de ocurrir. Améry busca hacer del hombre un ser más moral, no tan sólo hacer a los criminales tan infelices como lo son las víctimas de sus crímenes.

²³J. Améry, *ibíd.*

²⁴F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 160.

Améry sostiene, al igual que Nietzsche, que el hombre del resentimiento posee una memoria prodigiosa y se aferra dolorosamente al pasado ya que «el resentimiento no sólo es un estado antinatural sino también lógicamente contradictorio. Nos clava a la cruz de nuestro pasado destruido»²⁵. Ambos filósofos comparten la idea de que el resentimiento obliga a volver la vista atrás hacia ese pasado tormentoso y no permite mirar hacia el futuro prometedor que se tiene enfrente; si tan sólo se contempla al futuro, se ignoran los crímenes cometidos en el pasado y eso es algo que el resentimiento no puede permitir ya que éste busca siempre cambiar un pasado ya acontecido y, evidentemente, inamovible.

«No olvidar», ésa es la consigna de Améry y ésta implica negarse también a la reconciliación. Hablando con los términos de Nietzsche, Améry sería catalogado como un esclavo y no como un señor, porque no puede ignorar a sus enemigos tal como los señores lo hacen sino que los toma en cuenta, los cataloga como malos porque son los que lo han injuriado. Pero Améry no se considera a sí mismo un esclavo y arremete contra Nietzsche una vez más porque, como ya se mencionó, considera que el perdón y el olvido son inmorales cuando son impuestos por la presión social. El odio a la reconciliación, a dejar todo atrás y comenzar de nuevo, puede justificarse moralmente ya que, si bien la cicatrización de heridas es un proceso que debe acontecer tarde o temprano, ésta no puede suceder mientras el criminal no se haya responsabilizado de su crimen. Améry sostiene que considerar a los sucesos del pasado meramente como eso, como pasado es «una sentencia tan verdadera como hostil a la moral y al espíritu. La capacidad de resistencia moral incluye la protesta, la rebelión contra lo real, que es razonable mientras sea moral. El hombre moral exige la suspensión del tiempo, en nuestro caso, responsabilizando al criminal de su crimen»²⁶. La caracterización del hombre de resentimiento que nos ofrece Améry difiere de la de Nietzsche también en el punto anteriormente mencionado sobre la venganza: para Améry, el deseo de venganza no se justifica moralmente; vengarse no es lo que el hombre de resentimiento busca, buenas n éste pretende tan sólo que el criminal sea reconocido como tal en vez de que sea considerado como una víctima más, víctima de circunstancias históricas, de procesos históricos que en nada tienen que ver con él.

El hombre de resentimiento, efectivamente, no puede mirar hacia futuro,

²⁵J. Améry, *op. cit.*, p. 149.

²⁶J. Améry, *op. cit.*, p. 153.

está estancado en un pasado que lo atormenta y del cual sólo se liberará con el resentimiento y las consecuencias que éste tenga socialmente. Porque el resentimiento es el único que puede hacer que las víctimas y los victimarios se reconcilien, puede lograrlo haciendo que ese pasado común se vuelva, de hecho, uniforme y no posea diferentes versiones dependiendo de quién lo relate porque con éste, «dos grupos de seres humanos, opresores y oprimidos, convergerían en el deseo de invertir el tiempo y, por lo tanto, en la moralización de la historia»²⁷. Améry está en contra de la cicatrización del tiempo como proceso natural porque ésta sólo hace que los crímenes se olviden, que se disminuya su dimensión y que, históricamente, se perdona a los victimarios de antaño en favor del progreso y del avance de la humanidad. Si se perdona a los victimarios de ayer, se condena a sus víctimas como culpables, porque éstas se niegan a perdonarlos y, sobre todo, se niegan a olvidar. Por eso, Améry busca justificar moralmente el resentimiento, va en contra de Nietzsche y así tiene como objetivo lograr, por lo menos, no ser condenado como alguien hostil por ser renuente a la reconciliación, porque, como él menciona, sin el resentimiento «*nosotros*, las víctimas, quedaremos como los realmente incorregibles, los implacables, como los reaccionarios hostiles a la historia en el sentido literal de la palabra»²⁸. La memoria de los crímenes, que Améry acentúa como resentimiento, es lo único que puede hacer del hombre un ser verdaderamente moral; sólo con ésta pueden, tanto los victimarios como las víctimas, superar realmente las injurias pasadas e integrar un pasado vergonzoso a la historia de la humanidad.

²⁷J. Améry, *op. cit.*, p. 162.

²⁸J. Améry, *op. cit.*, p. 165.

Capítulo 3

Améry y la memoria

0.1. Benjamin y la memoria

Memoria de los crímenes. Eso es lo que pretende lograr Améry con su resentimiento: que los crímenes no se olviden; quiere que se guarden en la memoria para que así puedan llegar a comprenderse, aceptarse y superarse. Su objetivo es recordar con un fin específico, este filósofo le otorga a la memoria una función moral y no la deja meramente con la función psicológica que ésta tiene habitualmente o con aquella función histórica que otros le han dado. Para proponer a la memoria - o al resentimiento, en términos de Améry - como aquello que hace a los seres humanos morales, Améry sigue la línea trazada por Walter Benjamin¹ quien le da a la memoria una función dentro de la historia o, dicho más correctamente, a la hora de hacer historia. Veamos ahora lo que dice este filósofo con respecto a la memoria para poder después ver la forma en la que Améry lo retomará con su planteamiento del resentimiento como algo que nos hace seres morales.

Benjamin, un filósofo que vivió y pensó antes de las atrocidades más cruentas del siglo XX, sostiene la idea de que la memoria recopila el pasado

¹(Berlín, 1892 - Port Bou 1940). Filósofo alemán. Hijo de una asentada familia judía, se licenció en Berna (1919) con una tesis sobre *El concepto de crítica del arte en el romanticismo alemán*. Ante el ascenso del nazismo, se exilió en París y colaboró con el Instituto de Ciencias Sociales, que por entonces se había trasladado a Estados Unidos. Tras la invasión de Francia por las tropas nazis, Benjamin trató de marchar a Estados Unidos con un visado que le había de permitir embarcar en un puerto de la península Ibérica. Retenido en Port Bou y amenazado por las autoridades franquistas con ser entregado a los alemanes, decidió poner fin a su vida. Considerado uno de los pensadores más singulares de la Escuela de Frankfurt, Benjamin fue, en la Alemania de la República de Weimar, un pensador radical e independiente, amigo de Th. W. Adorno y M. Horkheimer, y de figuras tan diferentes como G. Scholem y B. Brecht. Entre su fecunda obra destacan: *La tarea del traductor* (1923), *Las afinidades electivas de Goethe* (1924), *El origen del drama barroco alemán* (1928), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936) y *Tesis sobre la filosofía de la historia* (1940). Con carácter póstumo se publicaron: *Infancia berlinesa* (1950), *Baudelaire: poesía y capitalismo* (1969), *Iluminaciones* (1961), *Ángelus Novus* (1972) y *Dirección única* (1972).

perdido, y que sólo mediante esta recopilación puede hacerse historia verdadera, historia que no puede existir sin memoria. Algunos de los testigos de las atrocidades del siglo XX se preguntarán - muchos años después de las reflexiones de Benjamin - cómo puede evitarse que esos crímenes se diluyan en el olvido, que se pierdan y queden atrás como si nunca hubiesen sucedido y, también, cómo puede contarse todo lo que sucedió; Benjamin, muchos años antes, ya le había dado respuesta a estas preguntas al hacer que la memoria de las víctimas formara parte de la historia y no fuese algo a parte, algo tan sólo presente en la cabeza de aquellos que fueron víctimas de las vejaciones. Este pensador no llegó a ver el punto máximo que alcanzaría la barbarie, pero sí vio que la humanidad se encaminaba hacia esa cúspide. Debido a ello, a pesar de no haber sido él mismo un testigo de siglo XX, alguien que presenció las atrocidades en su punto culminante - él muere en 1940, antes de que ese punto fuera alcanzado pero, por otra parte, sí llegó a presenciar los acontecimientos que culminarían en esa catástrofe -, comparte la opinión de muchos de ellos acerca de la importancia de la memoria dentro de la creación de la historia.

La historia oficial, aquella historia de libros de texto - la cual, para Benjamin, está caracterizada por el historicismo - es la dominante, aquélla a la que se remite la vasta mayoría de los historiadores cuando se habla acerca de hacer historia. En este tipo de historia, la labor del historiador es relatar las grandes hazañas, narrar las historias de los vencedores ya que son éstas las que han forjado el presente que vivimos actualmente. Para el historicismo, las historias o vidas de aquéllos que no resultaron vencedores no son importantes porque su muerte o derrota es un sacrificio necesario que debe hacerse en aras de un bien superior que se alcanzará en el futuro o que ya ha sido alcanzado en el presente. La historia que crea el historicismo es tan sólo un compendio de acontecimientos, es una narración de hechos que se suceden unos a otros y que tienen una continuidad temporal que se extiende hasta el tiempo presente, pero que no se preocupa por narrar la historia de aquello que no tiene realización en el presente, es decir, no narra la historia de todos los que se quedaron en el camino - como víctimas - y no lograron llegar al presente actual.

Cuando habla del historicismo en su decimoséptima tesis, Benjamin menciona que éste «culmina con todo derecho en la historia universal (...) [ya que] no tiene ningún armazón teórico. Su método es aditivo, utiliza la masa

de datos para llenar el tiempo vacío y homogéneo»². Así pues, el historicismo no es más que una suma de datos recopilados de acontecimientos pasados, éste busca tan sólo narrar algo que ya se da como inerte - el pasado - y como inamovible. Esa es la historia oficial - a la cual Benjamin no considera como la historia real o verdadera debido a su carácter parcial y sesgado - la historia de los libros de texto y que relata lo que ha sucedido desde el origen del hombre hasta nuestros días; pero esa historia no es imparcial ni completa, porque no toma en cuenta la historia posible, aquella historia que si bien no llegó a realizarse en el presente - por tratarse de la historia frustrada de las víctimas - también debe ser tomada en cuenta porque es parte de lo que define nuestro presente: el mundo en el que nos desenvolvemos, la situación histórica que nos ha tocado vivir, no sería lo que es, lo que nosotros conocemos, sin la historia frustrada de todas aquellas víctimas, éstas también son parte de nuestro presente, son una parte ausente pero no por ello deben ignorarse y ser menospreciadas ni por la historia ni por el presente mismo.

Por medio su teoría de la memoria, Benjamin alza la voz para recordarnos que dichas víctimas existieron y que ignorarlas al momento de hacer historia es crear una historia sesgada, una que está muy lejos de ser imparcial y completa. Porque la historia imparcial, aquella que no da preferencia a ninguno de los participantes - la historia real - sólo puede hacerse cuando se toma en cuenta no sólo el presente actual y existente, sino también el presente frustrado, el presente que hubiese surgido de las posibilidades latentes pasadas si éstas hubiesen tenido la oportunidad de convertirse en hechos, es decir, si no se hubiesen malogrado. Así, la historia que crea el historicismo no puede ser considerada como la historia verdadera ya que ésta discrimina a todas aquellas posibilidades frustradas, posibilidades que también forman parte de la historia y de nuestro presente. Igualmente, en su decimoséptima tesis, justo después de describir al historicismo, Benjamin habla de la historiografía materialista y menciona que ésta, contrario a lo que hace el historicismo,

se basa en un principio constructivo (...) El materialismo histórico se acerca a un objeto histórico sólo y únicamente cuando éste se le enfrenta como una mónada. En esta estructura él reconoce el signo de una suspensión mesiánica del acontecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido.³

La historia que el materialismo histórico quiere rescatar busca luchar por

²Citado en Reyes Mate, *Medianoche en la historia*, Ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 261.

³Citado en R. Mate, *ibíd.*

ese pasado oprimido porque, si bien éste ya es parte del pasado y aquello que se perdió ya no puede recuperarse, dicho pasado forma parte de nuestro presente, no es algo que debe verse como muerto y concluido, es más bien una posibilidad que aún está latente en el tiempo actual. La historia verdadera es la que no deja fuera nada, la que lo incluye todo, incluso aquellas pequeñas historias que no resultan tan relevantes - en apariencia - a la hora de relatar la historia.

Benjamin quiere rescatar esa historia, debido a que desea que la historia no sea tan sólo una narración de grandes relatos enfocada únicamente en las vidas de los héroes y los triunfadores, quiere rescatar todas las historias que no han sido contadas, las historias de aquellas víctimas cuyas vidas ya se han extinguido porque sólo al hacer esto se podrá crear una historia verdaderamente imparcial y completa, una que no posea ese matiz sesgado y parcial que tiene nuestra historia oficial. Según Benjamin, el historiador historicista entra en empatía con el vencedor por lo que «quienes dominan una vez se convierten en herederos de todos los que han vencido hasta ahora»⁴; y la historia sólo les pertenece a ellos. En su tercera tesis, Benjamin menciona que «para la historia nada de lo que una vez aconteció debe darse por perdido (...) el pasado sólo se hace citable en todos y cada uno de sus momentos a la humanidad redimida»⁵; porque sólo así - recordando todo y dándole su justo lugar en la historia -, la humanidad puede lograr alcanzar la felicidad que tanto anhela. Reyes Mate, al analizar las tesis de Benjamin, equipara la felicidad de los caídos - felicidad que también debe buscarse - con la justicia: debe buscarse justicia para los que sufrieron porque sólo de esa manera serán redimidos, únicamente así se puede hablar de una historia verdadera, imparcial y completa. La idea de Benjamin de que nada se pierda tan sólo puede alcanzarse con la memoria porque solamente ésta puede ser redentora. Sólo la memoria puede hacer que las cosas pequeñas, aquéllas que se consideran insignificantes y que, por lo tanto, se excluyen de los libros de historia, también formen parte de la historia. Una historia que no toma en cuenta a la memoria, que narra tan sólo lo universal y lo que los historiadores consideran como importante, es una narración histórica mutilada, porque, como Mate lo menciona, «la historia realmente universal es la que valora como absoluto la vida del individuo y rechaza por tanto que los destinos singulares puedan ser el precio de las grandes construcciones de la historia. No hay universalidad

⁴Citado en R. Mate, *op. cit.*, p. 129.

⁵Citado en R. Mate, *op. cit.*, p. 81.

que valga si tiene como costo social la infelicidad de un solo individuo»⁶. La historia es una construcción humana y, en teoría, el progreso también lo es, y éste, además, busca la mejora de la humanidad, su felicidad. Por eso, ningún sacrificio hecho en aras del bien de la humanidad - en bien del progreso - justificará nunca que se torture o asesine a un solo individuo como si esto fuese un sacrificio necesario y, también, insignificante. La generación presente busca que se les respete como individuos, pretende que se les trate como seres importantes y no como seres superfluos. Al hablar acerca del presente, hacer esto es relativamente sencillo, pues sólo debe buscarse actuar tomando en cuenta a los individuos como tales - es decir, como valiosos por sí mismos - y no meramente como medios para alcanzar algún fin específico. Al hablar acerca del pasado, hacer lo mismo - respetar la singularidad de cada individuo y no tratarlo como un ser superfluo - es más complicado porque debe lidiarse con personas que ya no están ahí, que ya han perecido víctimas de las grandes construcciones históricas. La única forma de devolverle a todas esas víctimas la individualidad e importancia que merecen es a través de la memoria: no permitiendo que la historia los olvide o los convierta tan sólo en una cifra de muertos que no tiene importancia cuando se le compara con el bien superior alcanzado.

La idea de progreso, idea que animaba a la cultura occidental desde antaño, es algo que Benjamin critica fuertemente ya que esta idea es responsable de la destrucción de individuos en aras de un bien superior. La modernidad occidental considera que nos dirigimos hacia el progreso y, por lo mismo, éste es considerado como el fin último, fin por el cual es justificable sacrificar muchas cosas insignificantes - o vidas de personas consideradas como insignificantes - para alcanzarlo. El progreso garantiza felicidad futura y por eso, la felicidad presente o pasada no son importantes y pueden sacrificarse; ¿para qué ser felices ahora o en el pasado, si eso no nos llevará a la felicidad futura? Es mejor sufrir ahora o haber sufrido antes si al final, en un futuro, la humanidad será feliz. Benjamin considera que no debe ser así, por eso su ángel de la historia ve todo aquello que suele considerarse como el camino necesario hacia el progreso como «una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas»⁷. El ángel de Benjamin no puede ver al progreso como algo positivo porque ve lo que éste deja detrás: vidas destruidas, vidas frustradas. Un pasado abandonado que sólo puede ser redimido mediante la

⁶R. Mate, *op. cit.*, p. 91.

⁷Citado en R. Mate, *op. cit.*, p. 155.

memoria y que - en teoría - es necesario para que pueda hablarse de felicidad o de alguna especie de avance hacia algo mejor. Avanzar a expensas de los poco importantes, aquéllos que son considerados, históricamente, como insignificantes, es algo que no puede hacerse sin el riesgo de perder la humanidad que supuestamente nos caracteriza. Según Benjamin, el progreso de la humanidad no puede darse a expensas de ésta por lo que el progreso que hemos observado hasta ahora no puede ser considerado como tal. El progreso no es siempre algo positivo, por eso el ángel de la historia del que Benjamin nos habla en su novena tesis ve algo muy diferente cuando lo observa: lo ve tan sólo como un huracán que destruye todo lo que toca, dejando tras de sí ruinas y vidas frustradas.

Continuando con su reflexión sobre la memoria y su importancia dentro de la historia, en la segunda de sus *Tesis sobre filosofía del la historia*, Benjamin se pregunta si «¿acaso no flota en el ambiente algo del aire que respiraron quienes nos precedieron? ¿No hay en las voces a las que prestamos oídos un eco de voces ya acalladas (...)»⁸, y él mismo responde que «si esto es así, entonces existe un misterioso punto de encuentro entre las generaciones pasadas y la nuestra»⁹. Según Benjamin, dicho punto de encuentro, dicha unión de nuestra generación con las generaciones pasadas, es lo que debe hacer que recordemos y queramos buscar no tan sólo nuestra felicidad sino también la felicidad de aquéllos que ya no están aquí físicamente pero que sí continúan estando presentes - de alguna manera - en nuestras vidas y en todas las actividades que realizamos; porque son parte de nuestra historia, parte de nuestras raíces y de nuestra cultura actual. La memoria ayuda a que dicho punto de encuentro no desaparezca, favorece el que tengamos presente que antes de nosotros hubo alguien más, alguien que no necesariamente se encuentra dentro de los libros de historia, sino, más bien, alguien que sufrió y que no alcanzó la felicidad en su vida porque no era un personaje histórico importante o no tuvo la suerte de encontrarse del lado de los vencedores. En el pasado existieron injusticias que aún no han sido saldadas, por eso, es nuestro deber en el presente hacer que éstas no se pierdan, rescatarlas de los escondrijos en los que la historia oficial las ha metido y hacerles justicia. Para Benjamin, el presente no es tan sólo aquello que ha llegado a ser sino es también lo que quiso ser y se malogro: el pasado frustrado. Porque «lo que tienen en común la historia, el presente dado y la posibilidad, el presente

⁸Citado en R. Mate, *op. cit.*, p. 67.

⁹Citado en R. Mate, *ibíd.*

ausente, es la felicidad que en un caso está *in actu* y en el otro sólo *in potentia*»¹⁰. Así pues, lo frustrado también tiene derecho a la felicidad porque sólo por el hecho de que ya no exista no quiere decir que ya no importa lo que hubiese podido llegar a ser.

La historia propuesta por Benjamin es una que está entrelazada con la memoria. Sólo a través de la memoria puede llegarse a conocer el pasado verdaderamente y, así, crear una historia que éste comprometida con la totalidad de lo que ha acontecido y no tan sólo con las historias de los que triunfaron. La sexta tesis sostiene que

articular históricamente lo pasado no significa «conocerlo como verdaderamente ha sido». Consiste más bien en adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en el instante de peligro (. . .) El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer.¹¹

De esta manera, Benjamin no busca recordar el pasado para poder conocerlo tal y como éste fue sino más bien para poder tenerlo como referencia frente a nuevos «instantes de peligro». Porque sólo estando concientes de los crímenes que han ocurrido en el pasado y de las víctimas que éstos han tenido, podemos evitar que nuevos instantes de peligro ocurran o, por lo menos, que estos nuevos momentos terminen con nosotros o nuestra historia. Tal vez los instantes de peligro no dejarán de existir nunca, pero si hacemos una historia tomando en cuenta a la memoria - como la historia propuesta por Benjamin - entonces podremos estar seguros de que, a pesar de no haber sido personajes históricos importantes, seremos recordados y tomados en cuenta por las generaciones futuras. La memoria evita que sólo la historia de lo que quedó, lo que logró sobrevivir, sea contada; con la memoria se crea una historia que no se basa tan sólo en lo que existe como realidad sino también en aquello que existió y se quedó en el camino, aquello que pudo ser pero no llegó a ser. La memoria toma en cuenta a los fracasos o víctimas del pasado - aquello usualmente considerado como insignificante - y busca hacerles justicia, porque sólo así puede haber esperanza.

A la pregunta «¿para qué recordamos?», Benjamin responde que recordamos para hacer justicia a aquéllos que ya no están, para hablar por los

¹⁰R. Mate, *op. cit.*, p. 72.

¹¹Citado en R. Mate, *op. cit.*, p. 113.

que ya no pueden hablar por sí mismos, para que a éstos no les sea arrancado su lugar en la historia universal tal y como ya les ha sido arrancada la vida. El nuevo enfoque que Benjamin le da a la historia se basa en la memoria porque sólo ésta puede darle voz a todos los agentes históricos - tanto vencedores como vencidos - y, también, sólo ésta puede hacer que la historia sea completa y relate verdaderamente aquello que sucedió. Pero el relato proporcionado por la historia no tiene como fin tan sólo ser una narración de hechos completa, éste busca tener una función dentro del mundo desnaturalizado en el cual Benjamin ya vivía y en el cual nosotros también continuamos viviendo. El mundo desde el que Benjamin nos habla es uno en el cual el hombre, como individuo, ya no es importante. En este mundo, lo que verdaderamente importa es la humanidad como conjunto y el progreso de la misma. ¿Qué importa si algunos individuos deben perecer si, al final, la humanidad en su conjunto progresará, se encaminará a algo mejor? Como ya se mencionó, las ideas de Benjamin van en contra de esa idea de progreso y buscan luchar contra ella - utilizando a la memoria como arma - ya que, como Mate lo señala, «para hacer frente al crimen contra la humanidad que se estaba perpetrando había que convertir a la memoria en la nueva categoría del pensar (...) No bastaba con recordar esto o aquello; había que entronizar la memoria como categoría fundamental del conocimiento»¹². Benjamin convierte a la memoria en esa nueva categoría fundamental del conocimiento que era necesaria. La memoria es algo que es importante porque sólo mediante ésta se tiene en cuenta al pasado y éste se considera como algo dinámico en lugar de considerarse simplemente como algo fijo y útil tan sólo para ser citado - tal y como el historicismo lo considera. El pasado es algo que ya no puede cambiarse, Benjamin no niega eso; pero si niega que sea algo fijo que ya no debe tomarse en cuenta para la construcción del presente. En el presente debe hacerse algo con el pasado, éste debe tenerse en cuenta para poder redimirlo y que los crímenes y las vejaciones que se cometieron puedan obtener justicia en vez de tan sólo quedar como crímenes impunes porque las víctimas fueron insignificantes a la hora de narrar las grandes hazañas de la humanidad. Con las ideas de Benjamin, la memoria deja de ser considerada tan sólo como aquella categoría psicológica o neurológica y, así mismo, comienza a formar parte de nuestra manera de conocer el pasado, una manera que es más imparcial y completa y que no ignora a ninguno de aquéllos que alguna vez vivieron.

¹²R. Mate, *op. cit.*, p. 252.

0.2. Benjamin en Améry

Hacer justicia al pasado y a sus víctimas; ese es, según Benjamin, el objetivo de la memoria. Recordar nos lleva a la justicia pero, debemos recordar de manera activa ya que hacerlo de manera pasiva nos llevaría tan sólo a mantener en la mente todo lo que ha sucedido sin ningún provecho. Mate menciona que las tesis de Benjamin - su propuesta acerca de la memoria - deben llevarnos a la acción ya que

la respuesta a la pérdida de experiencia no es la nostalgia, es decir, el anhelo del tiempo pasado. No hay manera de rebobinar la historia ni tiene sentido convertir en modelo de comunicación la carta manuscrita o las charlas alrededor de una lumbre. Lo que nos cabe es pensar la pérdida, pensar teniendo en cuenta el olvido, que todo pensamiento es olvido.¹³

Sólo pensando la pérdida se puede hacer algo con respecto a ella; pero también únicamente llevando ese pensamiento a una acción determinada se puede salir del mero anhelo de volver el tiempo atrás.

Con su idea del resentimiento, Améry propone activar la memoria; no habla de recordar por el simple hecho de hacerlo sino que busca que esa memoria conservada tenga un objetivo, el cual, según él, es de carácter moral. Améry describe su resentimiento como un «anhelo de reversibilidad de procesos irreversibles»¹⁴; con éste, pretende cambiar lo que ya ha acontecido y que, evidentemente, no puede cambiarse. Ese anhelo de modificar el pasado, de revertir aquellas cosas que ya han sucedido y ya se han sufrido, es lo que lo lleva a adherirse a las ideas de Benjamin. La búsqueda de justicia planteada por Benjamin, la idea de hacer una historia inclusiva, una que comprenda no tan sólo la historia de los vencedores sino también de los vencidos, es retomada por Améry debido a su imposibilidad de olvidar las vejaciones sufridas en manos de los verdugos del Tercer Reich. Dicha imposibilidad no surge tan sólo por el deseo de guardar rencor y obtener venganza; la venganza no haría de los hombres seres más morales - haría, más bien, todo lo contrario, los convertirá en iguales a sus victimarios - y ese no es el objetivo que Améry pretende alcanzar.

La imposibilidad de olvidar surge porque debe clamarse justicia tanto para los muertos como para las víctimas que sobrevivieron, porque, de no

¹³R. Mate, *op. cit.*, p. 259.

¹⁴J. Améry, *op. cit.*, pág. 160.

ser así, los muertos ya no serán tomados en cuenta - se les olvidará y se actuará como si nunca hubiesen existido - y la supervivencia de los que no perecieron será considerada, como Améry lo describe, «como avería del sistema»¹⁵, porque ésta es algo que no es significativo y parece, más bien, como si fuese algo que no debería haber acontecido. Debe pensarse tomando en cuenta la pérdida; una pérdida que no debió haber sucedido y que, por lo tanto, no puede ignorarse sin correr el riesgo de caer en la inmoralidad. Como ya se ha mencionado, el resentimiento regresa a Améry precisamente porque ya no se toma en cuenta esa pérdida de seres humanos que causó el régimen del nacionalsocialismo. El mundo pagó su deuda con las víctimas del Tercer Reich en el proceso de Nuremberg¹⁶ y en todos aquellos juicios contra los líderes del nacionalsocialismo que se llevaron a cabo a lo largo y ancho de Europa. En dichos juicios, se juzgó a los criminales importantes y se les condenó. Con esas condenas el mundo creyó haber pagado la deuda que sentían por no haber hecho nada durante los años en los que el nacionalsocialismo

¹⁵J. Améry, *op. cit.*, p. 165.

¹⁶Después de la Segunda Guerra Mundial, se llevaron a cabo varios procesos en contra de los miembros del partido nacionalsocialista. Aquellos que habían realizado sus crímenes dentro de las fronteras de un solo país - como por ejemplo Rudolf Höss en Polonia - fueron juzgados por un tribunal nacional dentro del país en el cual cometieron sus crímenes. Por otro lado, aquellos cuyos crímenes no podían inscribirse tan sólo dentro de las fronteras de un país, fueron juzgados en Nuremberg por un Tribunal Militar Internacional. La acusación a la que debieron responder se basaba en cuatro cargos: (1) crímenes contra la paz (planear, instigar y librar guerras de agresión violando los acuerdos y tratados internacionales); (2) crímenes contra la humanidad (exterminio, deportaciones y genocidio); (3) crímenes de guerra (violación de las leyes de guerra), y (4) haber planeado y conspirado para cometer los actos criminales anteriormente mencionados. La autoridad del Tribunal Militar Internacional emanaba del Acuerdo de Londres de 8 de agosto de 1945. Ese día, representantes de los EE.UU., Gran Bretaña, la URSS y el gobierno provisional de Francia acordaron la constitución de un tribunal que juzgara a los más importantes criminales de guerra del Eje. Posteriormente, 19 países aceptaron el acuerdo. El tribunal estaba formado por un miembro de los cuatro países signatarios. La primera sesión tuvo lugar el 18 de octubre de 1945. Tras 216 sesiones, el 1 de octubre de 1946 emitió el veredicto: tres acusados fueron absueltos (Hjalmar Schacht, Franz von Papen y Hans Fritzsche), cuatro fueron condenados a penas de entre 10 y 20 años de cárcel (Karl Dönitz, Baldur von Schirach, Albert Speer y Konstantin von Neurath), tres fueron condenados a cadena perpetua (Rudolf Hess, Walther Funk y Erich Räder) y, finalmente, 12 fueron condenados a muerte. Diez de ellos fueron ahorcados el 16 de octubre de 1946 (Hans Frank, Wilhelm Frick, Julius Streicher, Alfred Rosenberg, Ernst Kaltenbrunner, Joachim von Ribbentrop, Fritz Sauckel, Alfred Jodl, Wilhelm Keitel y Arthur Seyss-Inquart), Martin Bormann fue condenado *in absentia* y Herman Göring se suicidó en su celda antes de la ejecución.

se dedicó a exterminar personas sin compasión. Después de los juicios - y del alivio a la conciencia que éstos suponían - ya nadie recordaba a todas las personas que perecieron o sufrieron alguna vejación bajo el dominio del Tercer Reich porque ya no era relevante recordarlas, el mundo ya había pagado su deuda al llevar a la horca a los responsables de tantas atrocidades.

Se juzgó a los principales miembros del partido nacionalsocialista y éstos recibieron su justo castigo, pero eso no quiere decir que todos los responsables fuesen castigados. No todos los responsables fueron juzgados; el mundo les perdonó porque consideraba innecesario arremetiendo contra aquellos criminales «insignificantes» cuando los más responsables - los líderes del partido - ya habían sido sentenciados. La forma en la que el mundo perdonó fue olvidándose de los crímenes, ignorando el pasado nazi de muchas de las personalidades públicas de Alemania. Por eso debe recordarse: porque los crímenes aún no han sido expiados, los criminales aún no han pagado por ellos, incluso, ni siquiera han llegado a sentirse culpables por los crímenes que cometieron. Benjamin, sin haber sufrido todos los horrores de los crímenes del Tercer Reich, ya consideraba a la memoria como algo necesario, como una forma de salvación tanto del pasado como del presente, algo que le daría voz a las víctimas y evitaría que éstas fuesen silenciadas para siempre. Por su parte, Améry - quien ya habla como víctima - exalta esta idea de la memoria, la hace un imperativo moral porque

recordar. He ahí la palabra clave, y nuestras reflexiones retornan espontáneamente a su objetivo principal: a la pérdida de patria que sufre el desterrado del Tercer Reich. Ha envejecido, y en un lapso de tiempo que ahora ya se cuenta por décadas, se ha visto obligado a aprender que la herida infligida no es de las que cicatrizan con el paso de tiempo, sino que padece una insidiosa enfermedad que se agrava con los años.¹⁷

Para Améry, al igual que para Benjamin, recordar es la palabra clave. Recordando puede devolverse la patria a las víctimas del nacionalsocialismo porque así, Alemania aprenderá a reconocer un crimen que ha intentado - y ha conseguido - borrar de su pasado para lograr dejar de sentirse culpable por él. Como el mismo Benjamin lo plantea, ésta es la única forma de establecer un equilibrio entre las víctimas y los victimarios.

La memoria es la que le da voz a los muertos pero su alcance no termina ahí ya que, como Benjamin también lo menciona, ésta es también una

¹⁷J. Améry, *op. cit.*, p. 133-134.

herramienta - quizá la única - contra el poder opresor. Según Joan-Carles Mèlich, «el olvido es la muerte, en el olvido, el ser humano sucumbe ante el poder constituido; luchar contra el olvido es también oponerse al poder»¹⁸; la oposición al poder se da no de manera meramente activa, sino que se hace primeramente reflexionando, es decir, a través de la memoria. Améry considera que no puede confiarse plenamente en la sociedad hasta que ésta esté conciente de la magnitud de los crímenes y de su inmoralidad, cosa que, en el momento en el que escribe su libro, aún no ha sucedido ya lo único que se hizo fue ignorar los crímenes del nacionalsocialismo - crímenes que ya habían quedado atrás -, se les dejó en el pasado como si éstos hubiesen sido tan sólo un error. Améry menciona que él mismo

era testigo de cómo los políticos alemanes, entre los cuales, si no estoy mal informado, sólo pocos se habían distinguido en la lucha de la resistencia, buscaban sin pausa y con entusiasmo la incorporación a Europa (...) De improvisto se abonó un terreno para resentimientos, sin que fuera preciso que en las ciudades alemanas empezaran a profanarse cementerios judíos y monumentos en memoria de los combatientes de la resistencia. Bastaban conversaciones como la que mantuve con un comerciante del sur de Alemania (...) Aseguraba que el pueblo alemán no guardaba rencor al judío; como prueba aludía a la generosa política de reparación promovida por el gobierno, como, por lo demás, reconocía el joven Estado de Israel (...) ¹⁹

El resentimiento de Améry se alza contra este olvido voluntario tanto de parte del pueblo alemán como del resto del mundo; éste no permite olvidar el pasado y considerar a las víctimas como «el precio a pagar» por continuar en el camino hacia el progreso, hacia un mundo mejor. Dicho resentimiento es la memoria de Benjamin llevada al extremo ya que éste nos fuerza a tomar en cuenta los crímenes del pasado y buscar hacerles justicia para así no convertirnos en cómplices de los criminales.

Benjamin considera que el buen cronista es aquél al que nada se le escapa, aquél que no deja fuera de la historia nada de lo que ya aconteció. Sólo un cronista que no deja nada fuera puede darle tranquilidad a las víctimas, porque éstas saben que, gracias a dicho cronista, su historia no se perderá ni será desdeñada, éste les dará una voz. Benjamin habla como testigo del siglo XX a pesar de que no llegó a presenciar todas las atrocidades que ocurrieron

¹⁸Joan-Carles Mèlich, *La ausencia de testimonio*, Anthropos, Barcelona, 2001, p. 59.

¹⁹J. Améry, *op. cit.*, p. 146.

durante esa centuria. Las víctimas de los crímenes del siglo XX unen su voz a la de Benjamin en la búsqueda de ese cronista que no los deje fuera de la historia, porque sólo éste les garantizará recordar sus historias y que éstas pasen a la posteridad. Las ideas de Benjamin encuentran su expresión en la realidad en las voces de aquellas víctimas, quienes suplican al mundo que no los olvide porque, como menciona uno de los *Sonderkommando* de los campos de exterminio,

pereceremos aquí y todos lo sabemos. Ya nos hemos familiarizado con la idea, puesto que sabemos que no hay ningún modo de evitarlo. Sin embargo, hay una cosa que me inquieta. Aquí han perecido once *Sonderkommando* y se han llevado, con su último suspiro, el terrorífico secreto de los crematorios y de las hogueras. Aunque no lleguemos a sobrevivir, es nuestro deber procurar que el mundo conozca la crueldad y la bajeza - inimaginables para un cerebro normal - de este pueblo que pretende ser superior (...) ²⁰

Por otro lado, Améry, quien escribe su obra veinte años después del fin de la Segunda Guerra Mundial, habla ya como testigo real y clama también por ese cronista. Pero Améry se da cuenta que la simple memoria de los crímenes no hace que éstos sean castigados y los criminales acusados y condenados. La memoria pasiva no es suficiente, por eso, él la hace activa mediante el resentimiento ya que ésta es la única forma de hacer que las cosas no se olviden. El resentimiento fuerza a que la memoria sea conservada y así a que el cronista que Benjamin busca pueda surgir.

La mayoría de los crímenes masivos acontecidos en el siglo XX tienen como objetivo terminar con una parte de la humanidad, se busca silenciar a todo aquél que pueda dar testimonio de los crímenes. Al preguntar cómo sería posible pensar un genocidio que alcanzase el objetivo de eliminar a todos los miembros de un determinado pueblo o cultura, Philip Gourevitch - hombre que se dedicó a narrar el genocidio en Ruanda - recibe la siguiente respuesta: «¿Cómo pensamos un genocidio? (...) Es la paloma pasajera. ¿Alguna vez has visto una paloma pasajera? No, y nunca la verás. Eso es. Extinción. Nunca verás una paloma pasajera (...) La gente que hizo esto pensó que nadie lo sabría. No importaba porque habrían matado a todos y no habría nada que ver»²¹. Como ya ha sido mencionado, Améry, al igual que muchos

²⁰Citado en Georges Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo*, Paídos, Barcelona, 2004, p. 160.

²¹Philip Gourevitch, «Among the Dead» en *Disturbing Remains*, Getty Research Institute Publications Program, , U. S. A., p. 69 [La traducción es nuestra responsabilidad.]

otros testigos, escribe para darle voz a aquéllos que ya no pueden hablar, para que sus vidas - las de los muertos - no pasen desapercibidas, para que no caigan en el olvido, para que, como pensaba Benjamin, pueda hacerse justicia. Estos testigos escriben también porque, como lo menciona Esther Cohen, «la culpa y la vergüenza de ocupar el lugar del otro pobló la memoria y la vida de los sobrevivientes. (...) El mundo no quería saber, deseaba olvidar el episodio más denigrante y vergonzoso del siglo»²²; había entonces un «vacío en la memoria para no reflexionar acerca de los límites a los que había llegado el hombre»²³. Améry, con su resentimiento, busca luchar contra este vacío en la memoria y contra el placebo que éste representa para los perpetradores.

Améry, al reflexionar años más tarde sobre su resentimiento, se pregunta de nuevo, «¿no seré tal vez un enfermo mental, o sufriré un mal incurable, acaso una histeria?»²⁴; a esta pregunta él mismo da respuesta y sostiene de nuevo - como ya lo había hecho años antes - que su resentimiento no es el producto de una histeria ni es una neurosis sino que tiene una base real y, por lo mismo, está justificado. Mantener el resentimiento es, pues una forma de obligar a los demás - todos aquéllos que no fueron víctimas - a que recuerden y hagan algo con respecto a dicho recuerdo, a que no busquen negar el pasado - como hasta ahora lo han hecho - sino más bien que busquen aceptarlo y hacerse responsables de éste con sus acciones futuras. Primo Levi, otro sobreviviente de los campos del nacionalsocialismo, sostiene que «toda la historia del breve “Reich Milenario” puede ser releída como una guerra contra la memoria, una falsificación orwelliana de la memoria, una falsificación de la realidad, una negación de la realidad, hasta la huída definitiva de la misma realidad»²⁵. Precisamente por eso, los testigos - como Levi, Améry y muchos otros - deben recordar; para que por los criminales - partidarios del olvido - no ganen esa guerra sino para que la memoria misma sea la vencedora.

El resentimiento es la forma más acérrima de luchar porque sólo así el pueblo alemán - o, en su momento, cualquier otro criminal - dejará de ignorar una parte de su pasado y podrá hacerse responsabilizarse de todo él en su conjunto ya que, como lo dice Améry, «acicateado exclusivamente por los agujones de nuestro resentimiento (...) el pueblo alemán adquirirá conciencia de que no cabe neutralizar un fragmento de su historia nacional con

²²Esther Cohen, *Los narradores de Auschwitz*, Ed. Fineo, México, 2006, p. 12.

²³E. Cohen, *op. cit.*, p. 13.

²⁴J. Améry, *op. cit.*, p. 186.

²⁵Primo Levi, *Trilogía de Auschwitz*, Ed. Océano, Barcelona, 2005, p. 493.

el tiempo sino que es necesario integrarlo»²⁶. Sólo mediante el resentimiento podrá obtenerse aquello que Benjamin deseaba: una historia imparcial y completa que incluya no sólo las historias de los vencedores sino también de los vencidos. El resentimiento de Améry es la respuesta que éste da a la exigencia de guardar memoria - de hacer justicia - planteada por Benjamin pero, como el mismo Améry lo menciona, tal vez éste no sea suficiente ya que «los resentimientos, hontanar emocional de toda moral auténtica, que fue siempre una moral para derrotados, tienen escasa o absolutamente ninguna oportunidad de amargar a los dominadores su malvada obra. Nosotros, víctimas, debemos “despachar” nuestro rencor reactivo (...)»²⁷. El rencor de las víctimas tampoco es tomado en cuenta; el resentimiento terminará también disolviéndose en el olvido porque nadie lo considera y sólo se ignora lo que con éste se quiere lograr, es decir, hacerle justicia a las víctimas. ¿Se alcanzará la disolución del resentimiento con el perdón - perdón promovido por los mismos perpetradores o por aquéllos otros que no sufrieron por sí mismos las vejaciones que éstos cometieron? ¿Se alcanzará el perdón y la reconciliación una vez que la historia imparcial y completa - aquélla de la que habla Benjamin - se alcance, una vez que las historias de las víctimas tengan también su lugar en la historia considerada como oficial? Los crímenes no sólo persiguen a las víctimas, también persiguen a los que forman parte del pueblo acusado, ¿qué responden éstos al rencor de Améry, a la idea de Benjamin de hacer justicia a las víctimas? Améry retoma la idea de Benjamin, con su resentimiento, busca alcanzar la justicia, pero para alcanzar esta meta requiere también de la colaboración de los inculpadados, requiere que éstos reconozcan su crimen, que no lo ignoren y, aun más importante, que no lo olviden. Sin ese reconocimiento del crimen, el resentimiento de Améry, no sirve de nada y, efectivamente, como él mismo lo dice, tan sólo se disolverá en el olvido.

²⁶J. Améry, *op. cit.*, p. 161.

²⁷J. Améry, *op. cit.*, p. 166.

Capítulo 4 Perdón para el victimario

0.1. La culpa en Jaspers: ¿es suficiente para Améry?

En su obra *Los límites del perdón*, Simón Wiesenthal¹ relata la historia de un miembro de la SS que, en su lecho de muerte, le pidió perdón por los crímenes que había cometido contra el pueblo judío. Wiesenthal, en aquel entonces aún prisionero de un campo de concentración y, por lo tanto, víctima él mismo y testigo también del sufrimiento de todo un pueblo en manos de sus victimarios, se negó a perdonarlo: guardó silencio ante la súplica de aquel criminal arrepentido. Años después, al relatar su historia, Wiesenthal pregunta al lector si éste, al encontrarse en esas circunstancias, habría perdonado al moribundo². Numerosas personalidades han dado respuesta a esta pregunta, algunos han dicho que lo habrían perdonado, otros han dicho que no. ¿Es posible el perdón para el victimario? La pregunta de Wiesenthal - ¿lo habrías perdonado tú? - puede aplicarse al caso no sólo al caso de Karl - aquel miembro de la SS que le pide perdón a él - sino, generalizando, también tanto al caso de todos los victimarios que hubo en Alemania durante el gobierno del nacionalsocialismo como también al de todo el pueblo alemán, cómplice ciego - y en algunos casos involuntario - de los crímenes del gobierno

¹(Buczacz 1908 - Viena 2005) De profesión arquitecto, fue un investigador judío que dedicó la mayor parte de su vida a localizar e identificar criminales de guerra nazis que se encontraban fugitivos para así llevarlos a la justicia. Durante la Segunda Guerra Mundial fue arrestado y enviado al campo de Ostbahn, de donde pudo escaparse en octubre de 1943; en junio de 1944 fue recapturado y enviado a Janwska. Cuando el frente oriental alemán cayó, los SS decidieron trasladar a los prisioneros hacia el oeste. Wiesenthal fue enviado al campo de Mautahusen (Austria) y liberado por el ejército estadounidense, el 5 de mayo de 1945. Al poco tiempo, comenzó a reunir evidencias sobre las atrocidades nazis para la sección Crímenes de Guerra del Ejército de Estados Unidos y dirigió el Comité Central Judío (una organización de acción social) en la zona bajo control estadounidense en Austria. En 1947, junto con otros treinta voluntarios, fundó el Centro de Documentación Histórica Judía en Linz, Austria, con el objeto de seguir reuniendo documentos.

²Simon Wiesenthal, *Los límites del perdón*, Ed. Paídos, Barcelona, 1998, p. 80.

nacionalsocialista. Esta pregunta entraña aquella cuestión de si dichas atrocidades - atrocidades que la misma sociedad mundial ha catalogado como «crímenes contra la humanidad» - pueden o no perdonarse, si aquel «olvidar y perdonar» al que la sociedad actual nos incita es realmente algo no sólo posible sino benéfico para las víctimas y es, por lo tanto, un acto que puede considerarse como moral o inmoral.

¿Puede existir el perdón para el victimario? Wiesenthal no perdonó al SS moribundo cuando éste se lo pidió y después, dedicó su vida a pensar si había hecho bien o no al guardar silencio y no emitir aquellas palabras de perdón que aquel hombre tanto necesitaba para poder morir en paz. En su obra, este autor se pregunta como víctima si es posible otorgar ese perdón tan ansiado por aquel miembro anónimo de las SS, pero esta pregunta también se la hacen representantes del pueblo alemán, quienes alzan la voz contra las acusaciones de las que fueron presas cuando el régimen nacionalsocialista fue derrocado; ellos también responden a esta pregunta pero lo hacen desde otra perspectiva y, al hacerlo, tratan de aligerar la culpa y de encontrar la forma de lograr el perdón, de aceptar la responsabilidad que los crímenes de su gobierno suponen para poder superarlos verdaderamente. En 1945, el mundo entero culpaba a los alemanes y éstos se defendieron de la mejor manera que pudieron: alegando que no sabían nada de los crímenes; tratando de desligarse de las acciones de un gobierno que también los había hecho sufrir a ellos; argumentando que la guerra ya los había hecho pagar. Los alemanes se defendieron, y a la larga dicha defensa fue la que prevaleció sobre la opinión mundial. El mundo olvidó y perdonó al pueblo alemán y éste, en consecuencia, dejó de sentirse culpable y pudo continuar su vida tranquilamente; incluso aquellos criminales que no habían sido aprehendidos pudieron continuar su vida placenteramente argumentando que su afiliación al partido nacionalsocialista y su participación en los crímenes de éste habían sido tan sólo un error de juventud. El pueblo alemán no se consideraba a sí mismo como inmoral por haber participado en los crímenes de manera pasiva o activa.

Pero no todos los alemanes se consideraban libres de culpa, hubo algunos que sí la asumieron porque, como alemanes, se consideraban también parte de aquel pueblo que cometió crímenes de tal magnitud que no podían pasar desapercibidos u olvidarse como si nada hubiese sucedido. Uno de estos alemanes que asumió la culpa y buscó hacer algo para expiarla fue Karl Jas-

pers³. Este filósofo escribe su obra *El problema de la culpa* en 1946, cuando el mundo aún acusaba a Alemania y la trataba como aquel pueblo paria que no podría nunca ser perdonado por las atrocidades que había cometido, «‘esta es vuestra culpa’ enuncia hoy en día mucho más que la culpa por la guerra. Los carteles han sido ya olvidados. Pero lo que experimentamos entonces permanece (...) la realidad de una opinión mundial que nos condena como pueblo entero (...)»⁴. En 1946, cuando todavía se miraba a los alemanes con desprecio y se les consideraba como el mal absoluto, Jaspers se pregunta qué es lo que debe hacerse con esa culpa, cómo salir de ella, cómo manejarla para que pueda expiarse y no se convierta en algo que los alemanes deban cargar para siempre. En el libro de Wiesenthal, se formula la siguiente pregunta: «¿Quedará la marca de Caín grabada en la frente alemana de igual forma que le estrella de David permaneció imborrable sobre los brazos de muchas de las víctimas que lograron escapar?»⁵; con su reflexión acerca de la culpa, Jaspers busca evitar que esa marca quede grabada para siempre en los alemanes, busca responder a la pregunta acerca de qué deben hacer éstos después del régimen nacionalsocialista, cómo deben comportarse y cómo deben actuar para poder expiar la culpa por los crímenes de los que todos fueron, en mayor o menor medida, partícipes; los alemanes deben enfrentar la acusación mundial y deben ganar conciencia de los crímenes que la Alemania nacionalsocialista cometió en su nombre. Jaspers considera que no debe perdonarse al pueblo alemán tan sólo porque ahora ellos son los que sufren - después de todo, Alemania fue uno de los países más devastados por los bombardeos y por toda la guerra en general -, los crímenes deben ser comprendidos porque

³(Oldenburg, 1883 - Basilea, 1969) Psiquiatra y filósofo existencialista alemán. Su obra, compuesta por más de treinta libros, influyó en la teología, la psiquiatría y la filosofía del siglo XX. Estudió derecho y medicina y recibió su doctorado en la Universidad de Heidelberg. Enseñó psiquiatría en la Universidad de Heidelberg desde 1916. Adentrándose en el campo de la filosofía, ocupó la cátedra de filosofía desde 1937. Jaspers, cuya mujer era judía y que rechazó sin paliativos a las autoridades hitlerianas, no pudo enseñar durante la mayor parte del periodo en el que Hitler estuvo en el poder. En 1948 aceptó una cátedra de filosofía en Basilea, Suiza. Entre sus obras filosóficas y psiquiátricas principales se encuentran las siguientes: *Psicopatología general* (1913), *Psicología de las concepciones del mundo* (1919), *Filosofía* (tres volúmenes, 1932), *Filosofía de la existencia* (1938). Entre sus escritos políticos está *El problema de la culpa. Sobre la responsabilidad política de Alemania* (1946).

⁴Karl Jaspers, *El problema de la culpa. Sobre la responsabilidad política de Alemania*, Ed. Paídos, Barcelona, 1998, p. 68.

⁵Respuesta dada a Wiesenthal en S. Wiesenthal, *op. cit.*, p. 117.

sólo así se logrará una verdadera redención y expiación.

Cuando comienza a hablar de la culpa, Jaspers la divide en cuatro: criminal, política, moral y metafísica. La instancia ante la cual se deben rendir cuentas varía dependiendo de la culpa de la cual se hable ya que

sobre crímenes puede decidir el juez, sobre la responsabilidad política el vencedor; sobre la culpa moral sólo se puede hablar verdaderamente en disputa amistosa entre hombre solidarios. Sobre la culpa metafísica es posible quizá que se produzca una revelación en una situación concreta, en las obras poéticas o en la filosofía, pero difícilmente una comunicación personal.⁶

Debido a esta división de la culpa, la forma en la que ésta se aborda también varía. De estos cuatro tipos de culpa, la única que puede aplicarse a una colectividad - y por lo tanto la única de la que todo el pueblo alemán puede ser acusado en su conjunto - es la culpa política. La culpa criminal no puede aplicarse a una colectividad porque ésta depende de las acciones demostrables que los individuos hayan realizado; todo el pueblo alemán no puede ser culpado, criminalmente hablando, por las acciones que unos cuantos de sus miembros cometieron. Por otro lado, la culpa política pesa sobre todas las personas del país que comete los crímenes - en este caso, Alemania - ya que las personas son corresponsables de cómo son gobernadas porque ellas mismas eligen el gobierno que las representa - y aquí no debe olvidarse que el gobierno nacionalsocialista llegó al poder de manera democrática y por medio de elecciones - y eso las hace, si bien no compartir la culpa criminal de los dirigentes que eligieron, sí la culpa política. La culpa política lleva a la responsabilidad: los alemanes deben hacerse responsables de las atrocidades que el gobierno de Hitler cometió en su nombre y deben actuar con base en dicha responsabilidad; no pueden deslindarse de ésta tan sólo porque ellos mismos no fueron los que cometieron los asesinatos y demás crímenes. En cuanto a la culpa moral y metafísica, éstas ya no pueden ser juzgadas desde el exterior; ambas pueden surgir tan sólo en el interior de cada persona. Moralmente, siempre se tiene responsabilidad por las acciones que se realizan o dejan de realizarse, toda acción se encuentra sometida al enjuiciamiento moral pero sólo la persona que la realiza puede considerar si actuó de manera moral o inmoral. En el caso de la culpa metafísica sucede lo mismo, se es responsable por no haber hecho nada para impedir los crímenes pero si las personas -

⁶K. Jaspers, *op. cit.*, pág. 54.

en este caso, los alemanes - no sienten la culpa metafísica, no pueden ser juzgados desde el exterior, porque, según Jaspers, de la culpa metafísica sólo deben rendirse cuentas ante Dios. De estos cuatro tipos de culpa, aquélla que se relaciona más con lo que pretende Améry - hacer a los alemanes responsables de los crímenes y hacer que comprendan dichos crímenes con el fin de que no vuelvan a suceder - es la culpa política porque ésta es la única que puede aplicarse a la colectividad, es la única que es aplicable a todo el pueblo alemán en su conjunto porque, como Jaspers menciona,

un pueblo no puede transformarse en individuo. Un pueblo no puede perecer heroicamente, no puede ser criminal, no puede actuar moral o inmoralmemente, sino sólo los individuos que lo constituyen, un pueblo tomado como un todo no puede ser culpable o inocente, ni en sentido criminal, ni en el político (en esto son responsables únicamente los ciudadanos de un Estado), ni en el moral.⁷

Además, es la culpa política la que llevará a los alemanes a comprender los crímenes y poder aceptarlos como parte de su cultura y contexto.

Jaspers sostiene que los alemanes deben afrontar la responsabilidad política porque «un pueblo responde por su vida política»⁸ y, por lo tanto, ningún alemán está eximido de la responsabilidad de haber elegido el mal gobierno que tuvieron durante el periodo del nacionalsocialismo. Pero Jaspers también menciona que, si bien todos los alemanes deben sentirse políticamente responsables y no pueden evitarlo, la responsabilidad o culpa moral es algo que no puede imponerse sobre todos ellos. La culpa moral depende tan sólo de cada individuo por lo que «hacer responsable a alguien no significa hacerle moralmente culpable»⁹. Así, la objetividad de la culpa moral se pierde porque ésta tan sólo depende de que las personas la sientan o no. Algunos sí la sienten, eso puede verse reflejado en la respuesta que da Albert Speer a la pregunta de Wiesenthal ya que responde que «con el veredicto de culpabilidad el tribunal sólo condenó mi culpa legal. Más allá de ella se encuentra el compromiso moral (...) Mi delito moral no está sujeto al estatuto de las prescripciones legales y ya no podrá borrarse durante el resto de mi vida»¹⁰. Speer ya obtuvo una sentencia por su culpa criminal, pero tanto la culpa política como la moral son algo que tiene que considerar a parte y no puede

⁷K. Jaspers, *op. cit.*, p. 61.

⁸K. Jaspers, *op. cit.*, p. 80.

⁹K. Jaspers, *ibíd.*

¹⁰Respuesta dada a Wiesenthal en S. Wiesenthal, *op. cit.*, p. 173-174.

considerarlas como saldadas tan sólo porque pasó veinte años encarcelado expiando los crímenes que había cometido.

La responsabilidad política de la que habla Jaspers condenó a los alemanes durante un tiempo, mientras el mundo los acusó; pero en cuanto el mundo comenzó a olvidar los crímenes y a considerar que Alemania ya había pagado lo suficiente, dejaron de acusarlos y, así, la responsabilidad política desapareció. Dicha responsabilidad se desvaneció porque comenzó a verse a los alemanes como aquél pueblo que también había sufrido bajo el gobierno de un loco, un pueblo que tampoco había podido hacer nada para defenderse de los crímenes que se cometían contra ellos mismos y tampoco había podido alzar la voz contra los que se cometían en su nombre. Jaspers menciona que la culpa de los alemanes puede aminorarse si se culpa a los demás y se les reprocha por aquello que ellos tampoco hicieron durante el gobierno del nacionalsocialismo; porque el ascenso de Hitler al poder no fue tan sólo culpa del pueblo alemán, también los países aliados tienen culpa política. No hubo solidaridad europea, Europa buscaba la paz con Hitler y poco le importaba lo que sucedía dentro de Alemania. El mundo toleró el nacionalsocialismo por lo que, en palabras de Jaspers,

es verdadero el reproche de que - bajo el terror - hemos permanecido inactivos mientras se cometían los crímenes y el régimen se iba afianzando. Pero podemos recordar que también los otros - sin encontrarse bajo el terror - dejaron igualmente que sucediera, fomentando incluso involuntariamente aquello que no podían considerar como un asunto que les afectara puesto que sucedía en otro Estado.¹¹

Según Jaspers, esto es un atenuante que podrían utilizar los alemanes para no tener que cargar ellos solos con toda la culpa. Pero dicho atenuante no funciona porque, como el mismo Jaspers lo menciona, «(...) sería una falsa disculpa si (...) quisiéramos aminorar nuestra culpa reduciéndola a la culpa de la humanidad»¹². Alemania no es el pueblo malvado por el que todos quieren hacerlo pasar pero sí es culpable por haber comenzado la guerra y ésta es una culpa y responsabilidad que dicho pueblo debe aceptar. Los alemanes no pueden sentirse víctimas ni del gobierno que ellos mismos eligieron ni del mundo que - una vez terminada la guerra - los acusa de los crímenes que dicho gobierno cometió.

¹¹K. Jaspers, *op. cit.*, p. 107-108.

¹²K. Jaspers, *op. cit.*, pág. 111.

Jaspers considera que debe existir una reparación, una forma de purificar a Alemania, porque - y en esto coincide con Améry - sólo al asumir la culpa se puede salir de ella: «la purificación constituye el camino del hombre en cuanto hombre, la purificación realizada por medio del pensamiento de la culpa representa únicamente un momento de aquélla»¹³. Con su reflexión sobre la culpa, Jaspers busca exaltar a los alemanes a que reflexionen acerca de ésta y así se dirijan a la purificación que tanto necesitan para poder vivir tranquilos y aceptar el pasado tal y como éste fue en lugar de buscar excusas para justificarlo.

0.2. Posibilidad o imposibilidad del perdón

Al responder a la pregunta planteada por Wiesenthal, Améry le dice a éste «no te atormentes señor Wiesenthal. No le perdonaste y tenías todo el derecho a no hacerlo. Y si en un momento de debilidad le hubieras dedicado unas palabras de perdón, también habrías tenido derecho a hacerlo»¹⁴. Améry ve el perdón desde dos perspectivas: una psicológica y otra política y él mismo argumenta que, psicológicamente hablando, la cuestión del perdón no le interesa mucho porque en esta perspectiva el perdonar o no depende tan sólo de los sentimientos o del temperamento de aquella persona a la que se le pide perdón. Desde la cuestión política, Améry tiene otra opinión. En este ámbito no le interesa el perdón porque

políticamente hablando, no quiero oír nada que tenga que ver con perdonar (...) ¿Por qué debería importarme? Por una simple razón: lo que tú y yo hemos tenido que soportar no debe suceder nunca más, en ninguna parte. (...) Niego cualquier tipo de reconciliación con los criminales, con aquéllos que sólo por casualidad no llegaron a cometer atrocidades y, finalmente, con aquéllos que con sus palabras ayudaron a perpetrar todos los inexplicables actos que se perpetraron.¹⁵

Améry es renuente a perdonar a los criminales porque considera al perdón - desde la perspectiva política - como algo inmoral y, debido a esto mismo, al escribir su obra, no busca responder a la pregunta de si es o no posible el perdón, él más bien busca explicar por qué éste no es posible, por qué,

¹³K. Jaspers, *op. cit.*, pág. 125.

¹⁴Respuesta dada a Wiesenthal en S. Wiesenthal, *op. cit.*, p. 88.

¹⁵Respuesta dada a Wiesenthal en S. Wiesenthal, *ibíd.*

como ya ha sido mencionado, lo considera como algo totalmente inmoral. Améry escribe acerca de las experiencias que vivió bajo el dominio del nacionalsocialismo veintiún años después de que éste fue derrocado. Veintiún años después este filósofo hace público su resentimiento y arremete contra todos aquéllos que forman parte del pueblo del que surgieron sus victimarios. Améry aún acusa al pueblo alemán y, cuando escribe, se dirige precisamente a los alemanes ya que éstos «en su aplastante mayoría no se sienten, o han dejado de sentirse, responsables de los actos al mismo tiempo más sombríos y más característicos del Tercer Reich»¹⁶. Tras dos décadas algunos alemanes - alemanes que sí deberían sentirse culpables por su participación activa o pasiva en los crímenes - ya no sienten culpa por los crímenes que el gobierno nacionalsocialista cometió en su nombre, estos crímenes ya han sido olvidados. Alemania olvidó pero no lo hizo sola, el mundo entero también dejó de culparlos, el mundo entero también olvidó los crímenes alemanes cometidos durante la Segunda Guerra Mundial. Como Moshe Bejski, otro sobreviviente de los campos de concentración, también menciona,

(...) no sólo los alemanes están interesados en que todos esos crímenes caigan en el olvido. El mundo también empezó a olvidarlos demasiado pronto (...). Y así, cientos y quizá cientos de miles de alemanes que participaron y cometieron genocidio y crímenes contra la humanidad regresaron a sus hogares y a sus tranquilas y pacíficas vidas sin el menor remordimiento de conciencia.¹⁷

Tanto los alemanes como el resto del mundo consideraron - o quisieron considerar - que la deuda había sido saldada porque ya se había juzgado a los cabecillas del gobierno nacionalsocialista. Alemania ya había pagado su deuda con la sociedad. Pero veintiún años después Améry se rehúsa a olvidar, es renuente a olvidar su resentimiento y a considerar que la deuda de los alemanes ya no existe precisamente porque nadie los culpa ya y éstos pueden vivir su vida de manera más placentera que las víctimas, porque éstas últimas si son acusadas por no poder «olvidar y perdonar»; el mundo condena a las víctimas y no a los victimarios, como Améry lo menciona «la culpa colectiva pesa sobre *mí*, no sobre ellos. El mundo que perdona y olvida, me ha condenado a mí, no a aquéllos que asesinaron o consintieron el asesinato»¹⁸, las víctimas son las que producen vergüenza a la humanidad, «no se nos quería

¹⁶J. Améry., *op. cit.*, p. 49.

¹⁷Respuesta dada a Wiesenthal en S. Wiesenthal, *op. cit.*, p. 94.

¹⁸J. Améry, *op. cit.*, p. 158.

escuchar. Porque le dábamos vergüenza a la humanidad. Se nos tenía piedad (...). No se nos quería escuchar»¹⁹, las víctimas eran ignoradas, sí se hizo pagar a los cabecillas, pero, aun así, no se escuchaba a aquéllos que habían sufrido los crímenes de éstos. Los juicios realizados en Nuremberg y en tantas otras ciudades de Europa del Este no son suficientes para apaciguar el resentimiento de Améry; los alemanes aún no han pagado su deuda, todavía no pueden ser perdonados, el eco de la pregunta de Wiesenthal resuena aún en las reflexiones que Améry hace acerca de la posibilidad del perdón para el pueblo alemán, pero este eco no tiene que ver con la posibilidad de perdonar o no sino más bien con la convicción de no hacerlo. Veintiún años después Améry busca recordarles a los alemanes - a aquéllos que ya han olvidado y que no deberían hacerlo - que los crímenes del gobierno que alguna vez eligieron siguen, en cierta medida, impunes y que precisamente por eso, éstos no deben ser olvidados ni perdonados, porque entre algunos alemanes aún no ha surgido un arrepentimiento verdadero, una sincera comprensión de los crímenes y ésta es la única forma en la que los miembros del pueblo alemán podrían volver a actuar moralmente.

Las heridas que el nacionalsocialismo dejó en Améry y en tantos otros sobrevivientes son algo que, en opinión de este filósofo, no puede curarse con el tiempo. El paso del tiempo no actúa aquí como bálsamo milagroso que ayuda a que todas las heridas cicatricen y puedan dejarse atrás, olvidarse; y no lo hace principalmente porque las heridas que busca sanar no pueden curarse, sólo pueden encubrirse pero jamás llegarán a cicatrizar verdaderamente, porque

sólo perdona realmente quien conciente que su individualidad se disuelva en la sociedad, y quien es capaz de concebirse como función del ámbito colectivo, es decir, como sujeto embotado en indiferente. Acepta con resignación los acontecimientos tal y como acontecieron. Acepta como dice un lugar común, que el tiempo cura las heridas.²⁰

. La colectividad fuerza el olvido porque ésta, eventualmente, todo lo perdona en aras de su avance y de la reconciliación entre sus miembros. Aquéllos que perdonan tan sólo por seguir a la colectividad y que no lo hacen convencidos de querer perdonar, pierden su individualidad, porque el acto de perdonar no es algo que ellos mismos - como individuos - quieran hacer sino algo que

¹⁹Jorge Semprún y Elie Wiesel, *Se taire est impossible*, Editions Mille et une nuits, Paris, 1995, p. 32. [La traducción es nuestra responsabilidad.]

²⁰J. Améry, *op. cit.*, p. 152.

hacen tan sólo porque viven dentro de una sociedad que ha decidido perdonar. Para aquéllos que buscan conservar su individualidad, que buscan continuar considerándose a sí mismos como personas individuales y no tan sólo como parte de una colectividad, el perdón es algo que no puede acontecer tan sólo como resultado del tiempo. Améry no es el único que es renuente al perdón. Muchos de aquéllos que respondieron a la pregunta de Wiesenthal siguen sus pasos y consideran que perdonar de manera fácil - es decir, tan sólo por perdonar - los crímenes del nacionalsocialismo sería actuar en contra de la moral. El perdón es algo que los victimarios no merecen porque las víctimas de sus crímenes no podrán olvidarlos nunca, perdonar a los culpables sería ignorar a las víctimas de los crímenes y, tal y como Améry lo menciona, acusarlas a ellas por haber sido víctimas y rehusarse a olvidar. El mismo Bejski considera que el tiempo sí ayuda a cicatrizar un poco las heridas pero también comparte la opinión de Améry acerca de la imposibilidad de perdonar ya que sostiene que

los crímenes que cometió el régimen nazi fueron tan bárbaros y destructores para las víctimas que aquéllos que de algún modo lograron sobrevivir nunca han podido olvidarse definitivamente de los horrores que tuvieron que soportar (...) De este modo, además de todas las injusticias que cometieron, los nazis impidieron que olvidaran sus crímenes. Los supervivientes han sido sentenciados a cargar con su dolor y su desdicha hasta la tumba. Si no se puede olvidar, no se puede perdonar.²¹

No se pueden olvidar los crímenes del nacionalsocialismo, hacerlo sería injusto y también, como Améry no deja de sostenerlo, inmoral.

En la discusión con Wiesenthal, muchos de los que responden argumentan que el perdón no debe darse porque sería una salida muy fácil a la culpa moral que los criminales deben cargar. Pedir perdón después de haber cometido un crimen y esperar que la persona agraviada nos lo conceda es una manera muy sencilla de justificarnos moralmente por el crimen, ningún crimen podría ser juzgado moralmente como algo malo si la persona que lo comete pide perdón después y se arrepiente de sus acciones. Otro de los interlocutores de Wiesenthal considera que

si perdonamos, para algunos será una señal de que en el futuro podrán actuar sin temor al castigo y de que el mundo tiene una válvula de

²¹Respuesta dada a Wiesenthal en S. Wiesenthal, *op. cit.*, p. 93-94.

escape moral a la que llama «perdón» que permite hacer el mal no sólo para sobrevivir sino también para medrar (...) el perdón se convierte en una virtud «débil» que los cristianos parecen estar dispuestos a apoyar y que siempre ofrece la posibilidad de absolver, en lugar de desterrar, la propagación del mal.²²

Así, el perdón para el victimario sí resulta algo inmoral si sucede de la forma en la que ha sucedido hasta ahora; porque hasta ahora, algunos alemanes - alemanes que son verdaderamente culpables en alguna medida de los crímenes del nacionalsocialismo - no han pedido perdón estando conscientes de la gravedad y el alcance de sus crímenes, incluso podría decirse que no han pedido perdón ya que ellos mismos también se consideran víctimas del régimen nacionalsocialista y, por lo tanto, no se consideran a sí mismos responsables en ninguna medida ni del gobierno que ellos mismos eligieron ni de los crímenes que éste cometió.

El perdón para el victimario es algo que no debe acontecer, perdonarlos sería inmoral. Los crímenes pueden superarse - y perdonarse también - si se logra que los realizadores de éstos se arrepientan sinceramente y por voluntad propia, si realmente llegan a comprender lo que sus crímenes significan y esto sólo puede lograrse mediante el resentimiento que propone Améry. Porque sin el resentimiento lo único que se ha logrado es que el crimen se perdona burdamente y pase desapercibido una vez que se considera que éste ha sido expiado, una vez que el recuerdo de las atrocidades cometidas es más incómodo que su olvido. El arrepentimiento verdadero no ha llegado aún a algunos culpables, por lo menos no en el momento en el que Améry escribe su obra y mientras éste no llegue, no puede ni siquiera considerarse la posibilidad del perdón para los criminales. Porque, como Primo Levi menciona cuando responde a la pregunta de Wiesenthal, si Alemania no hubiese perdido la guerra, ningún alemán se hubiese arrepentido de sus crímenes, porque, entonces, nadie los hubiese considerado culpables y sin arrepentimiento no puede existir el perdón. El perdón y la reconciliación son considerados por Améry como algo inaceptable y que tan sólo suceden por obligación, porque el mundo fuerza a las víctimas a que perdonen si no quieren ser ellas mismas tachadas como rencorosas e inmorales, él mismo menciona que «una disponibilidad a la reconciliación proclamada públicamente por las víctimas del nazismo no puede representar más que insensibilidad e indiferencia frente a la vida o conversión masoquista de una exigencia de venganza *auténtica*

²²Respuesta dada a Wiesenthal en S. Wiesenthal, *op. cit.*, p. 97.

reprimida»²³. Y Améry no es el único que opina de esta manera, al responder a la pregunta de Wiesenthal, Herbert Marcuse responde que «siempre me ha parecido inhumano y una parodia de la justicia que el verdugo pida perdón a la víctima. Uno no puede y no debe, ir matando y torturando alegremente y luego, cuando ha llegado su hora, simplemente pedir, y recibir, perdón. Desde mi punto de vista, este comportamiento perpetúa el crimen»²⁴. El perdón es, en opinión tanto de Marcuse como de Améry, algo que los criminales no merecen porque éste, en vez de ser el acto justo y humano que se supone que es, tan sólo hace que prevalezca la injusticia; sí, el perdón da justicia al criminal arrepentido, de eso no cabe duda, pero que haga esto no lo hace un acto moral o justo ya que, al dar justicia al victimario, se le quita a la víctima, minimiza el crimen del que ésta fue presa.

En otra de las respuestas otorgadas a la pregunta de Wiesenthal, Manès Sperber se pregunta «¿debemos olvidar antes de poder perdonar? ¿Resulta posible retener en nuestra memoria una ofensa y, no obstante, perdonarla?»²⁵. Sperber considera que al «olvidar y perdonar» se busca liberar al futuro de la pesada carga que el pasado lleva consigo, de la carga que el recuerdo de los crímenes coloca sobre él. Pero ignorar al pasado - cosa que se hace mediante el perdón que se otorga sin meditación, por el mero hecho de «perdonar y olvidar» - es ignorar también a sus víctimas; es cerrar los ojos ante todas aquellas atrocidades cometidas contra seres humanos que se vieron incapaces de defenderse, es, en palabras de Améry, un acto inmoral. Las ofensas del pasado, los crímenes cometidos por los alemanes, no pueden perdonarse porque, de hacerse esto, «el castigo sería demasiado terrible, ya que pondría en peligro la existencia de la humanidad, y la humanidad no puede desaparecer»²⁶. La existencia de la humanidad se vería amenazada porque, como sostiene también Marcuse, el crimen se perpetuaría más y más debido a que los criminales tendrían la certeza de que siempre serían perdonados y, por lo tanto, sus crímenes serían olvidados, ya que, como otro interlocutor en el diálogo iniciado por Wiesenthal menciona, tolerar el asesinato - cosa que se hace cuando éste se perdona - es algo que caracteriza a un mundo en decadencia porque ya «no sólo perdonamos a los asesinos (...) sino que lo hacemos aunque no estén arrepentidos de los crímenes»²⁷. Liberar al futuro del peso

²³J. Améry, *op. cit.*, p. 152.

²⁴Respuesta dada a Wiesenthal en S. Wiesenthal, *op. cit.*, p. 150.

²⁵Respuesta dada a Wiesenthal en S. Wiesenthal, *op. cit.*, p. 175.

²⁶Respuesta dada a Wiesenthal en S. Wiesenthal, *ibíd.*

²⁷Respuesta dada a Wiesenthal en S. Wiesenthal, *op. cit.*, p. 164.

del pasado no quiere decir que debemos olvidar - y por ende, perdonar - los crímenes pasados con el fin de que éstos no representen una carga intolerable que no deja avanzar a la humanidad; la liberación proviene más bien de la comprensión de los crímenes y de la integración de éstos a la historia de la humanidad.

¿Acaso esa imposibilidad de olvidar es un reflejo del anhelo de venganza? Améry mismo da una respuesta a esta pregunta y asegura que la venganza es algo que a él no le interesa porque ésta, al igual que la expiación, es un camino que no conducirá a la meta que él busca alcanzar con su resentimiento, por lo que «queda excluida como solución tanto la venganza, como la expiación (...) una purificación por medios violentos me parece, en cualquier caso, históricamente impensable»²⁸. La violencia - implícita en la venganza - es algo que tampoco haría que culpables lograran comprender el significado de sus crímenes y pudieran, de esta manera, sentirse responsables por ellos, sólo los convertiría en víctimas y a las víctimas en victimarios, cosa que crearía, a la larga, un círculo vicioso del que sería imposible salir. Por otra parte, otra de las respuestas otorgadas a la pregunta de Wiesenthal acerca de los límites del perdón, es otorgada por una escritora estadounidense - Cynthia Ozick -, quien compara el alcance de la venganza y el del perdón. Ozick menciona que «la venganza no compensa un mal con otro. La venganza no puede compensar, reparar, igualar o equilibrar»²⁹, por lo que ésta no busca reparar el daño aplicando la ley de Talión - parcamente entendida -, no es una forma violenta de lograr compensar el crimen, es más bien es una forma de justicia pública porque el anhelo de ésta hace que el mal nunca sea ni conmutado ni olvidado sino que sea llevado ante la justicia para que ésta sea aplicada y el crimen no quede impune. En cuando al perdón, éste permite que las manchas se laven y se olviden, que los crímenes ya no se tomen en cuenta. Al igual que muchos de los otros interlocutores, Ozick considera que el perdón es algo que no puede otorgárseles a los criminales porque éste «hace olvidar a la víctima, niega a la víctima el derecho a la vida. Empeña el significado del sufrimiento y de la muerte. Cultiva la sensibilidad del asesino al precio de la sensibilidad de la víctima»³⁰; además, los criminales que muchas veces son perdonados no han logrado lo que Améry quiere, no han comprendido sus crímenes porque, «cuando hace memoria, incluso treinta años después de sus carnicerías, se

²⁸J. Améry, *op. cit.*, p. 161.

²⁹Respuesta dada a Wiesenthal en S. Wiesenthal, *op. cit.*, p. 156.

³⁰Respuesta dada a Wiesenthal en S. Wiesenthal. *Ibid.*

sigue regocijando con ellas (...) como entonces nunca sintió remordimientos, ahora tampoco se plantea olvidar las viejas sensaciones ni los recuerdos pasados»³¹. Sólo la venganza, entendida como anhelo de justicia, puede hacer que los criminales paguen por sus crímenes.

El perdón que se da de manera forzada - perdón que no es el perdón verdadero del que nos habla Jankélévitch - es, pues, algo que no ayuda a que el pasado quede atrás y sea superado de una manera positiva - es decir, integrando todo lo que en éste aconteció sin ignorar ni a las víctimas ni a los victimarios -, éste tan sólo hace que el crimen se olvide y se supere en beneficio de los criminales. Améry distingue al perdón psicológico del político cuando responde a Wiesenthal, el perdón psicológico no importa, es algo que no tiene trascendencia dentro de la moral y por lo tanto, si se concede, no se puede juzgar como moralmente incorrecta a la persona que lo otorga. Por otro lado, el perdón político no debe acontecer nunca, éste es el que puede sumirnos en el mundo en decadencia en el que el asesinato siempre es perdonado. Améry, al responder a Wiesenthal, le dice también que

lo que es verdaderamente trascendente es la actividad del director y fundador del *Dokumentationszentrum*. Él no tiene nada que ver con ese criminal que murió en el hospital de campaña, sino con los otros criminales que viven entre nosotros y, en muchos casos, mejor que muchos de nuestros viejos compañeros. El director del *Dokumentationszentrum* no debería permitir que vivieran su dulce vida, sino que debería asegurarse de que el brazo de la justicia mundial aunque débil e inútil, les alcance.³²

Sólo una vez que la justicia les alcance, estos criminales podrán dejar de vivir como sino fueran culpables de nada y se preocuparán por comprender los crímenes que cometieron - de manera activa o pasiva -, sólo así podrán recuperar su humanidad y el mundo podrá convertirse en un lugar verdaderamente moral. Para Améry, tal vez no hay duda de que lo que lleva a Wiesenthal a actuar - a perseguir a los criminales del gobierno nacionalsocialista que aún se encuentran en libertad - es el resentimiento que siente hacia ellos y que quiere que ellos sientan también.

Después de analizar la postura tanto de Jaspers como de Améry, cabe preguntarse si el esfuerzo por la purificación - mencionado por Jaspers - es suficiente para Améry. Este filósofo busca humanizar de nuevo a los alemanes

³¹Respuesta dada a Wiesenthal en S. Wiesenthal, *op. cit.*, p. 158.

³²Respuesta dada a Wiesenthal en S. Wiesenthal, *op. cit.*, p. 89.

ya que, como él mismo lo menciona al hablar de Wajs, el hombre que lo torturó, los criminales son también seres humanos, sólo que debe recordárseles esa parte de su ser y este recordatorio sólo puede hacerse de manera violenta. Améry, menciona que

Wajs, el hombre de las SS, cuando se situó frente al pelotón de ejecución, experimentó la verdad moral de sus crímenes. En aquel instante estaba conmigo - y yo ya no me encontraba a solas con el mando de la pala - Quiero creer que en el momento de su ejecución deseo, exactamente como yo, revertir el tiempo, cancelar los hechos. Cuando se le condujo al patíbulo dejó de ser enemigo para convertirse de nuevo en prójimo. Si todo se limitase a un asunto entre el SS Wajs y yo, si no hubiera tenido que soportar el peso de toda una pirámide invertida de militantes y colaboradores de las SS; funcionarios, capos, generales, condecorados, habría podido, al menos así me lo parece hoy día, morir sereno y reconciliado con el próximo que exhibe la insignia de la calavera.³³

Pero, precisamente porque el asunto no se limita a ser algo personal entre el SS Wajs y él, Améry no vive serenamente y reconciliado con el pasado sino que, más bien, busca que los criminales estén concientes de lo que hicieron, que éstos no puedan simplemente olvidarse de sus atrocidades y continuar sus vidas tranquilamente, busca que realmente se sientan culpables por los crímenes que cometieron porque quiere humanizarlos de nuevo ya que sólo así puede hablarse de una especie de reconciliación entre las víctimas y los victimarios; tan sólo así se puede humanizar a la historia de nuevo. Tanto los ofendidos como los ofensores comparten el mismo pasado pero cada cual lo recuerda de manera diferente: las víctimas no quieren - o no pueden - olvidar su sufrimiento y los victimarios no quieren recordar sus crímenes o quieren restarles importancia. Améry desea que éstos últimos no puedan llevar a cabo su voluntad, su objetivo es que, tal y como Jaspers lo hace, asuman sus culpa y reflexionen acerca de ella y por eso Améry siente resentimiento, porque no hacerlo sería permitirles olvidar tranquilamente y volver a sus vidas normales como si nada hubiese pasado. Este filósofo no desea eso debido a que, como él lo menciona, «no deseo convertirme en cómplice de mis torturadores, exijo más bien que se nieguen a sí mismos y me acompañen en la negación»³⁴; dicha negación sólo se logra cuando la culpa y la responsabilidad se han aceptado

³³J. Améry, *op. cit.*, p. 151-152.

³⁴J. Améry, *op. cit.*, p. 149.

totalmente. Sólo cuando los victimarios dejen de negar su participación como verdugos en ese pasado que comparten con sus víctimas - cosa que aún no sucede en el momento en el que Améry escribe su libro -, dicha reconciliación será posible.

Así, puede verse que el esfuerzo por la purificación planteado por Jaspers no es suficiente para Améry, los hechos se encargaron de demostrar su insuficiencia. Porque, a pesar de que tal vez algunos alemanes sí realizaron el esfuerzo de pensar la culpa y reflexionar sobre ella para poder integrarla a sus vidas, la gran mayoría no lo hizo. El mundo perdonó al pueblo alemán y éste, gracias a ese perdón que vino tal vez demasiado pronto, dejó de sentir culpa y, por lo tanto, los ciudadanos alemanes no se molestaron por integrar la responsabilidad política que pesaba sobre ellos a sus vidas ni por siquiera llegar a sentir un poco de culpa moral. Améry mismo, en su reflexión sobre el resentimiento, menciona que, en los años inmediatamente posteriores a la guerra - es decir, en los años en los que Jaspers reflexiona sobre la culpa -, no había ni siquiera lugar para el resentimiento porque el mundo entero acusaba a Alemania y se buscaba hacerlos pagar. Pero dicha acusación mundial cesó y eso dio lugar al resentimiento de Améry. Ya nadie acusaba a Alemania y se buscaba, más bien, justificarla, hacerla una víctima más del gobierno nacionalsocialista. Améry responde a ese olvido de los crímenes, a esa falta de reflexión sobre la culpa y de aceptación de ésta, con el resentimiento.

0.3. Günther Grass: ¿Qué hacer con la culpa alemana?

Otro alemán que reflexiona acerca de la culpa años después es el escritor Günther Grass³⁵. En su libro *Escribir después de Auschwitz*, habla acerca

³⁵(Danzig 1927 -) Escritor alemán. En los años 30 se unió a las Juventudes Hitlerianas y participó en el conflicto bélico de la Segunda Guerra Mundial, luchando en la aviación alemana. Cuando terminó la guerra se buscó la vida en varios oficios, trabajó como minero y de baterista de un conjunto de jazz. Estudió arte en Berlín y en Düsseldorf. Con posterioridad formó parte del Grupo 47, conjunto de intelectuales con ansias de renovar la literatura germana. Trabajó como escritor y escultor, consiguiendo un gran éxito con su novela principal, *El tambor de hojalata* (1959). Participó activamente en el pensamiento político alemán, apoyando al Partido Socialdemócrata y colaborando en el ascenso al poder en Alemania Federal de Willy Brandt en 1969. Su literatura, testimonio crítico de su país, mezcla realidad y fantasía. Además de la citada *El tambor de hojalata* (1959), sus títulos más importantes son *El gato y el ratón* (1961), *Años de perro* (1963), y *El*

0.3. GÜNTHER GRASS: ¿QUÉ HACER CON LA CULPA ALEMANA?57

de la culpa y lo que debe hacerse a partir de ella ya que considera que ésta es algo que la nación alemana tendrá que cargar por siempre porque fueron ellos y no cualquier otra nación, los que fue capaces de idear un plan de destrucción tan atroz, Grass menciona que «ni Prusia, ni Baviera, ni siquiera Austria hubieran podido, por sí solas, desarrollar y aplicar los métodos y la voluntad del genocidio organizado; tenía que ser la gran Alemania»³⁶. Los alemanes son, pues, responsables por todos los crímenes que se cometieron bajo el gobierno del nacionalsocialismo, llevan la marca de Caín tatuada en su frente porque ésta los define; Auschwitz define a los alemanes.

Acerca del periodo del Tercer Reich, Grass menciona que éste «es una marca a fuego permanente de nuestra historia y - ¡como ganancia! - ha hecho posible un entendimiento que podría expresarse así: por fin nos conocemos»³⁷. Auschwitz llevó a que los alemanes se conocieran - según las palabras de Grass - pero ese nuevo conocimiento no debe tan sólo aceptarse y pasarse de largo. El hecho de decir «por fin nos conocemos, ya sabemos de lo que somos capaces», no es suficiente; decir eso sólo cobra sentido cuando se piensa y actúa a partir de ello, sí tan sólo se dice y se continúa actuando como si nada hubiese pasado, ésa es tan sólo una afirmación vacía. Así pues, los alemanes deben aceptar ese nuevo conocimiento sobre ellos mismos que Auschwitz les dio y reflexionar sobre ellos, pensar desde esta culpa, porque ya han visto lo que son capaces de hacer; Auschwitz representa un quiebre en la civilización que debe aceptarse y enfrentarse, no tan sólo ignorarse como un pasado vergonzoso que debe sepultarse en la memoria o, más bien, en el olvido.

Según Grass, lo que debe hacerse después de Auschwitz es luchar contra la auto-aniquilación de la que el hombre es capaz, debe lucharse contra lo que los hombres - Grass habla como alemán y dice «los alemanes», pero su reflexión puede aplicarse a los hombres en general - ya fueron capaces de hacer una vez. La experiencia de Auschwitz es algo que no tiene fin y, por lo tanto, no puede tan sólo dejarse en el pasado, dejar que forme parte de aquel pasado vergonzoso pero ya superado y que nada tiene que ver con la vida actual. La vergüenza de la experiencia de Auschwitz persigue sobre todo a los alemanes porque fueron éstos los que no hicieron nada contra el nacionalsocialismo. Grass se pregunta qué deben hacer los alemanes para

rodaballo (1977). Recibió el Premio Nobel en 1999. Su último título es *Pelando la cebolla* (2007), un libro centrado en sus recuerdos de juventud, rememorando su época de minero y su implicación en la Waffen SS.

³⁶Günther Grass, *Escribir después de Auschwitz*, Ed. Paídos, Barcelona, 1999, p. 57.

³⁷G. Grass, *op. cit.*, p. 58.

superar dicha vergüenza, para poder superar la culpa que cargan por no haber hecho nada, por haber permanecido con los brazos cruzados mientras su gobierno se dedicaba a aniquilar cantidades exorbitantes de personas.

La culpa de la experiencia de Auschwitz pesa sobre los alemanes más que sobre ningún otro pueblo - aunque los otros pueblos dejaron hacer a los alemanes y tampoco hicieron grandes esfuerzos por detener aquellos planes criminales - porque fueron éstos los que pusieron en práctica toda la barbarie de la que el hombre es capaz. Además, a pesar de que se ha intentado restarle importancia a los crímenes cometidos por la nación alemana; a pesar de que el mundo ha perdonado y olvidado con el afán de superar ese pasado bárbaro y avanzar hacia un futuro más prometedor, no se ha logrado reducir el nivel de horror que el recuerdo produce, de hecho, dicho nivel de horror no debe reducirse porque eso sólo llevará a acciones que no permitan que esas atrocidades se repitan; «lo monstruoso, referido al nombre de Auschwitz, ha seguido siendo inconcebible precisamente porque no es comparable, porque no puede justificarse históricamente con nada, porque no es asequible a ninguna confesión de culpa y se ha convertido así en punto de ruptura»³⁸; punto de ruptura que sentará las bases para un nuevo mundo en el que dichos crímenes no podrán llegar a suceder nunca más.

Es esa vergüenza alemana, aquella marca de Caín, la que Grass no puede dejar de sentir sobre sí; vergüenza por no haber hecho nada, por haber dejado actuar a los líderes de un partido que se basaba sobre ideas criminales y dementes. La resistencia hacia el nacionalsocialismo no existía, había más bien admiración por los soldados que luchaban en la guerra, apoyo hacia el régimen que los sacaría de las malas condiciones en las que se encontraban desde que habían sido condenados por el tratado de Versalles tras la Primera Guerra Mundial y eso es lo que Grass encuentra más vergonzoso que ninguna otra cosa: «¿Pero resistencia? Ni rastro, ningún vestigio, ni siquiera en fragmentos de pensamiento. Más bien admiración por los héroes militares y una confianza persistentemente sorda que no podía ser alterada por nada, vergonzoso hasta hoy»³⁹. Esa falta de conciencia de los crímenes, esa falta de sensibilidad hacia las víctimas, es lo que Améry busca cambiar. Grass parece estar de acuerdo con él, porque este escritor menciona que no puede pensarse como alemán sin tomar en cuenta las atrocidades que éste pueblo cometió, no se puede ser un verdadero alemán, por lo menos no uno con la conciencia

³⁸G. Grass, *op. cit.*, p. 13.

³⁹G. Grass, *op. cit.*, p. 32.

0.3. GÜNTHER GRASS: ¿QUÉ HACER CON LA CULPA ALEMANA? 59

limpia. Grass también menciona que la vergüenza alemana surge también por tratar de negar la participación - activa o pasiva - en los crímenes del nacionalsocialismo, y menciona que, durante los años posteriores a la derrota de Alemania, se planteaba

(...) la protesta contra las insinceras voces surgidas, contra un floreciente arte de blanquear fachadas por todas partes, contra la insatisfecha asamblea de hombres de bien parpadeantes: unos no habían sabido nada, ni sospechado nada y se las daban ahora de niños seducidos por demonios, y otros habían estado siempre en contra, si no a voz en grito, por lo menos en secreto.⁴⁰

En Alemania nadie había sabido nada, por lo tanto, nadie era culpable de nada. Y esta opinión fue la que prevaleció después. Pocos son los alemanes que verdaderamente asumen los crímenes de los que su nación fue responsable.

¿Es suficiente para Améry que algunos alemanes sí se sientan responsables y hablen siempre tomando en cuenta esa culpa, esa vergüenza? ¿Es la apología del pueblo alemán presentada por Jaspers o la auto-acusación hecha por Grass suficiente para apaciguar el resentimiento de Améry? No, no lo es. Porque Améry no busca tan sólo que se acepte la culpa, que se diga «sí, somos culpables, pero ya hemos pagado por ello, ya puede olvidarse todo»; Améry busca crear una conciencia, conciencia de la inmoralidad de los crímenes, porque sólo ésta hará que éstos en verdad no se repitan. Las reflexiones sobre la culpa hechas por Jaspers, Grass y otros tantos, no han sido suficientes, a pesar de ellas el mundo olvidó y perdonó y eso hizo que crímenes similares - si bien no en la misma magnitud ni inhumanidad - se cometieran de nuevo. Los criminales viven tranquilos y eso es lo que crea el resentimiento en Améry: él, como víctima, no puede vivir tranquilo, los fantasmas y recuerdos de aquellos años lo persiguen y perseguirán hasta el final de sus días. Pero a los criminales, dichos fantasmas no les importan, viven con la conciencia tranquila porque ya nadie se molesta en recordarles sus crímenes para que puedan en verdad llegar a sentirse responsables por ellos.

Al hablar de la culpa moral, Jaspers mismo menciona que

hay culpa moral en todos aquellos que dejan espacio a la conciencia y al arrepentimiento (...) son moralmente culpables las personas capaces de expiación, aquellos que supieron o pudieron saber y que sin embargo, recorrieron caminos que ahora, en el auto-examen, estiman

⁴⁰G. Grass., *op. cit.*, p. 32-33.

como un error culpable, tanto si se encubrieron cómodamente lo que sucedía o se adormecieron y se dejaron seducir o comprar para obtener ventajas personales cuanto si obedecieron por miedo.⁴¹

Esa culpa moral que depende de cada uno y que no todos los alemanes sienten, es la que busca despertar Améry con su resentimiento. La reflexión de Jaspers o la de Grass no son suficientes porque éstas buscan expiar los crímenes alemanes y Améry no busca la expiación de los crímenes, busca tan sólo la comprensión y asimilación de éstos mismos, asimilación que llevará a los criminales a dejar de vivir tranquilos y que hará también que el resto del mundo los condene a ellos en vez de condenar a sus víctimas.

⁴¹K. Jaspers, *op. cit.*, p. 82.

Capítulo 5

Resentimiento y venganza

0.1. Consecuencias de los crímenes

Después de la Segunda Guerra Mundial, las víctimas de los crímenes del partido nacionalsocialista se incorporaron de nuevo a la sociedad pero, muchas de ellas, no lograron sentirse de nuevo miembros de la misma debido a que habían perdido aquello que los identificaba como parte del género humano, como miembros de la sociedad. Levi, al relatar sus experiencias una vez que los campos fueron liberados, menciona que

a la salida de la oscuridad se sufría por la conciencia recobrada de haber sido envilecidos. 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 cambiado (...) Nos habíamos olvidado no sólo de nuestro país y de nuestra cultura sino también de nuestra familia, del pasado, del futuro que habíamos esperado, porque, como los animales, estábamos reducidos al momento presente.¹

Con su retorno a la vida en sociedad, las víctimas debieron enfrentarse al hecho de que, en los campos, habían sido degradados a un estado animal, estado que los alejaba de todos aquéllos que no habían sido víctimas, sobre todo, de sus verdugos ya que éstos últimos se habían alzado, durante su estancia en el campo, no sólo como los únicos que conservaban su estatuto de seres humanos sino también como seres humanos superiores debido a que tenían poder sobre los otros.

Tal y como Levi lo menciona, la libertad regresó a las víctimas a un estado en el que ya no estaban reducidas al momento presente y, por lo

¹Primo Levi, *op. cit.*, p. 533-534.

tanto, la conciencia de lo que les había pasado - conciencia de la degradación sufrida - pudo emerger. La libertad trajo a las víctimas aquel sentimiento de vergüenza por lo que les había sucedido contra el que Améry se rebela porque, en su opinión, los que debían sentir vergüenza por lo acontecido eran los victimarios y no las víctimas. El mismo Levi describe ese sentimiento de la siguiente manera:

Así, la hora de la libertad sonó para nosotros grave y difícil, y nos llenó el ánimo a la vez de gozo y de un doloroso sentimiento de pudor que nos movía a querer lavar nuestras conciencias y nuestras memorias de la suciedad que había en ellas: y de pena, porque sentíamos que aquello no podía suceder; que nunca ya podría suceder nada tan bueno y tan puro como borrar nuestro pasado, y que las señales de las ofensas se quedarían en nosotros para siempre, en los recuerdos de quienes las vivieron, y en los lugares donde sucedieron, y en los relatos que haríamos de ella. Pues - y éste es el terrible privilegio de nuestras generación y de mi pueblo - nadie ha podido comprender mejor la naturaleza incurable de la ofensa, que se extiende como una epidemia, Es una necedad pensar que la justicia humana puede borrarla. Es una fuente de mal inagotable: destroza el alma y el cuerpo de los afectados, los apaga y los hace abyectos; reverdece en infamia sobre los opresores, se perpetúa en odio en los supervivientes, y pulula de mil maneras, contra la voluntad misma de todos, como sed de venganza, como quebrantamiento de la moral, como negación, como cansancio, como renuncia.²

Tal y como Levi lo describe en este pasaje, los crímenes cometidos por el partido nacionalsocialista tienen una consecuencia que va más allá del sufrimiento físico: dichas vejaciones atentan también contra la dignidad humana y contra la manera en la que las víctimas se perciben a ellas mismas y al mundo. Son las víctimas las que sienten vergüenza y no los victimarios porque son ellas las que han sufrido - y no tan sólo presenciado de manera imparcial - todas las atrocidades de las que el hombre es capaz. Améry, al hablar de la tortura, menciona que

no se ha dicho gran cosa, cuando alguien que jamás ha sufrido una paliza asevera con énfasis ético-político que con el primer golpe el detenido pierde su dignidad humana. He de confesar que no sé exactamente qué es la dignidad humana. Uno cree perderla cuando se encuentra en

²P. Levi, *op. cit.*, p. 252.

circunstancias que tornan imposible el aseo diario. Otro opina que la pierde cuando ante una autoridad se ve obligado a hablar una lengua que no es su lengua materna (...) Por lo tanto, ignoro si quien recibe una paliza de la policía pierde la dignidad humana. Sin embargo estoy seguro de que ya con el primer golpe que se le asesta pierde algo que tal vez podríamos denominar provisionalmente *confianza en el mundo*. (...) El supuesto más importante de esta confianza - y el único relevante en nuestro contexto - es la certeza de que los otros, sobre la base de contratos sociales escritos o no, cuidarán de mí, o mejor dicho, respetarán mi ser físico y, por lo tanto, también metafísico.³

Esa pérdida de la confianza en el mundo es lo que hace que las víctimas se perciban como inferiores e indefensas y perciban a sus agresores como superiores e intocables, porque ellas mismas no tienen forma de defenderse contra aquéllos que las injurian y también, como experiencias previas lo han demostrado, nada las defenderá de las agresiones que otros quieran cometer sobre ellas. Las víctimas están indefensas tanto ante las injurias que ya sufrieron como ante futuras agresiones que se puedan cometer sobre ellas; porque ni siquiera la justicia y las condenas que ésta impone sobre los criminales les garantizan que crímenes como los que ellas sufrieron no volverán a cometerse.

Los crímenes - sobre todo crímenes extremos, como aquéllos de los que nos habla Améry - producen un quebrantamiento en la dignidad humana y en la confianza en el mundo. Una vez que se ha producido ese quiebre, es muy difícil repararlo, porque, como Améry mismo sostiene,

con el primer golpe se quebranta esa confianza en el mundo. (...) Por supuesto, mientras subsista siquiera la más mínima esperanza de defenderse con éxito, se activa un mecanismo en virtud del cual puedo contrarrestar la violación de la frontera cometida por el otro. Por mi parte, me expando en la legítima defensa, objetivo de mi corporalidad, restablezco la confianza en la continuidad de mi existencia. El contrato social muestra entonces otro texto y otras cláusulas: ojo por ojo y diente por diente. Se puede organizar la vida también según esta máxima. *No* es posible cuando es el otro quien te rompe los dientes y te deja el ojo morado, cuando tú mismo sufres indefenso al enemigo en que se ha convertido el prójimo. Cuando no cabe esperar ninguna ayuda, la violación corporal perpetrada por el otro se torna una forma consumada de aniquilación total de la existencia.⁴

³J. Améry, *op. cit.*, p. 90.

⁴J. Améry, *op. cit.*, p. 91.

Después de sufrir una ofensa de tal magnitud, si las víctimas no tienen posibilidad ni de defenderse ni de devolver el golpe, la dignidad humana que han perdido no regresará, ni siquiera si sus agresores son condenados por la justicia; porque las penas otorgadas a éstos no tendrán nada que ver con ellas y, además, dichas condenas no garantizan que los criminales verdaderamente se arrepentirán de lo que hicieron y, por lo tanto, perderán el estatuto de seres superiores que ganaron sobre sus víctimas.

En una charla que tiene con sus compañeros de barracón, Wiesenthal se pregunta lo siguiente: «¿Estamos todos los hombres hecho realmente de la misma materia? Si eso fuera así, ¿por qué unos son asesinos y otros víctimas? ¿Existe realmente alguna relación personal entre nosotros, entre los asesinos y sus víctimas, entre nuestro comandante de campo Wilhaus y un judío torturado?»⁵. La pérdida de la dignidad humana que tiene como consecuencia la experiencia sufrida por las víctimas se refleja en la pregunta de Wiesenthal. Las víctimas ya no se consideran iguales ni a sus victimarios ni al resto de las personas que no han pasado por su misma situación. Además, los victimarios son considerados como seres superiores que tienen el poder de atacar y ofender a sus víctimas sin la preocupación de que habrá algún tipo de represalia en su contra. Cuando se comete un crimen, tal y como menciona Améry, las víctimas son generalmente las que deben pagar las consecuencias después, porque los victimarios tan sólo son juzgados y, una vez que se ha hecho esto, el mundo los perdona y olvida. Las víctimas, por otro lado, no pueden olvidar las vejaciones cometidas sobre ellos debido a que

quien ha sufrido la tortura ya no puede sentir al mundo como su hogar. La ignominia de la destrucción no se puede cancelar. La confianza en el mundo que ya en parte se tambalea con el primer golpe, pero que con la tortura finalmente se desmorona en su totalidad, ya no volverá a restablecerse. En el torturado se acumula el terror de haber experimentado al prójimo como enemigo: sobre esta base nadie puede otear un mundo donde reine el principio de la esperanza. La víctima del martirio queda inerme a merced de la angustia. Será ella quien de aquí en adelante reine sobre él. La angustia y además todo aquello que solemos llamar resentimientos. También estos sentimientos permanecen y apenas tienen oportunidad de concentrarse en una espumeante y catártica sed de venganza.⁶

⁵S. Wiesenthal, *op. cit.*, pág. 18.

⁶J. Améry, *op. cit.*, p. 107-108.

A lo largo de su obra, Améry defenderá sin cesar su derecho al resentimiento e intentará también justificarlo. Porque sólo ese resentimiento le devolverá tanto a él como a sus victimarios la humanidad; sólo el resentimiento logrará que el prójimo deje de ser enemigo.

0.2. Venganza y justicia

¿Busca Améry la venganza? ¿Busca que los criminales sufran como él y tantas otras víctimas han sufrido? ¿Qué distingue su resentimiento de un secreto anhelo de hacer padecer al otro lo que él mismo padeció, de aquel secreto anhelo que Nietzsche condena como parte de la moral de esclavos? ¿Por qué el filósofo austriaco no condena al resentimiento como algo moralmente reprochable sino que, muy al contrario, lo cataloga - y defiende - como algo no sólo moralmente aceptable sino también como un elemento fundamental para moralizar a la historia, a los seres humanos? Según el historiador Tzvetan Todorov, mantener la memoria del mal sufrido puede conducir a las reacciones de venganza⁷; tradicionalmente, estas reacciones - o el anhelo que impulsa hacia ellas - son algo condenable moralmente porque nos llevan a buscar el sufrimiento de los que han infligido un mal sobre nosotros. La venganza quiere tan sólo hacer pagar a aquél que nos ha causado un daño - ya sea a través de un crimen, de una mala acción, de una humillación, etc. - por las atrocidades que éste ha cometido y, en estricto sentido, no tiene ninguna función ni pedagógica ni positiva; simplemente busca saldar una cuenta con una acción equiparable a la que el infractor cometió en primer lugar; su objetivo es pagar con dolor ajeno el dolor propio sin importar si esta manera de saldar cuentas sirve o no para poder superar las vejaciones que antaño se padecieron.

La venganza es una forma primigenia de justicia que tiene como objetivo que el perpetrador sufra en carne propia lo que ha hecho sufrir a sus víctimas porque, de esta forma, éstas pueden regocijarse del sufrimiento del criminal tal y como alguna vez él se regocijó del de ellas y, así, dejan de sentir un poco el dolor porque consideran que éste ya les ha sido retribuido. Al aplicar la venganza, las víctimas consideran que la deuda que el criminal tenía con ellos ya ha sido saldada porque éste también ya ha sufrido y, por lo mismo, las cosas se han equilibrado de nuevo. A pesar de este origen como forma de

⁷Cfr. Tzvetan Todorov, *Memoria del bien, tentación del mal. Indagación sobre el siglo XX*, Ed. Península, Barcelona, 2002, p. 207.

justicia que sirve para equilibrar, actualmente, la venganza se aleja de ésta última debido al carácter socialmente positivo que posee la justicia y que le está negado a la venganza. Todorov mismo menciona que hay una doble diferencia entre la venganza y lo que actualmente se entiende por justicia ya que

la venganza consiste en responder a un acto individual con otro acto individual, comparable en principio: mataste a mi hijo, yo mataré al tuyo. La justicia, en cambio, confronta el acto individual a la generalidad de la ley; el anonimato de los justicieros (...) se opone a la identidad del vengador. La venganza, como el perdón, es personal; la justicia no lo es, la ley no conoce individuos (...) El acto de justicia repara la ruptura del orden social, confirma la validez de la ley (escrita o, como en los crímenes contra la humanidad, no escrita) y, por lo tanto, el propio orden social; no compensa necesariamente la ofensa sufrida por el individuo (...)⁸

Así, se reprueba moralmente a la venganza porque ésta es tan sólo una forma de perpetrar el crimen, porque «en la venganza, una violencia nueva responde a la violencia antigua a la espera de provocar una futura violencia de compensación: el mal aumenta en vez de disminuir»⁹; al saldar un crimen con otro, la cadena de crímenes termina por hacerse infinita y, al final, no se conseguirá ni justicia ni conciencia de los crímenes por parte de los criminales que los cometieron. La venganza es substituida por una justicia anónima y que, en muchos de los casos, tal y como lo menciona Todorov, no necesariamente retribuye el daño causado a la víctima.

A pesar de seguir distintos caminos, tanto la venganza como la justicia tienen el mismo objetivo: ambas buscan castigar los crímenes que han sido cometidos. Cuando habla del castigo, Nietzsche menciona que éste es una forma de retribución establecida entre dos personas - acreedor y deudor - que se aplica una vez que se ha contraído una deuda que no puede pagarse por otros medios. El castigo del que Nietzsche nos habla es uno que implica dolor, no uno que pretende ser correctivo y que no tiene como objetivo principal hacer sufrir al criminal en cuestión - como intentan ser las prisiones o los castigos jurídicos actuales - para que éste recapacite sobre sus crímenes; el objetivo principal del castigo primitivo - aquel del que Nietzsche nos habla - es tan sólo provocar dolor para pagar mediante éste la deuda adquirida.

⁸T. Todorov, *op. cit.*, pág. 206.

⁹T. Todorov, *ibíd.*

Así mismo, al hablar del origen primigenio de la justicia, Nietzsche sostiene que ésta surge de la idea de que «“toda cosa tiene su precio; todo puede ser pagado” - el más antiguo e ingenuo canon moral de la justicia, el comienzo de toda “bondad de ánimo”, de toda “equidad”, de toda “buena voluntad”, de toda “objetividad” en la tierra»¹⁰, por lo que «la justicia, en este primer nivel, es la buena voluntad, entre hombres de poder aproximadamente igual, de ponerse de acuerdo entre sí, de volver a “entenderse” mediante un compromiso - y, con relación a los menos poderosos, de forzar a un compromiso a esos hombres situados por debajo de uno mismo. -»¹¹. Este equilibrio se alcanza, en primera instancia y en el periodo más primitivo de la humanidad, tan sólo mediante el castigo y el dolor que éste produce.

Nietzsche menciona que

ese pensamiento ahora tan corriente y aparentemente tan natural, tan inevitable, que se ha tenido que adelantar para explicar cómo llegó a aparecer en la tierra el sentimiento de la justicia, «el reo merece la pena porque habría podido actuar de otro modo», es de hecho una forma alcanzada muy tardíamente, más aún, una forma refinada del juzgar y razonar humanos; quien la sitúa en los comienzos, yerra toscamente sobre la psicología de la humanidad más antigua. Durante el más largo tiempo de la historia humana se impusieron penas no porque al malhechor se le hiciese responsable de su acción, es decir, no bajo el presupuesto de que sólo al culpable se le deben imponer penas - sino, más bien, (...) por cólera de un perjuicio sufrido, la cual desfoga sobre el causante (...)»¹²

De esta manera, en un principio, la justicia no tenía una justificación como la que posee actualmente, ésta no buscaba ser correctiva, buscaba tan sólo restablecer ese equilibrio que se había quebrado. Si el deudor no podía pagar, la deuda podía saldarse por medio del dolor porque

ver-sufrir produce bienestar; hacer-sufrir, más bienestar todavía - ésta es una tesis dura, pero es un axioma antiguo, poderoso, humano-demasiado humano, que, por lo demás, acaso suscribirían ya los monos; pues se cuenta que, en la invención de extrañas crueldades, anuncian ya en gran medida al hombre y, por así decirlo, lo «preludian». Sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la más antigua, la más larga

¹⁰F. Nietzsche, *op. cit.*, pág.92.

¹¹F. Nietzsche, *ibíd.*

¹²F. Nietzsche, *op. cit.*, pág. 82.

historia del hombre - ¡y también en la pena hay muchos *elementos festivos!*;¹³

y debido precisamente a esto, el dolor substituía al pago que no se había podido realizar y la deuda quedaba saldada.

Nietzsche mismo se pregunta «¿en qué medida puede ser el sufrimiento una compensación de las “deudas”?»¹⁴, y él mismo responde que las deudas podían saldarse mediante el sufrimiento de los deudores en manos de los acreedores debido a que «hacer-sufrir produce bienestar en grado sumo, en la medida en que el perjudicado cambiaba el daño, así como el desplacer que éste le producía, por un extraordinario contra-goce: el hacer-sufrir - una auténtica *fiesta* (...)»¹⁵. Como ya se mencionó, causar dolor es algo que produce placer y, por lo mismo, al aplicarlo a las deudas, se les otorgaba a los acreedores el derecho a cobrar lo que se les debía haciendo sufrir a sus deudores, porque éstos últimos no podían pagar de otra manera, la deuda no podía saldarse mediante el pago - cosa que también hubiese producido placer en los acreedores -, por lo que se saldaba de la única manera en la que los deudores podían dar placer a aquéllos a los que les debían: dejándose hacer sufrir. El placer del hacer sufrir al otro se consideraba un medio para equilibrar la situación de nuevo, esa era su única función: saldar las deudas.

Esta justicia primigenia de la que Nietzsche nos habla busca la equidad, busca hacer que el otro sufra en la medida en que éste ha hecho sufrir a su acreedor - debido a que no ha pagado sus deudas - para que así pueda reparar la falta cometida, busca crear equivalencia entre el agravio cometido y la forma en la que se paga por éste. El castigo, en sus inicios, no tenía ninguna finalidad propia que no fuese equilibrar las cosas de nuevo entre deudor y acreedor, no buscaba ser ni un medio para la venganza ni algo correctivo. Nietzsche menciona que generalmente, al analizar el castigo siempre suele buscársele una finalidad específica; en este análisis se olvida siempre su verdadero origen con tal de poder justificarlo de una manera aceptable moralmente: «¿cómo actúan, sin embargo, en este caso los genealogistas de la moral habidos hasta ahora? De modo ingenuo, como siempre -: descubren en la pena una “finalidad” cualquiera, por ejemplo la venganza o la intimidación, después colocan despreocupadamente esta finalidad al comienzo, como

¹³F. Nietzsche, *op. cit.*, pág, 87.

¹⁴F. Nietzsche, *op. cit.*, pág, 85.

¹⁵F. Nietzsche, *ibíd.*

causa fiendi [causa productiva] de la pena y - ya han acabado»¹⁶; al colocar la finalidad al principio como causa originaria, el castigo comienza a verse como algo positivo cuyo afán es lograr que los criminales se reivindiquen y no vuelvan a cometer los mismos crímenes una vez más, el castigo adquiere el carácter correctivo que posee hoy en día.

En su evolución a lo largo de la historia, el castigo llegó a considerarse como un medio para un fin y ya no como un fin específico - el fin de hacer sufrir para que el acreedor pudiese, de esta manera, cobrar la deuda que no había sido saldada mediante el pago -; el fin era correctivo y el medio era el castigo. El dolor producido por el castigo se llegó a considerar como un medio para que el hombre recordara el agravio cometido y, al asociarlo con el dolor propio del castigo, no deseara volver a cometerlo, porque, dado que el hombre es olvidadizo por naturaleza, si se busca hacer que éste recuerde, debe utilizarse un método duro para crearle una memoria. Esta forma de hacer que el hombre se acuerde de las cosas malas que ha hecho y que no debe volver a hacer sólo podía crearse por medio del dolor porque «para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria»¹⁷. De esta manera, se justificó el sufrimiento provocado por el castigo ya que se le consideró como un método para impedir que el ofensor volviera a cometer acciones similares, porque sabría que, si lo hiciera, se haría de nuevo acreedor a un castigo que implicaría dolor.

Después de darle esa justificación al sufrimiento provocado por el castigo, éste último comenzó a tener una finalidad: crear un temor tal que no permitiera que ni los criminales ni las personas que habían presenciado su aplicación desearan volver a cometer las ofensas por las que habían sido reprendidos. Al darle finalidad al castigo se buscó llegar, mediante éste, a producir sentimiento de culpa: «la pena, se dice, poseería el valor de despertar en el culpable el *sentimiento de culpa*, en la pena se busca el auténtico *instrumentum* de esa reacción anímica denominada “mala conciencia”, “remordimiento de conciencia”»¹⁸. Siguiendo esta reflexión, Nietzsche menciona también que el castigo no logra dicho objetivo porque, si bien sí se utiliza como forma de recordarle al ofensor aquello que no debe volver a hacer, no logra el remordimiento de los deudores ya que éste no consigue que experimenten su acción como reprochable sino, más bien, todo lo contrario porque, «el desarrollo del sentimiento

¹⁶F. Nietzsche, *op. cit.*, pág. 99.

¹⁷F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 79.

¹⁸F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 105.

de culpa fue *bloqueado* de la manera más enérgica cabalmente por la pena, - al menos en lo que se refiere a las víctimas sobre las que descargaba la protestad punitiva»¹⁹. El castigo, entonces, a pesar de que si puede llegar a ser correctivo debido al miedo que inspira, nunca lo será por crear sentimiento de culpa.

Al igual que el castigo, la justicia, a lo largo de su evolución, también cambio su objetivo: si antes era equilibrante de una manera primitiva - como lo describe la Ley de Talió²⁰ - ahora, en nuestros días, busca ser equilibrante sin tener que recurrir a la violencia. No busca una retribución igual al agravio cometido, sino que más bien busca ser correctiva y evitar que los crímenes sean cometidos de nuevo. Al darle una pena a los criminales busca que éstos se corrijan para que no vuelvan a cometer los mismos actos que los llevaron a ser juzgados y condenados. Actualmente, la justicia no busca fomentar la violencia sino que, más bien, pretende evitarla basándose en actos correctivos que lleven a la eliminación de ésta porque la violencia es algo que imposibilita la vida humana en sociedad. La justicia actual es, fundamentalmente, una forma de castigo con fines correctivos y normativos, ésta castiga para que los crímenes no sucedan de nuevo, se encarga de poner normas y de sancionar a quienes las quiebran porque tiene como objetivo hacer posible la convivencia humana, cosa que sólo se logra cuando ciertas normas son respetadas por todos los hombres.

Contraria a la justicia se encuentra la venganza, la cual es más cercana al castigo primigenio del que nos habla Nietzsche, ya que busca tan sólo hacer que el otro sufra nuestro dolor, su sufrimiento es la retribución de lo que nos debe, es la forma en la que paga por el sufrimiento que nos ocasionó. Esta forma de buscar el equilibrio - cobrarse el dolor propio con dolor ajeno - resulta ya muy primitiva por lo que la venganza, a pesar de haber representado también una forma de justicia en sus orígenes, hoy en día es tachada como algo malo y que debe evitarse. A pesar de ser vista como algo negativo, la venganza aún mantiene ese estatuto de forma de justicia que alguna vez poseyó ya que es algo que las víctimas reclaman al exigir justicia, porque sólo ésta les permite cobrar el dolor que ellas mismas padecieron; pero, según Todorov, precisamente por la carga negativa que tiene en nuestros días la palabra «venganza», aquéllos que la exigen la enmascaran siempre bajo el nombre de justicia, porque la venganza «no se reivindica de buena

¹⁹F. Nietzsche, *ibíd.*

²⁰Cfr. E. Lévinas, *op. cit.*, pág. 201.

gana; pero eso no quiere decir que nos sea ajena, aunque prefiramos darle la apariencia de justicia. Eso se observa especialmente cada vez que se observa un asesinato. ¿No vemos a menudo a los padres de los niños violados o asesinados lamentando que los criminales escapen a la pena excepcional, la pena de muerte?»²¹. Actualmente, la venganza es algo que no es aceptado socialmente pero también es algo que todavía se anhela, sobre todo cuando se habla de crímenes muy atroces.

Como Todorov lo menciona, muchas veces se busca alcanzar la venganza a través de la justicia pero esto no siempre es posible ya que la justicia no deja que sean los afectados los que lidien con el criminal; la justicia actúa como intermediario y es ella la que decide el castigo que se aplicará al deudor. Además, la mera aplicación de un castigo correctivo, como Nietzsche bien lo menciona, no hace que el criminal sienta culpa por sus crímenes, no hace que comprenda por qué sus acciones son reprobables y no deben cometerse de nuevo; no hace que se avergüence de los crímenes que una vez cometió o que, por lo menos, sepa por qué debería avergonzarse de éstos. La justicia legal tan sólo otorga un castigo que intenta ser correctivo, una forma de expiar el crimen, ya sea en una cárcel, mediante la muerte, mediante una indemnización hacia las víctimas, etc., pero ya no resulta ni correctiva - precisamente porque los criminales no se arrepienten nunca y no perciben sus acciones como malas y, por lo tanto, pueden volver a cometerlas - y tampoco es totalmente vengativa porque, como acaba de mencionarse, en su aplicación interviene una tercera persona que no es ni el deudor ni el acreedor.

Debido a este anonimato característico de la justicia y a la evidente falta de poder correctivo que ésta ha demostrado poseer, esta forma de hacer pagar a los criminales resulta menos atrayente para las víctimas que la venganza; porque la aplicación de la ley - es decir, lo que es la justicia hoy en día - no hace que el criminal experimente en carne propia lo que sus víctimas tuvieron que soportar; no hace que sepa él mismo qué se siente ser víctima; no hace que se arrepienta. Los defensores de la venganza argumentarán que, contrario a la justicia, las acciones vengativas tienen el factor positivo de hacer que el criminal no pueda ignorar u olvidar la maldad o crueldad de sus actos; porque la experimenta él mismo en su propia carne una vez que se le hace pagar mediante la venganza; la vergüenza o el dolor que ésta conlleva son lo que hace que el criminal no pueda olvidarse de sus crímenes.

Con el fracaso de la justicia como medio correctivo, la venganza se erige

²¹T. Todorov, *op. cit.*, p. 205.

como algo que no sólo es positivo sino también como la única forma de saldar las cuentas, de no permitir que los crímenes queden impunes; cierto, ésta no borrará ni las vejaciones que las víctimas han sufrido ni hará que el dolor que estas ofensas producen desaparezca, pero sí tiene el poder de hacer que dicho sufrimiento sea menos intenso porque se tiene la certeza de que otras personas - los criminales - han sufrido también, que no hemos sido los únicos injuriados y tampoco los únicos que no pueden vivir tranquilos. Dicha defensa, resulta muy poco convincente cuando se piensa que lo único que se logra a través de la venganza es invertir los papeles: el victimario se convierte en la víctima y la víctima en victimario. Y al convertirse en victimarios, las víctimas también cometen atrocidades y no por el hecho de que éstas se cometan en nombre de la justicia dejan ellas mismas de ser atrocidades, crímenes. La inmoralidad de la venganza es algo que no puede ignorarse, no puede conmutarse por moralidad porque hacerlo sería también hacer morales los crímenes de los que queremos vengarnos en primer lugar. Porque, por mucho que la venganza busque saldar una deuda, no deja de ser ella misma un crimen.

¿Debe el anhelo de venganza terminar necesariamente en un derramamiento de sangre? No forzosamente, pero casi siempre lo hace, porque la justicia actual - es decir, la aplicación de las leyes y la condena a la que éstas conducen - es algo que, si bien hace que el crimen se expíe, no sacia la sed de venganza de aquéllos que fueron injuriados. Las víctimas de una ofensa siempre buscarán que su agresor sufra igual que ellos, tal como lo describe Nietzsche, es algo propio del ser humano buscar cobrarse las ofensas con ofensas similares; buscar cobrar el dolor sufrido con el dolor del ofensor. La justicia inició como venganza debido a que ésta última es algo intrínseco en nosotros, algo que tan sólo regulamos y no cometemos por convenciones sociales; porque es algo condenable moralmente. Nietzsche condena la venganza y junto con él la condena casi todo el mundo. Pocos son aquéllos que aceptan su anhelo de venganza y aún son menos los que lo hacen público. Este anhelo ha acompañado a los seres humanos durante milenios, puede verse reflejado en aquellas guerras cuya base son los conflictos ancestrales entre determinados pueblos. La sed de venganza no nos ha abandonado ni nos abandonará jamás pero tendrá también que continuar escondida bajo los convencionalismos sociales por una convivencia pacífica entre seres humanos; porque un mundo en el que reinara la venganza abiertamente sería, inevitablemente, algo completamente inmoral.

Según Nietzsche, los hombres de resentimiento, aquejados por todos aque-

llos males que antaño padecieron, buscan la venganza, porque no pueden dejar atrás el dolor sufrido y no pueden superarlo tampoco y, por ello, buscan hacer que el otro sufra tanto como ellos mismos, que sienta en carne propia aquél dolor que ellos no pueden superar y que no dejará de atormentarlos nunca. El resentimiento es algo que no puede desligarse de la venganza porque ambos términos van inevitablemente unidos, no se puede hablar del resentimiento sin que dicha discusión nos conduzca, ineludiblemente, a hablar también de la venganza. La venganza que los hombres de resentimiento buscan es una que no permita que aquéllos que los han injuriado vivan plácida y felizmente. Buscan que el pasado atormente a los criminales tanto como los atormenta a ellos ahora: esa es la forma de hacer pagar a los ofensores por sus crímenes. Esto es lo que los distingue de la mera sed de venganza: el resentimiento no busca tan sólo cobrar una deuda, equilibrar las cosas; éste busca crearle una conciencia al criminal y, también, devolverle la dignidad humana a la víctima, dignidad que le ha sido arrebatada con el crimen cometido contra ella.

0.3. Resentimiento: ajeno a la venganza

La venganza es condenable moralmente, siglos de historia nos muestran la verdad innegable de dicho postulado; pero, ¿acaso es dicha venganza - condenable y ante todo nada saludable ni para la sociedad ni para el individuo que la desea - que nos describe Nietzsche lo mismo que el resentimiento de Améry? En el segundo capítulo, ya se han mencionado las diferencias entre la simple venganza contra el victimario - cosa moralmente reprochable - y el resentimiento - moralmente aceptable - que nos propone Améry. Este filósofo austriaco no niega que puede considerársele tan sólo como una persona vengativa que no descansará hasta ver caer a todos los criminales que alguna vez lo hicieron sufrir, aquéllos que transformaron su pacífica existencia en algo similar a una condena a vivir consigo mismo y sus recuerdos. Améry es un hombre resentido porque el único afectado por las atrocidades que sufrió es él mismo: cuando escribe sus reflexiones, el mundo ya no recuerda; algunas víctimas ya han perdonado o están dispuestas a olvidar las vejaciones que sufrieron tan sólo para no continuar cargando con el dolor pero, sobre todo, los criminales ya han olvidado definitivamente y, después de algunos años, también han dejado de ser acusados y se ha cesado de reflexionar sobre los crímenes cometidos. Ya no hay ni apertura al diálogo ni disposición para pen-

sar acerca de la culpabilidad o falta de ésta que los alemanes deben sentir. Aquellos tiempos en los que el mundo miraba con reproche a Alemania y la trataba como la encarnación del mal ya han quedado atrás. Las reflexiones de Jaspers, como ya se mencionó, han quedado en el pasado; no han sido tomadas en cuenta porque nadie - o tal vez muy poca gente - las ha hecho tuyas. Casi nadie ha llegado a sentir culpa moral o siquiera responsabilidad política.

Améry no puede olvidar los crímenes, lleva la marca de éstos sobre su piel, sobre su ser. Y es esa marca imborrable la que lo hace ser un elemento no deseado dentro de una sociedad con tendencia a un olvido descarado de crímenes que fueron cometidos hace incluso menos de medio siglo. Se busca esconder la culpa, achacársela a alguien más, alguien ya no presente - por ejemplo, a los cabecillas nazis que ya han sido juzgados y ejecutados o a aquéllos otros que, cobardemente, eligieron la muerte voluntaria²² - para así librar a los presentes de una culpa demasiado vergonzosa. Pero Améry no está dispuesto a que eso suceda, él alza su voz contra toda esa plétora de discursos justificadores porque su objetivo es moralizar a la historia de nuevo, recuperar la dignidad humana de las víctimas y para lograr esto es necesario que los criminales - o, más específicamente, los pertenecientes al pueblo criminal en su conjunto - paguen por las injurias que él y otras personas tuvieron que soportar, y, no obstante, a pesar de este objetivo, Améry asegura que no busca la venganza porque ésta no lo llevaría a alcanzar su objetivo.

En la reflexión de Améry la venganza y el resentimiento ocupan diferentes lugares, a pesar de que a veces puedan llegar a confundirse. Cuando Primo Levi - aquel «perdonador» por excelencia, como lo llama Améry - analiza las diferencias existentes entre su experiencia del campo y la de Améry, menciona que éste último, lo que busca alcanzar con sus reflexiones, sus acusaciones contra el pueblo alemán y su renuencia a la reconciliación, es devolver el golpe a todos aquéllos que lo han injuriado y considera que esto es precisamente lo que los hace diferentes. Levi, a diferencia de Améry, no es capaz de devolver el golpe, de buscar que mediante el dolor del otro le sea retribuida su dignidad humana. El escritor italiano menciona que

²²Como ya se mencionó, después de la Segunda Guerra Mundial, se juzgó a los líderes del Partido Nacionalsocialista a lo largo de toda Europa, los principales líderes fueron juzgados en Nuremberg mientras que aquéllos que cometieron crímenes dentro de las fronteras de un solo país, fueron juzgados por un tribunal del país en el que habían cometido sus crímenes.

(...) nunca he sabido «devolver el golpe», no por santidad evangélica ni por aristocracia intelectualista sino por incapacidad intrínseca (...) Admiro la conversión de Améry, su elección valiente de salir de la torre de marfil y descender a la arena (...) La admiro: pero debo contrastar que esa elección arrastrada por toda la época posterior a Auschwitz, lo ha llevado a posiciones de tal severidad en intransigencia que le han hecho incapaz de encontrar ninguna alegría en la vida, e incluso de vivir: quien se enfrenta a puñetazos con el mundo entero recupera su dignidad, pero la paga a un precio altísimo, porque está seguro de que será derrotado.²³

Levi busca la comprensión del crimen desde una postura más ecuánime, sin «devolver el golpe», sin los resentimientos propios de Améry y tal vez, sin su anhelo de venganza.

Améry acusa a Levi de ser un «perdonador» y éste último se defiende argumentando que «no tengo tendencia a perdonar, nunca he perdonado a ninguno de nuestros enemigos de entonces (...) porque no sé de ningún acto humano que pueda borrar una culpa; pido justicia, pero no soy capaz personalmente de liarme a puñetazos ni de devolver los golpes»²⁴. Al igual que otros sobrevivientes como Semprún y Wiesel, Levi busca - más que culpar a los alemanes y no dejarlos olvidar los crímenes al atacarlos con su resentimiento - entablar un diálogo que lleve a que aquéllos que forman parte del pueblo criminal comprendan las atrocidades que su pueblo cometió. Ellos escriben, dan conferencias, responden cartas, establecen contacto con aquellos alemanes que buscan comprender los crímenes, que buscan darles una explicación para poder asimilarlos mejor y convertirlos en parte de su historia para así superar ese pasado vergonzoso. Buscan la comprensión de una manera pacífica y no violenta.

Pero la búsqueda de la comprensión de manera no violenta no alcanza a todos; porque no todos están dispuestos a hacer de ese pasado vergonzoso una parte de su historia; no todos están dispuestos a no enterrar en el olvido un pasado que ha dejado la marca de Caín sobre sus frentes. Y es precisamente frente a esta falta de voluntad por comprender y aceptar que surge el resentimiento de Améry. Cuando arremete contra el pueblo alemán y hace público su resentimiento, Améry menciona que lo que lo lleva a actuar de esta manera es el hecho de que «el criminal que no se siente vinculado a su

²³P. Levi, *op. cit.*, p. 589.

²⁴P. Levi, *op. cit.*, p. 590.

acción por su conciencia, la ve sólo como objetivación de su voluntad, no como fenómeno moral (. . .) La comunidad social no atiende sino a su propia seguridad, y no se deja afectar por la vida dañada: mira hacia delante en el mejor de los casos para que no se repita algo similar»²⁵. Y es esta falta de vínculo lo que él quiere evitar. Los criminales deben sentirse vinculados a sus crímenes porque, de otra manera tan sólo los verán como un evento aislado, nunca los verán como moralmente reprobables y, muy seguramente, volverán a cometerlos o, peor aún, el mundo volverá a presenciarlos - como ya ha sucedido - y volverá a cruzarse de brazos suponiendo que son tan sólo los desvaríos de un loco pero que nada tienen que ver con la condición humana o la vida en sociedad.

Améry está consciente de que su resentimiento puede confundirse con un simple anhelo de venganza de que, tal vez, «ahogaba la odiosa realidad de un instinto perverso en la verbosidad de una tesis inverificable»²⁶. A lo largo de su obra justifica repetidas veces qué es lo que los diferencia y, para defenderse, menciona que

sé qué objeción suscita cuanto he expuesto aquí, a saber: que no es sino un modo de disfrazar con palabras bellas o no tan bellas, más en cualquier caso pretenciosas, un deseo de venganza bárbaro y primitivo felizmente superado por el progreso de la moralidad. Hombre del resentimiento, como confieso que soy, vivía en la sangrienta ilusión de que, gracias a la libertad de devolver el dolor que la sociedad me concedía, podía ser desagraviado por todos mis padecimientos. En compensación por las heridas que me había infligido el látigo, esperaba - sin atreverme a reclamar que el verdugo ahora indefenso sufriera bajo mi propia mano -, al menos, la indigna satisfacción de saber a mi enemigo preso; con ello me figuraba haber resuelto la contradicción de mi demencial y distorsionado sentido del tiempo.²⁷

La venganza no es suficiente para Améry, de hecho, ni siquiera es necesaria porque ésta no crea dicha conciencia y tampoco le devuelve a él su humanidad. El hecho de que la vejaciones que él mismo sufrió fueran castigadas después - por medio de la justicia, de juicios y de condenas -, no disminuyó su resentimiento y, precisamente esto es lo que él utiliza para diferenciarlo de la venganza. Las víctimas tuvieron, mediante la justicia, su venganza anónima

²⁵J. Améry, *op. cit.*, p. 151.

²⁶J. Améry, *op. cit.*, p. 150.

²⁷J. Améry, *ibíd.*

y legalizada: los criminales fueron juzgados y condenados a muerte; pero esto no fue suficiente porque dicha condena no llevó ni a que los victimarios se arrepintiesen ni a que las víctimas volviesen a sentirse iguales a ellos. Los victimarios, a pesar de haber sido condenados y ejecutados, seguían erigiéndose como hombres superiores a sus víctimas.

Levi, al continuar su reflexión sobre la diferencia de experiencias que él y Améry tuvieron en los campos, menciona que él no cree en la venganza y ésta no le interesa porque, «me había sentido íntimamente satisfecho con la (simbólica, incompleta, parcial) sagrada representación de Nuremberg. Y me parecía bien que en las justísimas condenas hubiesen pensado otros, los profesionales»²⁸. La tarea de Levi no era juzgar ni establecer castigos por los crímenes cometidos, era tan sólo comprender estos crímenes y ayudar a que los demás los comprendieran también; asimilarlos para poder superarlos sin ignorarlos. Pero, para Améry, tal como lo menciona Enzo Traverso, la simple escritura y reflexión pacífica no eran suficientes ya que, «las palabras nunca estarán a la altura de la herida que designan, ni en forma de narración realista ni con el registro de la transfiguración lírica. Sería vano buscar en ellas un refugio o un consuelo, e ilusorio confiarles la tarea de una comprensión definitiva»²⁹.

Precisamente debido a esta falta de capacidad de las palabras para alcanzar la comprensión total, ni la simple escritura ni las «justísimas condenas» satisfacen a Améry; ni siquiera a pesar de que dichas condenas se hayan aplicado sobre sus más directos ofensores. El SS que lo torturó pereció en manos de la justicia; fue juzgado y condenado, pagó con la vida los crímenes que había cometido; y a pesar de esto, Améry se pregunta, «¿qué más puede exigir mi malvada sed de venganza?»³⁰, y a esta pregunta él mismo responde que «la cuestión no estriba en si he escudriñado a fondo en mi fuero interno, no consiste ni en la venganza ni tampoco en la expiación»³¹; porque ni la venganza ni la expiación aseguran que los criminales ahora condenados comprenderán las atrocidades que cometieron y tampoco asegura que las cosas se equilibrarán de nuevo entre víctimas y victimarios.

Améry, como ya se ha mencionado, al analizar la situación con su ofensor personal - Wajs, el miembro de la SS que lo torturó - concluye que lo único que lo consuela de la pena de muerte dictada contra éste y su posterior aplica-

²⁸P. Levi, *op. cit.*, p. 610.

²⁹E. Traverso, *La historia desgarrada*, Herder, Barcelona, 2001, p. 189.

³⁰J. Améry, *op. cit.*, p. 151.

³¹J. Améry, *ibíd.*

ción es que, en el momento de la ejecución, el criminal por fin pudo ser capaz de desear no haber cometido los crímenes que perpetró, «en aquel instante estaba *conmigo* (...) Quiero creer que en el momento de su ejecución deseo, exactamente como yo, revertir el tiempo, cancelar los hechos. Cuando se le condujo al patíbulo dejó de ser enemigo para convertirse de nuevo en prójimo»³². Pero Wajs no se convirtió de nuevo en prójimo por el simple hecho de que fuese ejecutado y pagase así por las injurias que él mismo había cometido; lo hizo porque en ese momento, según Améry, comprendió sus crímenes, se arrepintió de ellos debido a que él mismo experimentó el miedo a morir; ese miedo fue lo que lo hizo de nuevo prójimo porque padeció personalmente lo que él había hecho sufrir a sus víctimas: miedo, angustia, sufrimiento y vergüenza; eso fue lo que le devolvió su humanidad no sólo a Wajs, el perpetrador, sino también a Améry, su víctima.

Esta humanización recobrada es lo que consuela a Améry, es lo que él busca alcanzar mediante su resentimiento. No busca que se ejecute a todos los antiguos criminales, eso, al igual que Levi, se lo deja a la justicia; busca tan sólo verdadero arrepentimiento de parte de los criminales, que éstos dejen de ser seres superiores y sus víctimas seres inferiores; que los criminales, al igual que las víctimas, busquen revertir la historia, que deseen que eso no hubiese acontecido nunca; busca que tanto víctimas como victimarios vuelvan a ser seres humanos, que vuelvan a ser iguales unos a otros. El arrepentimiento, la comprensión de la inmoralidad de los crímenes, no siempre se logra, ni siquiera en el patíbulo, pero lo que sí se alcanza en éste es devolverles a los criminales el estatuto de seres humanos y quitarles el de superhombres que ellos mismos se habían otorgado. En Nuremberg, de los once cabecillas nazis condenados a muerte, sólo uno se arrepintió de los crímenes y expresó dicho arrepentimiento. Los demás, ni siquiera mostraron señales de haber comprendido la inmoralidad de los crímenes cometidos por el gobierno nacionalsocialista ni, mucho menos, mostraron el más mínimo arrepentimiento. En cambio, de esos mismo once condenados, todos demostraron miedo una vez que sus condenas fueron emitidas. Para Améry, estos criminales llegaron a convertirse de nuevo en prójimo debido precisamente al miedo que se reflejó en sus ojos al escuchar la condena a muerte, al miedo que los invadió en el momento en el que estaban a punto de ser colgados. Con la pena de muerte - una forma de venganza institucionalizada - no se logró la comprensión del crimen, los criminales murieron sin sentirse responsables y,

³²J. Améry, *ibíd.*

aun peor, sin sentirse culpables; sí llegaron a sentir miedo, pero el miedo de once personas no equilibro de nuevo las cosas, porque una vez que se dio por concluido el proceso, también se olvidó el crimen por el que los acusados habían sido juzgados.

Continuando sus reflexiones acerca del resentimiento, Améry menciona que,

a menudo me he preguntado si es humanamente posible vivir sometido a constante tensión entre la angustia y la rabia. Al lector de estas reflexiones, el autor se le antojará un monstruo, si no por su sed de venganza, sí, en cualquier caso, por su amargura. Es posible que una valoración tal contenga una pizca, pero no más que una pizca, de verdad;³³

sólo una pizca de verdad, no más que eso. Améry no es un ser vengativo, la sed de venganza de la que puede acusársele no es verdadera. Es verdad que sí busca «devolver el golpe», como lo menciona Levi, pero no lo hace con el objetivo de hacer sufrir al otro lo que él mismo ha sufrido; no busca tan sólo ejecutar a todos los criminales; más bien lo hace con el objetivo de moralizar la historia, de que ésta deje de ser una especie de narración sesgada en la que se cuenta tan sólo las hazañas nobles de los hombres, lo que no avergüenza. En la historia, hay momentos que deben avergonzarnos, momentos que han demostrado toda la inmoralidad de la que es capaz el hombre; y son precisamente esos momentos los que Améry busca recordarle al mundo para que, así, podamos superarlos y dejemos atrás esa fachada falsa de seres morales para convertirnos verdaderamente en ellos.

La venganza, al igual que el perdón, no es lo que Améry busca, su resentimiento no puede traducirse en mero anhelo de hacer que el otro sufra lo que él sufrió; porque la venganza busca tan sólo hacer sufrir en la medida en la que se ha sufrido, no tiene otro objetivo más que ese. Améry, con su resentimiento, busca alcanzar otra cosa que el mero hacer sufrir al otro; su agresor personal - Wajs - ya ha sufrido así como también muchos otros de los líderes del partido nacionalsocialista y eso no ha hecho que las víctimas - como él mismo - puedan considerarse a sí mismas como seres humanos y, además, que los victimarios dejen de parecer hombres superiores ante ellas. Traverso menciona que, «el testimonio no sólo responde a una necesidad interior de los supervivientes sino también a una exigencia ética de la sociedad»³⁴. Dicha

³³J. Améry, *op. cit.*, p. 192.

³⁴E. Traverso, *op. cit.*, p. 192.

exigencia ética es lo que Améry, al igual que muchos otros sobrevivientes, defiende. Otros lo harán de manera pacífica, acercándose al diálogo con el pueblo alemán, incluso con los verdugos - como, por ejemplo, lo hace Wiesenthal en la correspondencia que mantiene con Albert Speer - pero Améry escoge otro camino; escoge el camino de la recriminación. El filósofo austriaco no acepta excusas de ningún tipo y se encoleriza más conforme pasan los años y las excusas son las que triunfan sobre la verdad, sobre los verdaderos motivos. Pero, aun así, incluso con toda ésta cólera, no busca vengarse, no busca asesinar o torturar a todos los criminales - activos o pasivos - del nacionalsocialismo, porque, como él mismo lo menciona, «no porque me haya costado más ser hombre me he vuelto inhumano»³⁵, Améry no considera que el hecho de haber sufrido le da derecho a hacer sufrir a los demás, no se convierte él mismo en un victimario. ¿De qué le serviría hacerlo? De nada, tan sólo lo convertiría en un igual a sus agresores porque ni siquiera el sufrimiento haría que éstos últimos comprendieran la inmoralidad de los crímenes que antaño cometieron y tampoco le devolvería a él su humanidad, porque él mismo sería ya un victimario.

Tanto Alemania como el género humano deben reconocer su pasado, la herida debe quedar abierta - Grass compartirá esta opinión de que Alemania debe comprender su pasado nacionalsocialista - porque sólo de esta forma puede lograrse asimilar, y así superar, un pasado que siempre se ha preferido ignorar o considerar como totalmente superado y ajeno cuando en realidad no lo es. Como Benjamin menciona cuando habla de la memoria de las víctimas y del papel que ésta debe tener en la historia, la verdadera historia, aquélla que es completa y no sesgada es la que reconoce tanto el derecho de los que están aquí como de los que ya no. Reconocer el derecho de los ausentes consiste en no ignorar los acontecimientos de los que éstos fueron víctimas, no sacar dichos acontecimientos de la historia nacional sólo porque son vergonzosos. Grass menciona que «(...) al escribir después de Auschwitz no se le puede prometer fin, a no ser que el género humano quiera renunciar a sí mismo»³⁶; porque fueron los hombres los que hicieron posibles las atrocidades que acontecieron en Auschwitz y también los que han hecho y continuarán haciendo posibles todas las atrocidades que le siguieron y seguirán. Debido a esto, son también los hombres los que deben comprender su potencial para hacer el mal, aceptar los crímenes que ya han cometido - cosa que Améry

³⁵J. Améry, *op. cit.*, p. 192.

³⁶G. Grass, *op. cit.*, p. 58.

pretende que los alemanes hagan - y, así, actuar de manera diferente, de una manera más moral.

Sólo una vez que los crímenes y su inmoralidad sean aprehendidos se podrá hablar de un mundo moralizado en el que las mismas atrocidades no vuelvan a suceder. Según Améry,

la clarificación sería sinónimo de asunto archivado, de precisar hechos que pueden constar en las actas de la historia. Eso es exactamente lo que este libro quiere impedir, nada está resuelto. Ningún conflicto se ha solucionado, y devolver a la memoria (Erinnern) no quiere decir reponer en la memoria (blossen Erinnerung), lo pasado, pasado está. Pero el hecho de que eso haya pasado no puede tomarse a la ligera. Me sublevo: contra mi pasado, contra la historia, contra un presente que permite que lo inconcebible sea históricamente congelado y por lo tanto escandalosamente falsificado;³⁷

y precisamente esta falsificación de la historia - falsificación hasta ahora presente - es la que Améry quiere evitar, por eso se empeña en «devolver los golpes» y en no quedarse tan sólo en el mero diálogo. Moralizar la historia no se logrará a través de la venganza; ésta no ha sido suficiente, no ha logrado ni que los criminales se arrepientan ni que sus herederos - es decir, todos nosotros - dejen de cometer atrocidades. La moralización de la historia debe lograrse con el resentimiento porque éste es el que no dejará que las personas vivan tranquilas e ignorando aquellos hechos históricos vergonzosos. Además, sólo el resentimiento como lo propone Améry hará que las cosas se equilibren entre víctimas y victimarios, sólo éste logrará devolverles a ambos su humanidad. En su reflexión sobre los usos y abusos de la memoria, Todorov menciona que ésta puede tener dos labores: la fidelidad al pasado o la utilidad en el presente. La fidelidad al pasado se limitaría a repetir las cosas tal y como sucedieron, se buscaría ser lo más exacto posible para que no se alteraran los hechos; se recordaría tan sólo por el mero hecho de recordar, el pasado sería, en cierta medida, algo alejado de nosotros y que no puede tener ninguna influencia en nuestras vidas presentes. Por otro lado, la utilidad en el presente está más relacionada con las lecciones que hemos aprendido del pasado; la memoria es nuestra maestra y nos da lecciones, principalmente, de ética, de aquello que está bien hacer o de lo que no debe volver a suceder, tal y como Améry no cesa de repetir. Pero debe tenerse cuidado con la forma

³⁷Citado en E. Traverso, *op. cit.*, p. 192.

de interpretar al pasado, para poder aprender de él, éste no puede ser ni sacralizado ni banalizado ya que, como Todorov mismo lo menciona,

si se sacraliza el pasado, se impide comprenderlo y obtener de él lecciones que se refieran a otros tiempos y otros lugares, que se apliquen a nuevos protagonistas de la historia. Pero sí, por el contrario, se lo banaliza, aplicándolo a nuevas situaciones si se buscan en él soluciones inmediatas para las dificultades presentes, los daños no son menores: no sólo se disfraza el pasado, se desconoce también el presente y se abre el camino a la injusticia.³⁸

Sólo acercando el pasado a nosotros - sin hacer que caiga en la banalización - puede esperarse aprender algo de él tal y como Améry, Levi, Semprún, Wiesel, y otros tantos lo desearon.

Améry busca acercar el pasado a nosotros, no busca la muerte de todo el pueblo alemán, ni siquiera pretende vengar él mismo de manera cruenta los crímenes cometidos durante el nacionalsocialismo; busca tan sólo que no sean ignorados y que el mundo no los olvide porque, de ser así, volverán a suceder una y otra vez y la historia - la vida de los hombres - nunca podrá ser algo moral. Al escribir sus memorias, un sobreviviente del Gulag soviético se preguntaba a sí mismo y respondía: «¿Y los asesinos? Los asesinos continúan viviendo»³⁹; a esta frase, tal vez Améry, añadiría «y continúan viviendo placenteramente» y eso es precisamente lo que él busca evitar.

³⁸T. Todorov, *op. cit.*, p. 363.

³⁹Citado en A. Applebaum, *GULAG. A history*, Anchor Books Edition, New York, 2004, p. 554.

Conclusiones

A partir del replanteamiento de los valores morales que surge después de la Segunda Guerra Mundial, el resentimiento es rescatado de aquel lugar fundamentalmente negativo y alejado de la ética al que había sido relegado anteriormente tanto por filósofos como por psicólogos y moralistas. Con sus reflexiones, Améry le da a éste un valor correctivo y, también, un papel dentro de la ética. El resentimiento, a pesar de continuar siendo algo esencialmente negativo, se convierte en una alternativa para lidiar con aquellas situaciones extremas que actualmente caracterizan la vida en sociedad; éste busca darle un sentido positivo al sufrimiento de las víctimas debido a que lo convierte en una forma de respuesta ante las agresiones padecidas. Al sufrir una ofensa - como el asesinato de un ser querido, una violación, tortura, etc. - las víctimas pueden responder de diferentes maneras: a través del mero sufrimiento; por medio de la venganza; a través de una exigencia de justicia; por mediación de la amnesia o mediante el resentimiento. La primera de estas opciones no las lleva a ningún lado ya que sólo las hace recordar el crimen del que fueron víctimas sin posibilidad de hacer nada al respecto. Si las víctimas se limitan a recordar su sufrimiento terminan, como bien lo menciona Améry, siendo tan sólo tachadas por la sociedad debido a que se niegan a dejar atrás un crimen que ya ha sido castigado por medio de la ley o que ya ha quedado atrás, un crimen que ya debería ser olvidado para poder también ser superado. Así mismo, ni la venganza, ni la exigencia de justicia ni la mera amnesia logran reparar el daño que los injuriados han sufrido ni pueden por sí mismos evitar que crímenes similares sucedan de nuevo. Por otro lado, la opción del resentimiento da a las víctimas la posibilidad hacer algo con ese sufrimiento ya que les permite canalizarlo a un objetivo específico: que los criminales se enfrenten al crimen en vez de tan sólo ignorarlo y, al hacerlo, adquieran conciencia de la inmoralidad de éste. El resentimiento permite que aquéllos sobre quienes se cometió una ofensa puedan percibirse a sí mismos nuevamente como seres humanos y, además, que perciban también a sus victimarios como tales. Mediante el resentimiento, las víctimas pueden dejar de percibirse a sí mismas como seres inferiores - sentimiento que se genera al ser víctima de un crimen - y pueden, también, dejar de ver a sus ofensores como seres superiores que pueden humillarlos e injuriarlos.

Hoy en día, vivimos en una sociedad que se caracteriza por la impunidad

de los crímenes; nuestra sociedad es aún como aquélla que, en 1966, era criticada por Améry debido a la facilidad con la que ésta olvidaba. Precisamente por el olvido y la impunidad que caracterizan a la sociedad en la que vivimos, el hombre aún debe enfrentarse a situaciones extremas ya que las que ya han sucedido no lo han llevado a cambiar su forma de actuar, éste aún sigue siendo destructivo y cometiendo crímenes tanto contra la humanidad como contra individuos particulares. Muchos de estos crímenes todavía quedan impunes y son olvidados con mucha facilidad; los crímenes siguen ocurriendo y sigue sin hacerse algo que realmente los evite. El objetivo que Améry busca alcanzar con su resentimiento es precisamente ese: evitar que crímenes similares a los que él debió soportar en carne propia ya no ocurran, busca alcanzar aquel punto en el que no sólo las víctimas deseen que el pasado no haya acontecido sino también los victimarios; este objetivo no ha sido alcanzado aún, por eso, el resentimiento es algo que todavía continúa vigente y sigue teniendo una función ética dentro de la sociedad.

Actualmente, no podemos continuar pensando que sólo las virtudes o valores positivos - como la templanza, prudencia, fortaleza, justicia, etc. - tienen un lugar dentro de la ética ya que éstos han demostrado que no son suficientes para que el hombre se comporte de manera ética. La exaltación de dichos valores no ha creado un mundo más humano y en el que sucedan menos atrocidades. Los crímenes son algo que sucede casi diariamente y frente a éstos, son pocas las personas que al cometerlos - o cargar con una parte de la responsabilidad de éstos, directa o indirectamente - realizan una reflexión acerca de ellos y asumen esta responsabilidad que les corresponde. La justicia, la prudencia y tantas otras virtudes positivas han logrado tan sólo en una pequeña medida que el hombre ya no cometa crímenes. Frente a esta realidad, el resentimiento propuesto por Améry se vuelve algo necesario para poder actuar éticamente. El resentimiento es un valor negativo pero que resulta también necesario para poder encarar la vida en sociedad y todo lo que de ésta se desprende - violencia, impunidad, agresión, etc. En un mundo en el cual la violencia no tuviese lugar y no se cometiesen atrocidades, el resentimiento no tendría un lugar dentro de la ética, sería meramente algo condenable; pero en nuestro mundo, mundo que se rige por la violencia y, además, tolera todo tipo de atrocidades, el resentimiento se presenta como una forma adecuada de darle voz a las víctimas y, además, como una posibilidad para que tanto éstas como sus victimarios continúen siendo seres humanos.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, F.C.E., México, 1974.
- Améry, Jean, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Pre-textos, Valencia, 2004.
- Applebaum, Anne, *GULAG. A history.*, Anchor Books Edition, New York, 2004.
- Cohen, Esther, *Los narradores de Auschwitz*, Ed. Fineo, México, 2006.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Ed. Anagrama, Barcelona, 2002.
- Derrida, Jacques, «Confesar - Lo imposible. 'Retornos', 'arrepentimiento y reconciliación'», en Mate, Reyes, *La filosofía después del Holocausto*, Ed. Río Piedras, Barcelona, 2002.
- Didi-Huberman, Georges, *Imágenes pese a todo*, Paídos, Barcelona, 2004.
- Freud, Sigmund, *El malestar de la cultura y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- Gourevitch, Philip, «Among the Dead» en Roth, Michael. y Charles Salas, (editores), *Disturbing Remains. Memory, History and Crisis in the Twentieth Century*, Getty Research Institute Publications Program, U.S.A., 2001.
- Grass, Günther, *Escribir después de Auschwitz*, Ed. Paídos, Barcelona, 1999.
- Jankélévitch, Vladimir, *Forgiveness*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005.
- Jankélévitch, Vladimir, *L'imprescriptible*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.
- Jaspers, Karl, *El problema de la culpa. Sobre la responsabilidad política de Alemania*, Ed. Paídos, Barcelona, 1998.

- Levi, Primo, *Trilogía de Auschwitz*, Ed. Océano, Barcelona, 2005.
- Lévinas, Emmanuel, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris, 1976.
- Lévinas, Emmanuel, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Payot et Rivages, Paris, 1997.
- Mate, Reyes, *Medianoche en la historia*, Ed. Trotta, Madrid, 2006.
- Mèlich, Joan-Carles, *La ausencia de testimonio*, Anthropos, Barcelona, 2001.
- Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- Scheler, Max, *El resentimiento en la moral*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1927.
- Semprún, Jorge y Elie Wiesel, *Se taire est impossible*, Editions Mille et une nuits, Paris, 1995.
- Todorov, Tzvetan, *Memoria del bien, tentación del mal. Indagación sobre el siglo XX*, Ed. Península, Barcelona, 2002.
- Traverso, Enzo, *La historia desgarrada*, Herder, Barcelona, 2001.
- Wiesenthal, Simon, *Los límites del perdón*, Ed. Paídos, Barcelona, 1998.