

1-1-2016

Resentimiento y narración de la experiencia dolorosa en Améry: resurgimiento de la estética y la conciencia moral

John Fredy Guzmán Vargas
Universidad de La Salle, Bogotá

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras

Citación recomendada

Guzmán Vargas, J. F. (2016). Resentimiento y narración de la experiencia dolorosa en Améry: resurgimiento de la estética y la conciencia moral. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/62

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Departamento de Filosofía, Arte y Letras at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

**RESENTIMIENTO Y NARRACIÓN DE LA EXPERIENCIA DOLOROSA EN AMÉRY:
RESURGIMIENTO DE LA ESTÉTICA Y LA CONCIENCIA MORAL**

**RESENTMENT AND NARRATIVE IN THE PAINFUL EXPERIENCE OF AMÉRY:
THE RESURGANCE OF AESTHETIC AND MORAL**

John Fredy Guzmán Vargas

Cód.: 30091210

Resumen

El presente artículo rastrea la noción y la experiencia de resentimiento en Jean Améry, víctima de tortura en los campos de concentración, y lo encadena a dos aristas de interpretación que cobran fuerza desde la narración: por un lado, la moral, que da cuenta de cómo el sujeto, a sus propios ritmos, trata de rehumanizarse, darle sentido a la identidad y al tiempo perdidos; por otra, la estética, desde la cual es posible que la víctima constituya su propios espacios y estados de sensibilización, aunque estos rayen en una “decadencia rutilante”. En el texto, el resentimiento, más allá de su rechazo desde las interpretaciones psicologistas, se configura como un esfuerzo subjetivo e intencionado de no olvido del hecho tortuoso y sus realidades derivadas, en función de reconfigurar su presente y dimensionar la comprensión del pasado decadente.

Palabras clave: resentimiento, experiencia dolorosa, estética, moral, narración.

Abstract

The article in question follows the conceptualization and experience of resentment in the works of Jean Améry, a victim of torture in concentration camps, and its connection with two interpretative dimensions that draw strength from his narrative. The first fixes upon its moral aspect, which gives one to realize how the subject, at his or her own pace, attempts to re-humanize him or herself, to reconstruct identity and find meaning in the time lost; the second prizes its aesthetic facet, through

which a victim of torture carves out his or her own spaces and states of awareness against a backdrop of “resounding decay.” Beyond its rejection in certain psychological schools of thought, resentment is construed in the text itself as a deliberate choice *not* to heal or recover fully from torture and its corresponding realities in order to rebuild and shore up one’s understanding of the decaying past.

Keywords: resentment, painful experience, aesthetic, moral, narrative.

INTRODUCCIÓN

El dolor es una de las experiencias del hombre que más profundamente afectan su devenir. Como fenómeno tiene el atributo de romper o afectar significativamente las normalidades a las que culturalmente se ha habituado. Desde el dolor físico, pasando por el duelo, hasta llegar a los dolores que se “albergan” en la conciencia, todos ellos constituyen experiencias del sujeto que, como mínimo, le harán extrañarse de su condición desequilibrada, de la ruptura que implica el haberse alejado de los modos estereotípicos de vida e, inclusive, de aquellas formas en las que se percibe a sí mismo. Es tal el impacto vital que el mismo Schopenhauer argumenta que la vida es esencialmente dolor: “El mundo es esencialmente voluntad ciega; [...] por tanto, todos los fenómenos que nacen de ella y a ella vuelven son expresión de esa insatisfacción y de esa lucha. [...]. Todo fenómeno es esencialmente dolor” (Saunces, 2007, p. 263).

La experiencia dolorosa se vive de un modo turbulento, descentrante, transgresivo, incluso paralizante. Mientras sucede, deshumaniza al sujeto, que se constituye en mera materia sintiente, y esto vale tanto para el dolor físico como para el dolor psicológico; en el primero, el cuerpo muestra las señales que sellan su más elemental estructuración orgánica, animal; en el segundo, el sujeto recuerda su propia incompletud y cómo yace arrojado a las fauces de un mundo que, en múltiples sentidos, le es cruel. No obstante, y he aquí lo paradójico,

superado o calmado el dolor, y como si este funcionara a manera de “resorte vital”, surge la posibilidad, en el sujeto, de pensar o visibilizar realidades que lo afectan como humano; es decir, cada vez que la experiencia dolorosa acontece en el sujeto, afloran preguntas, sentimientos, modos de ver el mundo... La historia está plagada de historias de este tipo: preguntas vitales que serían ignoradas en estados humanos consuetudinarios, se resortan luego por esa transgresión que es la experiencia del dolor. Esta posibilidad es bien definida por Cantillo (2007):

Desde la singularidad del punto de vista de la vivencia individual, aquella del dolor, en cuanto que representa una tonalidad fundamental de la vida emotiva, es una experiencia que modifica, transforma profundamente, en cuanto que produce una turbación radical en nosotros mismos, nos pone en discusión con nuestra propia identidad y con nuestros consolidados equilibrios y costumbres (p. 219).

Pero aun cuando pueda realizarse una generalización de lo que implica la experiencia dolorosa, o bien, se traten de reconocer sus potencialidades para la acción y la transformación del sujeto, de trasfondo está el hecho de que tal experiencia solo puede ser dicha en primera persona. En eso radica, precisamente, el dolor como experiencia: se encarna en el propio sujeto, lo afecta de manera particular y le crea determinadas reacciones, sentimientos, respuestas frente a la realidad. Como fenómeno dimensionable preferentemente desde el plano individual, una característica inicial le es adjudicada: la inefabilidad de la experiencia dolorosa, el abismo entre el acontecimiento y la posibilidad de fijarlo lingüísticamente; esto es, el dolor tiene una “irreductible incomunicabilidad”, por nacer en la subjetividad misma (Cantillo, 2007, pp. 217-219), o bien, en los casos más extremos —como lo es el mundo concentracionario—, porque las convenciones lingüísticas entre los hombres se quedan cortas para aproximarse a aquella realidad incomunicable o transvalorada a la que se expone un cuerpo sintiente en una situación límite (Levi, 2014; Améry, 2003a, 2014).

¿Es posible, entonces, realizar una reflexión sobre la experiencia dolorosa y sus posibilidades estéticas y morales, cuando esta está insuflada por su inefabilidad y,

resultado de ese abismo entre los que se *siente* y lo que se *dice*, no podría expresarse adecuadamente a través del lenguaje? Jean Améry, el autor en quien estará basada la aproximación que se propone en este artículo, reconoce la inenarrabilidad de su vivencia: “El dolor era el que era. No hay nada que añadir. Los aspectos cualitativos son incomparables e indescriptibles. Fijan los límites de nuestra capacidad de comunicación verbal” (Améry, 2014, p. 97). El autor sabe que el lenguaje “expira” ante realidades desbordadas, que el “hombre del espíritu”, que siempre ha vivificado sus experiencias estéticas gracias al arte —la poesía, por ejemplo—, deja de ser tal cuando acontece la tortura en sus múltiples manifestaciones.

La respuesta a este interrogante, en el plano más radical, está ya dada: la “ontología” del dolor constituye un plano de realidad propia que no podrá encontrar en el lenguaje a su sucedáneo. Sin embargo, la narración y la reflexión sobre el acontecimiento doloroso se vuelven opciones legítimas de redimensionamiento experiencial: allí se da la posibilidad de reencontrar estéticas perdidas por la deshumanización en el dolor y abren el camino para la remoralización del sujeto, que de algún modo, lógrelo o no, buscará su dignificación personal.

Narrar implica intentar reconocer el fenómeno, expresar la comprensión que se tiene sobre la experiencia vivida, recrear el acontecimiento para hacerlo significativo también para los otros. En Améry, en concreto, la narración es solo una tentativa de “análisis de la condición de víctima torturada, deportada, envejecida o suicida¹, cuyo rasgo común es un amago de enmudecimiento, una pérdida de mundo que se torna más ausente cuanto más presente se hace el cuerpo” (Ocaña, 2013, p. 22). Sin embargo, no se trata de una simple narración o descripción “neutral” de lo acontecido; lejos de ello, Améry construye una reflexión

¹ Ocaña (2013) está haciendo alusión a las obras de Améry en las que pueden rastrearse tales aristas como víctima: *Más allá de la culpa y la expiación* (2013), *Años de andanzas nada magistrales* (2006), *Revuelta y resignación. Acerca del envejecer* (2003b) y *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria* (1999), respectivamente.

potenciada por señalamientos políticos, estéticos y morales, embebidos del *resentimiento*, su “protesta personal” y su “proceso de reivindicación”.

Claro está, las implicaciones de la obra ameriana van mucho más: “[Améry] aplicará su vigor moral y artístico al esclarecimiento de la condición humana y de la identidad judía, a la reflexión filosófica sobre la esencia y dignidad del yo como sujeto de la historia y a la denuncia de un mundo que se organiza olvidando a las víctimas” (Fernández, 2005). A ello se sumarán muchas otras propuestas estéticas, como la “decadencia rutilante” cristalizada en *Lefeu o la demolición* (Améry, 2003a); políticas, como la necesidad de “patria” para el exiliado (Amery, 2013) o la tensión que se teje, en el envejecer, entre la resistencia férrea y la resignación ante las circunstancias (Améry, 2003b); o morales, como el *morir* provocado por sí mismo ante circunstancia adversas (Améry, 1999) —como si se tratara de un manifiesto anticipatorio—.

Desde este marco de comprensión, las obras de Améry representan una alternativa para mostrar cómo la narración de la experiencia dolorosa permite dimensionar nuevas aristas estéticas y morales de la realidad vivida. Este artículo delimitará tal comprensión en dos obras representativas del autor: *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia* (2013) y su novela-ensayo *Lefeu o la demolición* (2003a); y buscará responder a la siguiente pregunta central: ¿de qué modo el resentimiento narrado en las obras de Jean Améry: *Más allá de la culpa y la expiación* y *Lefeu o la demolición*, en cuanto dimensionamiento de la experiencia dolorosa, configura una posibilidad estética y moral del sujeto-víctima para reconstruir su identidad?

Este artículo está dividido en seis apartados, de los cuales la introducción es el primero, donde se presenta el marco amplio de discusión de la experiencia dolorosa, para llegar a la delimitación teórica propia del artículo; luego se muestran algunas convergencias y divergencias entre la narrativa de Primo Levi y Jean Améry, ambas víctimas del Lager, con el ánimo de argumentar que la

moralización de las víctimas puede encontrar distintas vías, que nada está escrito como respuesta ante la violencia extrema, y que, en este panorama, el resentimiento se edifica como una posibilidad audaz.

Ulteriormente, se rastrea la noción de resentimiento en Améry, esto es, se muestra la postura claramente contestataria y reclamante del autor, en función de hacer visible que aquello que le sucede a un hombre solo deja de tener relevancia cuando deja de ser objeto de reflexión; a su vez, se establece una distinción con el resentimiento nietzscheano, con miras a perfilar conceptualmente el objeto de análisis. Luego se pone de manifiesto cómo el resentimiento se constituye desde rejillas morales y estéticas: desde las primeras, el sujeto, a sus propios ritmos, se humaniza al resignificar la identidad y el tiempo perdidos; desde las segundas, es posible que la víctima encuentre nuevos espacios y estados de sensibilización, aunque estos rayen en una “decadencia rutilante”. Finalmente se presentan las conclusiones del artículo.

NARRACIÓN DE LA EXPERIENCIA DOLOROSA: LA VÍCTIMA AFRONTA SU REALIDAD

El relato de la experiencia dolorosa cristalizada en el mundo concentracionario encuentra quizás su configuración más vívida en *Si esto es un hombre*, texto publicado en 1947 por Primo Levi, solo dos años después de haber sido liberado del Lager por comandos rusos. Su obra, que surge como “un impulso inmediato y violento”, tiene como intención primera la documental, pero con unos matices peculiares: sus narraciones se anclan a la realidad sufrida en carne propia, como víctima “salvada”, y ello conlleva *decir* solo aquello de lo que fue testigo ocular y cuerpo sintiente. Prescinde, así, hablar de cifras descubiertas luego de su liberación (como el número de víctimas, cuántos quedaron “hundidos” o cuántos, como él, fueron “salvados”) o espacios y realidades no descubiertas durante su tiempo en Monowitz (p. e., las cámaras de gas o los hornos crematorios), pero es generoso en la atestiguación de esa “masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en

ellos la llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente” (Levi, 2014, pp. 98-99).

En la historiografía concentracionaria, la narrativa y el discurso de Levi suelen considerarse como opuestos a los de Améry: en tanto el primero busca narrar “racionalmente” y concibe al odio como un sentimiento “animal y torpe” —“creo en la razón y en la discusión como supremos instrumentos del progreso, y por ello antepongo la justicia al odio” (Levi, 2014, p. 193)—, el segundo configura lo que podría denominarse la *estética del resentimiento*, la vivificación y resignificación del mundo pasado hasta tanto no haya emergido una especie de reconciliación moral, esto es, la fuerza moral que impide la cicatrización, en el tiempo, de ese pasado trágico que lo llevó a la autocancelación identitaria: “En los veinte años consagrados a reflexionar sobre cuanto me sucedió, creo haber comprendido que todo perdón y olvido forzados mediante presión social son inmorales” (Améry, 2013, p. 153).

Este contraste entre ambas víctimas del Lager es más dimensionado aún en su posición frente al perdón y el odio. Levi, en apariencia, no está interesado en reencarnar viejas aversiones, pues su interés se enmarca en el plano testimonial, busca mostrar cómo para cada víctima “el momento de entrada al campo se encontraba en el origen de una diferente secuencia de recuerdos, cercanos y duros estos, continuamente confirmado por la experiencia presente, como heridas que vuelven a abrirse a diario “(p. 127). Asegura, no obstante, estar tentado a odiar, “y hasta con cierta violencia” (p. 193), pero a lo largo de su obra no aparece ningún índice de tal sentimiento hacia la máquina germana que lo volvió un no-hombre durante su cautiverio. Más latentes son incluso los sentimientos de repulsión por los “convictos” del campo, sus compañeros de sufrimiento, en quienes encuentra —fruto de la deshumanización y la reconversión obligada de sus valores— conductas evidentemente deleznable: desde los judíos que logran “escalar” en el campo a expensas del sometimiento y la humillación de sus congéneres, hasta a quien se atreve a pronunciar una plegaria por su propio

salvamento, pero sabiendo que ello fue la “dádiva” por la aniquilación de muchos otros. Afina el argumento de no odiar bajo esta premisa:

Debo agregar que, por lo que creo percibir, el odio es personal, se dirige a una persona, un hombre, un rostro: pero nuestros perseguidores de entonces no tenían rostro ni nombre, lo demuestran las páginas de este libro: estaban alejados, eran invisibles, inaccesibles. El sistema nazi, prudentemente, hacía que el contacto directo entre esclavos y señores se redujese al mínimo (Levi, 2014, p. 193).

Y en lo que concierne al perdón, su postura es claramente opuesta a la de Améry: señala que solo perdonará cuando el mundo exterior le brinde luces para hacerlo, esto es, cuando los otros hayan mostrado los signos del cambio. Se trata de un perdón que es generado externamente; el perdón está condicionado por el cambio del otro, está construido sobre la materialidad del cambio del mundo, no por una necesidad moral intrínseca:

No, no he perdonado a ninguno de los culpables, ni estoy dispuesto ahora ni nunca a perdonar a ninguno, a menos que haya demostrado (en los hechos: no de palabra, y no demasiado tarde) haber cobrado conciencia de las culpas y los errores del fascismo nuestro y extranjero, y que esté decidido a condenarlos, a erradicarlos de su conciencia y de la conciencia de los demás (Levi, 2014, p. 194).

Améry, como se verá ulteriormente, ve en el resentimiento el único camino que le es legítimo a una víctima de la violencia extrema, pues ello es el primer paso, y quizás el más importante, en el “procesamiento” moral de la realidad *experimentada*. Sus conclusiones son radicales, como lo fue el campo de concentración con su humanidad: “La capacidad de resistencia moral incluye la protesta, la rebelión contra lo real, que es razonable sólo mientras sea moral” (Améry, 2014, p. 153).

Sin embargo, pese a estas divergencias, en un aspecto esencial convergen los relatos: el contundente perfilamiento de la deshumanización en el Lager. Levi, quizás por haber escrito *Si esto es un hombre* en los dos años posteriores a su liberación, recrea más detalladamente la realidad concentracionaria, dimensiona más ampliamente sus resquicios —Améry publica su obra más representativa:

Más allá de la culpa y la expiación hasta 1966—: es el lugar de la muerte colectiva, planeada maquinalmente, calculada como si se tratase de una empresa geométrica; es la materialización de un proyecto de “desinfección cultural” pensado a escala industrial.

El Lager es una gran máquina gris, pero no se sabe quién la maneja; mas sus engranajes y partes constitutivas se vuelven paradójicamente útiles por la feroz absorción de la masa condenada, enajenada, en el centro del proyecto eugenésico; el prójimo, que también está *ad portas* de la aniquilación, se torna en un pequeño verdugo, en un *Kapo* que se pone al servicio alemán por un pedazo de pan, un litro más de potaje o unos zapatos nuevos. “Yacíamos en un mundo de muertos y larvas. La última huella de civismo había desaparecido alrededor de nosotros y dentro de nosotros” (Levi, 2014, p. 187). El resultado es el silencio del oprimido, la incapacidad de pensar, la pérdida de la humanidad; incluso las máquinas pareciesen tener más vida.

Y como si no bastara con la degradación orgánica, se impone la moral, construida sistemáticamente, lo que la hace más incisiva: les arrebatan sus posesiones personales, signos de su pasado individual; les cambian su nombre originario por un código tatuado en la piel, como se haría con el ganado; por la profusión de lenguas, como si se tratase de la Torre de Babel, se les impide la comunicación con los otros; y la capacidad de pensar, que sería el rasgo predominante de lo humano, les es arrebatada poco a poco: “En Auschwitz toda espiritualidad asumía progresivamente una forma nueva en un doble sentido: era, por una parte, desde un punto de vista psicológico, algo absolutamente irreal y, por otro, en términos sociológicos, una especie de lujo prohibido” (Améry, 2013, p. 60).

Y a ello, claro está, se suma la deshumanización por la vía del lenguaje, que se vuelve un arma en manos del poderoso para doblegar al indefenso, una especie de hábito para la supervivencia, como cuando algún prisionero trata de negociar alguna provisión o un harapo que lo proteja del frío; mas lo sustancial del lenguaje

desparece: las preguntas se censuran, las palabras son usadas para los asuntos más elementales del Lager, ya es más que innecesario gastar las energías para expresar las añoranzas. El silencio impera, en tanto conceptos como bondad y justicia, que se suponían inherentes a la humanidad y que se creían universalmente establecidos, probados, poco a poco se van desintegrando, pues ¿qué es lo justo y lo bueno cuando se trata de supervivir?

Ahora bien, lo que calla Levi, dado que su recurso “epistemológico” se retrotrae a lo efectivamente vivido, a lo que su *recordar* le permite, es dicho casi a gritos por Améry: su postura parte de la exploración de la conciencia personal cuando mira su pasado como víctima, y de allí emerge un “rencor retroactivo”: “La herida se mantendrá abierta, superando siempre ese rencor del que Améry-Mayer² no querrá desprenderse” (Cohen, 2006, p. 106). El resentimiento, entonces, se constituye en su nueva identidad, la cual nace con su nuevo nombre, como intento de sepultar el antiguo: “Jean Améry recogerá los remiendos de su nombre anterior, las desgarradura del Mayer del campo” (p. 106). En Lefeu este proceso de resentirse es aún más radical, pues estará acompañado por un sentimiento casi inseparable de verse abocado hacia la decadencia: “La auténtica decadencia es solitaria. Entregarse a ella es, sin duda, una forma de protesta, pero ciega, no respaldada por un proyecto comprensible racionalmente” (Améry, 2003a, p. 32).

LA EXPERIENCIA DOLOROSA RESIGNIFICADA DESDE EL RESENTIMIENTO

A lo largo de su obra, Jean Améry persiste en la memoria, y lo hace desde el resentimiento. La experiencia irreductible del dolor es completamente individual y solo expresable por la víctima, que se encuentra de frente con una realidad que le es extraña y lo lleva al borde de la deshumanización. Esta experiencia de dolor y

² Cohen (2006) hace referencia al nombre real del autor: Hans Mayer, que luego fue reemplazado por el de Jean Améry como *signo* de su cambio identitario luego de haber sido liberado del campo de Auschwitz-Monowitz.

extrañamiento se renueva, se mantiene —con ciertas salvedades—, en las posibilidades de lo comunicable y, por ello, se hace latente en la narración.

De manera general, la experiencia dolorosa que se narra y se repliega en las obras de Jean Améry tiene una doble configuración: por un lado, en cuanto situación límite, es una condición física de deshumanización y desespiritualización que niega cualquier posibilidad de ser, cualquier labor intelectual o cualquier aspiración o remembranza temporal; en suma, es un afrontamiento orgánico de la transgresión que rompe la subjetividad. Por otro lado, la experiencia dolorosa se configura como el objeto de la memoria y de la reflexión, que luego es expresado a través del lenguaje como manifestación estética y moral (de esto último tratarán los siguientes).

El contexto de la experiencia dolorosa en Améry es la práctica de la tortura, estrategia en la que se invierte el orden de lo social. Si en el mundo de lo social es posible vivir en el reconocimiento de la vida, en el contexto de la tortura el “hombre subsiste sólo en la destrucción del otro” (Améry, 2001, p. 101). Así, toda subjetividad presente en el torturado desaparece (su historia, sus principios sociales y de realidad), y luego nace la negación por vía del dolor: el verdugo provoca el mayor dolor físico posible y hace que el otro se doblegue de modo tal que la única esperanza sea la muerte:

Una ligera presión con la mano provista de un instrumento de suplicio basta para transformar al otro, incluida su cabeza, donde tal vez se conservan las filosofías de Kant, Hegel y las nueve sinfonías completas y *El mundo como voluntad y representación*, en un puerco que grita estridentemente de terror cuando lo degüellan en el matadero (Améry, 2013, p. 101).

Una cosa es el momento previo al primer golpe de la tortura en el que aún el sujeto puede hacerse una idea estética de lo que habrá de padecer, y otra muy distinta es la vivencia fáctica del dolor que lo reduce a un ente orgánico que se quiebra irremediabilmente, que, precisamente, autocancela cualquier posibilidad espiritual. Ahora bien, una vez la víctima sabe que ese dolor *insupportable* habrá de

ser soportado realmente, comprende el desgarramiento ontológico que habrá de sucederle; su extrañeza frente al otro (tanto víctima como victimario) lo ubica en un lugar extranjero del mundo: “Quien ha sufrido la tortura, ya no puede sentir el mundo como su hogar” (Améry, 2013, p. 107) y, al tiempo, como si se tratase de un envejecimiento instantáneo, se hace extraño de sí.

En la tortura, el verbo *expira*, pues ante tal monstruosidad solo el grito, la pulsión por morir, el llanto son configuraciones humanas serviles. Este dolor pertenece al campo de la vivencia instantánea, al campo de la sensibilidad carnal-animal. Así, Améry concede que la muerte del torturado, entre más rápida, más deseable, pues con ella sobreviene también la desaparición de la sensibilidad sobre la que actúa perversamente el verdugo: “Cuando no cabe esperar ninguna ayuda, la violación corporal perpetrada por el otro se torna una forma de aniquilación total de la existencia” (Améry, 2004, p. 91).

Ante este panorama de cancelación del otro, de deshumanización, de retroceso a su complejidad animal, ¿qué le queda al sujeto? Para Améry, la respuesta es clara: después del dolor, el resentimiento: la cicatriz que no se cierra y que se redimensiona cada vez que se vuelve sobre ella. Una experiencia dolorosa límite que no se “re-sienta” abre la posibilidad de que un hecho empiece a desdibujarse en la configuración del “*pathos* del perdón” y la reconciliación, que se fugue en los proyectos de paz que renuncian a la mirada del pasado y contemplan únicamente “un futuro mejor y común” (Améry, 2013, pp. 143-149). Y esto, aunque en otros terrenos puede ser fructífero —por ejemplo, como mecanismo de “superación” y “resiliencia”³, como rezan varios psicólogos y sociólogos—, en la argumentación de Améry no es una opción. Las torturas experimentadas en los campos de

³ Un análisis de este tipo es el que propone Rueda (2012), cuando concluye que el perdón es algo que no se da en Améry, por cuanto él mantuvo latente siempre el rencor hacia los torturadores. La postura psicológica de Rueda le permite concluir que “el verdugo debe participar en este proceso mediante el arrepentimiento y la solicitud de perdón. Lo anterior significa que el perdón no puede ser otorgado si no es la expresión de un encuentro cara a cara” (p. 96).

concentración nazi no pueden ser perdonadas por el filósofo; por el contrario, se constituyen en motivos para potenciar una reflexión, anclada siempre al yo, que reconfigura sentidos históricos. Del hecho de no olvidar el dolor, de estar continuamente rememorándole, deviene la posibilidad de cuestionar moralmente los actos humanos.

Permanecer resentido significar actualizar continuamente la historia; es dejar persistir, en la memoria, cada experiencia y desarraigo; es hacer que las actuaciones deshumanizantes no pasen a ser naturalizadas en la conciencia del hombre. Por ello, la noción explícita de *resentimiento* en Améry es contundente: “Personal protesta contra la cicatrización del tiempo como proceso natural y hostil a la moral, mediante la que reivindico una absurda, sí, pero auténtica reversión humana del tiempo” (p. 160). Y agrega el deseo de que su resentimiento desempeñe “una función histórica”.

El resentimiento ameriano, como empieza a notarse, adquiere connotaciones muy particulares que, vale decir, difieren de la visión nietzscheana de resentimiento planteada en la *Genealogía de la moral*. Nietzsche (2009) lo concibe como una actitud reactiva de los seres subyugados sistémicamente, de aquellos que devienen esclavos en el seno de la cultura y de la historia. Además, el resentido encarna una no reflexividad de su yo, por cuanto su acción, de segundo orden, no surge de un mirarse a sí mismo, sino, por el contrario, a ese *otro* que lo configura:

Este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre de un mundo opuesto y externo, necesita [...] de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, su acción es de raíz, reacción (Nietzsche, 2009, p. 50).

El resentido nietzscheano, al afrontar un sistema de valores que lo margina y lo condena a las injusticias, al poseer pocas condiciones espacio-temporales para su realización y al verse afectado por un conjunto de valores cargados de semánticas negativas, se deriva como intento de desnaturalizar definiciones arquetípicas

relacionadas, por ejemplo, con lo bueno y lo malo. En su actitud de resentirse, atisba la arbitrariedad —en cuanto configuración cultural— de los valores que circulan y se defienden, de modo hegemónico, en la historia. En primer lugar, entonces, el resentimiento en Nietzsche es comprendido como una actitud reactiva frente a las contingencias históricas que subordinan a cierto tipo de hombres (los esclavos); en segundo lugar, se constituye como una acción de falseamiento sistémico de los valores morales, que, de cristalizarse, deriva en el fenómeno de la “transvaloración de los valores”.

En las formulaciones de Nietzsche, el resentimiento es, en lo fundamental, una actitud que se repliega solo intelectivamente, porque, dadas las condiciones en que vive el resentido, tal actitud no puede devenir posibilidad para el cambio personal, para la participación de un sistema de valores que destrabe la configuración de débil construida desde el poder hegemónico. Interpretado así el resentimiento nietzscheano, queda flotando la semántica negativa de este, pues en él no se hace posible una acción para superar la debilidad del esclavo; tampoco el hecho de hacer visibles unos valores al servicio del *statu quo* ofrece alternativas para que ciertos sujetos alienados tracen otras rutas para estar en el mundo.

El resentimiento nietzscheano tiene connotaciones nihilistas, en el sentido de concebirlo ser un mero esfuerzo intelectual pero anquilosado en términos fácticos; pero existen otras posturas filosóficas que ven en el resentimiento una condición necesaria para, por ejemplo, la construcción de la memoria y dignidad, o poner de relieve, a través de las narrativas del dolor, experiencias sociales deshumanizantes.

Este es, precisamente, el lugar en que Améry coge preeminencia. En primera instancia, ubicar el resentimiento de este autor en la experiencia dolorosa permite establecer su distanciamiento con Nietzsche. El resentimiento le permite

establecer una reflexión en torno al hecho tortuoso; con ello, podemos señalar que este resentimiento, si bien contempla al otro, no se define desde los valores de este; es decir, la acción que posibilita el resentir parte de la comprensión de sí en su experiencia. El resentimiento ameriano se establece como una acción a través de la cual se ve el mundo; de hecho, el resentimiento se volvería posibilidad de dimensionamiento del otro, en este caso, como verdugo.

En segundo lugar, el resentimiento en Améry no oculta una intencionalidad de transformación valorativa; sin embargo, esta se presenta como sentimiento legítimo que, más allá de calmar el sufrimiento, explora, en el reconocimiento, la dimensión moral y subjetiva del hecho y, a su vez, desenmascara la verdad. Su “rencor retroactivo” no se oculta en la imaginación vengativa, sino que se presenta en una narrativa reflexiva, cargada de profundidad, como un “golpe” que le es dado a la sociedad, y no a manera de venganza, sino como resurgimiento de la conciencia. La transformación valorativa en Améry señala no una inversión de opuestos (aves de rapiña: malos; corderos: buenos), sino que, al persistir en el dolor, pretende significar el sentido *inmoral* de los hechos tortuosos; más aún, se persiste en ellos con “el objeto de que el delito adquiriera realidad moral para el criminal, con el objeto de que se vea obligado a enfrentar la verdad de su crimen” (Améry, 2014, p. 151).

En Améry, entonces, no se busca una transvaloración de los valores en esa relación violenta (dialéctica) entre el noble y el esclavo, sino hacer justicia en torno a la realidad moral de la tortura y atizar la conciencia del lugar de la víctima y el victimario en el Lager, que, a su parecer, no ha sido lo suficientemente dimensionada. Su resentimiento, en suma, apunta a materializar una profunda reflexión de sí tendiente a lograr un redimensionamiento moral de la realidad de la tortura.

Por otro lado, como es apenas lógico, el resentimiento de Améry ha encontrado varios contradictores, que ven en su propuesta un deseo de venganza camuflado,

un retroceso para los procesos de perdón. Cohen (2006)⁴, por ejemplo, señala que para Améry, la escritura y el pensamiento no se vuelven instrumentos de liberación de la experiencia del terror, sino que afirman la experiencia dolorosa. Frente a ello, cabe defender: el resentimiento ameriano conserva la herida siempre abierta, y de este modo puede moralizarse la historia, pues ello abre la posibilidad de no olvidar ni perdonar hasta tanto sea el momento indicado. Esta persistencia por profundizar el dolor señala el carácter subjetivo del hecho traumático. Volver sobre los hechos, re-sentir, se fija como la posibilidad de configurar en la individualidad un carácter primordial frente a las generalizaciones históricas. La experiencia dolorosa, en cuanto individual es significativa, y a su vez como realidad moral e histórica conmina horizontes de no repetición. Por ende, el resentimiento se proyecta frente a la indiferencia del perdón social; en palabras de Améry (2013):

Solo perdona realmente quien consiente que su individualidad se disuelva en la sociedad, y quien es capaz de concebirse como función del ámbito colectivo, es decir como sujeto embotado e indiferente. Acepta con resignación los acontecimientos tal y como acontecieron. Acepta, como dice un lugar común, que el tiempo cura las heridas. Su tiempo no está “desquiciado”, es decir, no se sale del “quicio” biológico-social para emplazarse en el ámbito moral del tiempo (p. 152).

⁴ Es importante mencionar que la crítica de la autora gira en torno a las contribuciones del resentimiento ameriano en el campo de la historia, pues pareciese que esta configuración particular del resentimiento no alberga posibilidad de esperanza, sino que emerge como reafirmación irreverente y melancólica del pasado tormentoso. Si bien el resentimiento no puede pensarse como algo patológico y enfermizo, en Améry este pareciese querer alimentarse de su propia miseria, argumenta la autora. Sin embargo, este tipo de análisis, si bien dan cuenta de un efecto posible del resentimiento, no se percata de un hecho igualmente posible: no hay un camino único y preestablecido para que una víctima restaure su identidad y supere el dolor; y así como el perdón se anuncia como un cuasiimperativo para la víctima, también está la opción opuesta, la que representa Améry: la propia moralización acompasada, a su propio ritmo, según el trasiego psicológico particular. Pese a esta defensa, el mismo Améry es consciente de que el resentimiento no significa una pulsión natural que emerja del sujeto (particularmente de la víctima). Aun cuando sí reconoce al resentimiento como estado psíquico, también comprende que “no solo es un estado antinatural, sino también lógicamente contradictorio. Nos clava a la cruz de nuestro pasado destruido. Exige absurdamente que lo irreversible debe revertirse, que lo acontecido debe cancelarse” (Améry, 2013, p. 149).

Está latente, entonces, la pregunta obligada por el pasado y por el presente, ambos permeados por una suerte de desmoronamiento histórico; o al menos así lo comprende Lefeu:

Y la pregunta planteada por el presente gira siempre en torno al problema de la inclinación a la decadencia, que cabe interpretar tanto estética como moralmente, tanto en el sentido de un apego a la vida (si es que realmente la decadencia rutilante es aceptable como cifra de muerte), como en el de una motivación puramente individual, a saber: el estado neurótico de quien se inclina a la decadencia (Améry, 2003a, p. 58).

En este sentido, quien no re-siente, así sea desde un simple “estado neurótico”, permite, al menos potencialmente, la legitimación de los actos violentos frente al perdón generalizado de la sociedad, dejando así que la perpetuación del dolor se difumine en el tiempo; en otras palabras, permite la perpetuación de su “venganza” imaginaria sobre la idea de un tiempo que lo cura todo.

EL RESENTIMIENTO AMERIANO COMO DIMENSIONAMIENTO MORAL

Desde el lugar de una víctima puede tornarse natural el deseo de vengarse del verdugo y del sistema en que este se encuentra; se desearía, si bien no que sintiera el dolor ocasionado —el mismo Primo Levi sugiere que no ha escuchado a ningún sobreviviente imaginar tal posibilidad—, sí que se volviera sujeto sintiente de culpa y remordimientos. Pero como en general esto no es posible —el verdugo del Lager, de hecho, no actúa con conciencia moral, sino que operativiza una especie de acción instrumental—, el resentimiento se torna en una manifestación legítima para la víctima, que en su fuero interno siempre estará buscando que ese daño causado obtenga alguna posibilidad de resarcimiento. Las implicaciones de este deseo tiene como objeto una resistencia moral (Améry, 2013) que busca responsabilizar “al criminal de su crimen. De esa guisa, este último [la víctima] podrá, consumada la reversión del tiempo, relacionarse con la víctima como semejante” (p. 153)

Podría decirse, en este sentido, que la denuncia moral permitida por el resentimiento, como mínimo, habrá de inscribirse en la cultura como reflexión sintiente que con-mueva al no-víctima, en cuanto víctima potencial, además de que el verdugo se contemple a sí mismo como tal, en la medida en que “el criminal que no se siente vinculado a su acción por la conciencia, la ve sólo como objetivación de su voluntad, no como fenómeno moral” (Améry, 2013, p. 151).

Esta denuncia se legitima aún más cuando se reconocen la incapacidad de condolencia de la sociedad, la tendencia cómoda a mirar el futuro y perdonar el pasado, la invisibilización sociohistórica de las actuaciones violentas de los sujetos. Así, en lo que se refiere al resentimiento ameriano, este busca encarnarse en la médula de la sociedad y de la víctima, espera conmoverlas en lo que de humanidad les queda, con el propósito de constituir apuestas conscientes que impidan cualquier aniquilamiento existencial. A su vez, el resentimiento, asumido desde un plano moral, implica dejar en claro que la comisión de la tortura no obedece en el torturador a una acción moral inscrita en un proyecto consciente, sino que se da como un impulso instrumentalizado del cual no se distingue su sentido.

El resentimiento de Améry surge cuando descubre cómo el pueblo alemán rehúye de la responsabilidad de los crímenes nazis, argumentando su no participación en la comisión de los hechos y el ser victimarios del rencor judío posholocáustico. Por eso, en Améry el resentimiento se expresa sin temor, lo cual tiene por intención desenmascarar verdades y, lo más importante, justificar por qué es válido resentirse. Según Marrades (2004), esta justificación puede sintetizarse así: “El resentimiento de la víctima de la violencia es una reacción contra el verdugo, que surge de la conciencia de que el daño padecido es imborrable. La víctima sabe que no puede volver a ser el que fue y, sin embargo, tampoco quiere olvidar” (p. 4). En cualquier caso, la *moralidad* siempre representará una pregunta por la realidad, como bien lo grita Lefeu:

Crimen: ¡pero esa es una palabra terrible! En el momento que uno vierte y viste en conceptos la abundancia de hecho por dominar, uno mismo se convierte en criminal. La moralidad es tan inquietante como la historia: ambas ocultan al ser humano, ese pobre haz compuesto de carne fácilmente vulnerable, sensaciones intangibles, impresiones; esa pobre piel que no quiere más que protegerse del frío polar y el calor abrasador. No se puede tener nunca indulgencia suficiente con el ser humano, cuya existencia corporalmente vulnerable le tritura desde dentro” (Améry, 2003a, p. 82).

En un sentido más amplio, cuando la denuncia moral se adentra socialmente, se configura en una acción política, por cuanto su sentido es la injerencia en los imaginarios y modos de ver-ser. Si se entiende que toda acción política alberga en su interioridad la aspiración al cambio social, el resentimiento, por ende, es siempre legítimo en las memorias de las víctimas y no-víctimas. De algún modo, el juicio moral de la historia tiene que redundar claramente en las acciones políticas de todo hombre.

Ahora bien, en este punto es posible establecer que el proceso moral de la víctima, esto es, la recuperación de su identidad, se conecta necesariamente con una postura política. El argumento es de este corte: si durante la experiencia dolorosa y la realidad concentracionaria los prisioneros cayeron en una lógica macabra de deshumanización, entonces la superación de este hecho ha de estar atravesado por su propia remoralización, es decir, por el esfuerzo humano de concederse a sí atributos humanos, rehumanizarse y, claro está, recuperar ciertos rasgos de su identidad, como la capacidad de pensar, sentirse en una patria, saberse no exiliado. En Lefeu, no obstante, pese a que está siempre latente la preguntar por cómo comenzar de nuevo, el resultado se da desde la orilla opuesta:

La historia de Lefeu nos cuenta no sólo la demolición de la sórdida buhardilla de un pinto de origen judeoalemán, antiguo miembro de la resistencia, exiliado en París, sino también la ruina de su mundo y señas de identidad, incluida su memoria familiar, su relación de pareja, su confianza en el lenguaje y su vocación artística (Ocaña, 2003, p. 10).

Sin embargo, pese a que la visión que se expresa en *Lefue o la demolición* parece responder negativamente a cualquier atisbo de resurgimiento de *Más allá de la*

culpa y la expiación, no puede desconocerse la conveniencia de lanzar esta pregunta: ¿es posible pensar el resentimiento ameriano desde la perspectiva de su potencialidad política? De plano, Améry (2013) proyecta sentencias para desistir de tal posibilidad: “Hasta donde se me alcanza, mi resistencia no es socio-política, sino más bien estético-moral” (p. 67). Sin embargo, el hecho de precisar los planos o enfoques de sus reflexiones no impide la proyección de matices políticos o, más aún, que un conjunto de proposiciones de esta índole sean transversales a su obra.

Una primera aproximación de lo que sería un planteo político en Améry se puede sustraer de esta afirmación: “La capacidad de resistencia moral incluye la protesta, la rebelión contra lo real, que es razonable solo mientras sea moral” (Améry, 2013, p. 153). Según Fernández (2005), como producto de la pérdida de confianza en la realidad, Améry empieza a cuestionar la aceptación tácita, por parte de la sociedad europea y alemana, del Holocausto judío. Este ejercicio de resentimiento tiene un valor testimonial que se cristaliza en la escritura, pues a través de ella se crea el derecho de pensar posibles sentidos que reordenarían el mundo.

Desde esta perspectiva, la narrativa, con su carga testimonial, materializa un horizonte político que, por un lado, sustenta el hecho de que los testigos sintientes, las víctimas, sean quienes pueden dimensionar la realidad de la experiencia que se quiere “superar” (aun cuando esto no sea lo que suceda precisamente con Améry); y, por el otro, cimientan el talante de las réplicas y la resistencia, las cuales pueden desdibujarse cuando un proceso con víctimas se construye vertical y colectivamente —p. e., desde una disposición legal—, pero no se atisba el rol que cada sujeto en singular tiene en la realidad histórica.

Améry manifiesta que en su ejercicio filosófico y literario se pretende edificar una “relación de entendimiento recíproco con el mundo”, lo que resulta de suma importancia: cuando experiencias de lesa humanidad acontecen, en la posterioridad ni la víctima ni el mundo tienen configuraciones claras, sino que

estas deben empezar a formalizarse. Ni la realidad histórica de la víctima es clara, ni su realidad particular como sujeto es definible con certeza, porque sencillamente muchos aspectos vitales han de ser atisbados: el futuro, la superación, la reconstrucción espiritual y estético-moral, las decisiones por tomar.

Aunque Améry, según lo anterior, no consolida una formulación política extensible a la realidad de las otras víctimas, sí podría decirse que su dimensionamiento moral y estético es profundamente político, puesto que parte de la denuncia personal frente a las prácticas concentracionarias y las realidades posteriores que, considera, no han sido suficientemente “maduradas” por la sociedad y por los afectados directos, sino más bien acomodadas a las tendencias globales que abogaban en ese entonces por una pronta reincorporación social de corte verticalista:

Sin duda se me reprochará que, gracias a un truco, no hago sino adecentar mi odio a toda reconciliación presentándolo a la luz favorable de la moral y la moralidad. A lo que también respondo que soy plenamente consciente de que la aplastante mayoría de las no víctimas del mundo se negarán a aceptar la validez de mi justificación. Pero qué más da (Amery, 2013, p. 153).

Finalmente, puede señalarse que su postura política parte de la decisión personal de comprender y narrar su propia experiencia, pero también pensar el modo en que desde su condición de víctima logra establecer relaciones específicas con la realidad y con los otros. Aunque estas relaciones están marcadas por la imposibilidad y por esa estética decadente entrañada de resentimientos múltiples —contra las no víctimas, contra la sociedad alemana, contra las víctimas, contra los verdugos y torturadores—, el hecho de volverlas voz es un gesto político de réplica, de denuncia, de reclamación frente a lo acontecido.

ESTÉTICA DECADENTE: POSIBILIDAD DE COMPRENSIÓN DE UN VÍCTIMA QUE RE-SIENTE

La estética ameriana es decadente y está apuntalada en la mirada hacia el pasado; hace referencia al plano espiritual desde el cual un sujeto visiona el mundo, tanto presente como futuro: la configuración espiritual que determina su

lugar social y personal. En otras palabras, la estética a la que hace referencia Améry está enquistada en las experiencias sensibles y posibles del sujeto, según sus condiciones particulares: se trata de una disposición intrínseca según la cual le es permitido ver el mundo, mediada por el quehacer vital e histórico del sujeto y, en cualquier caso, no extensible a aparatos ideológicos o discursivos. Así, por ejemplo, en la experiencia dolorosa llevada en extremo, como es la tortura, se doblega al espíritu, se le impide su manifestación:

Tras la quiebra de la representación estética de la muerte, el prisionero intelectual se enfrentaba a su hora inerte. Si, no obstante, intentaba restablecer una actitud espiritual y metafísica, se estrellaba de nuevo contra la realidad del *campo*, que frustraba cualquier tentativa en este sentido (Améry, 2013, p. 75).

A partir de lo anterior pueda decirse, entonces, que una reflexión estética solo puede emerger cuando existen posibilidades básicas de expresión, y cuando hay motivaciones personales para ello. La relación sujeto-realidad, desde el plano estético, se sustrae, en principio, de las grandes estructuras —discursos hegemónicos, tendencias culturales, disposiciones legales...—, para adjudicar un lugar privilegiado al yo, con su carga sensible, con sus sesgos narrativos, con su dimensionamiento íntimo de los acontecimientos. Se pregunta Lefeu, el artista de la novela-ensayo de Améry (2003a):

¿Sería posible que toda estética decadente no fuese sino la superestructura ideológica que se erige un individuo indolente e incapaz de asimilar la *struggle for life*, la vida afirmada en la lucha por la vida, que alcanza su apoteosis en el neocapitalismo? (p. 127).

Si se concibe que la vivencia sensible del mundo es particularísima —p. e., el dolor, la felicidad y la angustia son experiencias solo comprensibles subjetivamente—, entonces habría que señalar que la “estética decadente” referida por Améry se sustrae de una “superestructura ideológica” social, pero no de las “sensaciones” e imaginarios personales.

Ahora bien, conocido el plano personal desde el que Améry estructura su posición estética, ¿cómo comprender o legitimar esa reflexión espiritual y estética cuando

su sustrato se arraiga en lo decadente, desde una óptica retroactiva de la realidad? En *Lefeu o la demolición*, el autor continuamente hace alusión a una “decadencia rutilante”, que no es otra cosa que el camino ineludible mediante el cual se cristaliza una posición estética negativa en torno al acontecer del mundo. “La decadencia rutilante ya no es una cifra, una agudeza semántica” (Améry, 2003a, p. 52), sino un estado inherente e indisoluble del espíritu. Resultado de su experiencia histórica personal, la mirada hacia el mundo solo le retribuye inhumanidad, víctimas desdibujadas, sociedades incapaces de asumir con responsabilidad sus propios errores...

Señala Améry (2003a) que “la pasión por la decadencia solo puede explicarse en el interior de un sistema cuya justificación y último punto de referencia es la vida” (p. 22); y con ello está poniendo de manifiesto que una estética decadente, el marco desde el cual brota el resentimiento, no encuentra otro sustento que las condiciones vitales mismas, los hechos afrontados en la experiencia humana, no una posición arbitraria recubierta por un ansia de venganza o un pesimismo desaforado —interpretaciones que, de hecho, se han construido sobre la obra ameriana, sobre todo desde enfoques de la psicología—. En suma, una estética de este tipo es el resultado *espiritual* de lo que ha acontecido en la vida; por consiguiente, su materialización en la narración solo es concebible como el proceso (moral y estético) inexorable a través del cual el sujeto re-siente el pasado y siente el presente.

Es claro que una interpretación inicial de la “estética decadente”, la “decadencia rutilante”, el “resentimiento”, el “rencor retroactivo” perfila varios sinsabores, algunos de los cuales, de hecho, ya han sido ampliamente comunicados (Fernández, 2005; Marrades, 2004; Cohen, 2006): la no superación del duelo, el atasco vital por la imposibilidad de pensar hacia futuro, ideas perniciosas por congeniar con una aparente venganza, la imposibilidad de un sano acoplamiento social...

No obstante, Améry también es insistente en afirmar que sus opciones devienen de su condición de víctima, y no solo víctima por haber padecido el flagelo de las prácticas concentracionarias, sino también por la respuesta poco satisfactoria y acomodaticia que la sociedad en general y las otras víctimas en particular han logrado dar a la historia posholocáustica: perdones colectivos como salidas políticas y diplomáticas, nuevos brotes xenofóbicos, falta de conciencia histórica para comprender cómo el mundo moderno permitió la experimentación de crímenes de tal talente...

“Hablo como víctima y escudriño mis resentimientos”, señala Améry, y con esta sentencia proyecta la justificación de resentimiento mismo: se trata de hacer latente aquello que lo ha afectado subjetivamente, que le ha desmoronado sus lugares en el mundo y sus dimensiones personales, y que por ello mismo solo puede ser dicho por quien lo ha experimentado, por quien ha sentido el látigo del mundo en carne propia, mas no por aquellos que sin ser testigos oculares explican la realidad y advierten cómo la víctima habrá de reacomodarse a la vida. En esta experiencia del yo que habla radica, precisamente, su visión estética del mundo y de sí mismo, que solo a través de la narrativa adquiere forma, solo que inevitablemente esta habrá de estar signada por el desgarramiento; este habrá de representar su única identidad posible.

Fernández (2005) también analiza el resentimiento americano desde una postura análoga: “El resentimiento no encuentra consuelo ni liberación, simplemente se recalitra en el fracaso de la vida truncada, del yo perdido, de la existencia deshecha y en la imposibilidad de ser algo diferente a lo que ha sido obligado a ser: una víctima”. Y en este contexto, es legítimo pensar que Améry si avizora horizontes posibles —pero definidos en clave negativa— para víctima:

Quien ha sufrido la tortura, ya no puede sentir el 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 reestablecerse (Améry, 2009, p. 74).

La estética será decadente ya no solo por cuanto la condición de víctima aún tiene mucho por decir y re-sentirse, mucho pliegues por auscultar, sino también por los horizontes de sentido que pueden construirse en la realidad. Améry hablará de una realidad posholocáustica que, pese a lo escandalosa y vituperada en el ámbito mundial, no sigue siendo plausible para los sobrevivientes, sino que en su seno mismo sigue siendo turbulenta y desagraciada. La imposibilidad de ser judío o la carencia de patria serán, entre muchos otros, los rasgos más adversos.

La pérdida en la confianza del mundo viene a ser símbolo de la réplica incesante de Améry: la víctima no puede pretenderse reintegrada socialmente por un proceso político mancomunado —hoy podría hablarse de una “reparación”—, sino que requiere un proceso estético y moral, anclado al propio yo, que se dice a través de la escritura, para explicar-se los lugares en el mundo, la coyuntura histórica, las dimensiones resquebrajadas e, incluso, las posibilidades que ofrece el futuro. Esto, por supuesto, va mucho allá de los intentos de objetivación de las experiencias en el Lager:

El lenguaje objetivo tiene la ventaja incomparable de que nos podemos atener a él. La decadencia podría incluso emplearlo como medio para formular sus deseos: sería entonces una decadencia que se hace entender y la sociedad —encarnada aquí en sus abogados anchos de espalda y en las empresas inmobiliarias visibles sólo como personas jurídicas sin rostro humano— extraería las consecuencias que se antojaran convenientes (Améry, 2003a, p. 39).

Améry, en conexión a su anterior denuncia, indica también que la voz de las víctimas del Holocausto han encontrado fácil regocijo por el simple hecho de haber sido sobrevivientes, o bien, porque las instituciones les han aportado nuevas posibilidades de reinserirse socialmente, pero en lo atinente a la narración de su condición subjetiva (personal) resquebrajada, parecen haberse acomodado, haber dejado de soslayo el proceso moral que implica atender su pasado.

Podría formularse que con este tipo de compresiones estético-morales de la víctima, Améry está dando apertura a una arista irrenunciable en las víctimas: la

expresión de cómo su subjetividad ha sido afectada, la narración de lo acontecido, la pregunta por cómo estar nuevamente en el mundo. Lo que derive de este proceso es incierto (en Améry, por ejemplo, se configuró una “decadencia rutilante” abocada al pasado y al presente, pero no al futuro), pero no por ello prescindible o renunciabile. La superación de la condición de víctima, en este sentido, no podría iniciar desde procesos colectivos, de corte político, sino a partir de la fijación de una posición sensible y, según Améry (2009), psíquica:

Mi objetivo es describir la condición subjetiva de víctimas. Mi contribución consiste en el análisis introspectivo del resentimiento. Lo que me encomiendo es la justificación de un estado psíquico que es condenado igualmente por moralistas como por psicólogos (pp. 141-142).

Como se ve, independientemente de la aceptación o los espectros sociales que tengan la voz de las víctimas, ya desde el plano personal la narración y vivificación de su experiencia es legítima —como también lo podría ser, desde luego, el perdón, el olvido o la búsqueda de resiliencia—, porque así como la vulneración de la integridad fue personal, asimismo debería permitirse la manera de afrontar y concebir la experiencia dolorosa.

CONCLUSIONES

Pensar el resentimiento es descubrir un discurrir filosófico-literario que se enraíza en las vivencias personales y contextuales de un sujeto que habla en primera persona; pero un discurrir signado por una experiencia dolorosa que reconfiguró la identidad y la manera en que se ve el mundo: “Mi nostalgia, es decir, nuestra nostalgia era una forma de autoextrañamiento” (Amery, 2003, p. 113). Este abordaje, que en lo esencial es un descubrimiento, transvasa miradas estereotípicas sobre las víctimas, que tienden a pensar el perdón y la superación como los caminos signados. Sin embargo, frente a tal posibilidad, la obra de Jean Améry nos muestra que resentirse es también una opción, pues forma parte de la moralización como sujeto y constituye una rejilla estética para redescubrir el mundo que se le ha deparado. Por ello, no en vano Améry (2003) sostuvo con contundencia:

Lo que me encomiendo es la justificación de un estado psíquico que es condenado igualmente por moralistas como por psicólogos: los primeros la juzgan una mácula, los segundos la consideran una suerte de morbo. Debo confesar mi participación en el resentimiento, asumir la mácula social y aceptar sobre mí la enfermedad, legitimándola como una parte integrante de mi personalidad. [...] Los resentimiento como dominante existencial de mis semejantes son el fruto de una larga evolución personal e histórica (p. 142).

En otras palabras, Améry construye su visión de mundo desde los confines intrínsecos de su conciencia y de su sensibilidad; no fundamenta sus apuestas morales y literarias desde una comprensión solo intelectual o categorial del mundo, o mucho menos, desde aquello que se supone ha de procurarse una víctima: dejar cicatrizar las heridas y el tiempo, sino replegarse sobre sí mismo, dimensionar el fenómeno para comprenderlo mejor; solo así logra re-identificarse.

Así, Améry, gracias a un rico entrecruzamiento entre filosofía y literatura, a esa articulación entre la fortaleza del argumento formal y la experiencia estética de la realidad, recuerda una vez más que en el plano del dolor, la conciencia del sujeto tiende a desaparecer, pues la deshumanización es un recurso poderoso de cancelación del otro; por ello mismo, el camino de la víctima no es fácil: a través de la moralización y “estetización” personal, la identidad empieza a reconstruirse. Y ello es importante en cuanto proceso personal y autoconsciente, pero también como denuncia hacia una sociedad que les delega una responsabilidad acomodaticia a las víctimas:

Sólo yo estaba, y estoy en posesión de la verdad moral de los golpes que aún hoy me resuenan en el cráneo y, por tanto, me siento más legitimado a juzgar, no sólo respecto a los ejecutores, sino también a la sociedad que sólo piensa en su supervivencia. La comunidad social no atiende sino a su propia seguridad, y no se deja afectar por la vida dañada: mira hacia adelante, en el mejor de los casos para que no se repita algo similar (Amery, 2013, p. 151).

Muchos contradictores de Améry le reclamarán cómo su “rencor retroactivo” lo anquilosa a un pasado deleznable, lo paralizarían como sujeto; y quizás tengan, en parte, razón, hasta el punto de que el propio Améry cayó en el seno de un proyecto filosófico y literario tortuoso: el de la estética decadente, y, más aún, en su muerte voluntaria, como si fuera la consumación real de su proyecto *Revuelta*

y revolución. Mas, como se habrá visto a lo largo de este escrito, Améry dirá ante esta réplica que su proyecto es legítimo por sí mismo, pues, más que su instrumentación al servicio de, vale por lo que permite reconfigurar en la conciencia: es su “personal protesta contra la cicatrización del tiempo como proceso natural y hostil a la moral, mediante la que reinvidico una absurda, sí, pero auténtica reversión humana del tiempo”.

REFERENCIAS

- Améry, J. (1999). *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria* Barcelona: Pre-textos.
- Améry, J. (2013). *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia* (2.ª ed.). Barcelona: Pre-textos.
- Améry, J. (2006). *Años de andanzas nada magistrales* (1.ª ed.). Barcelona: Pre-textos.
- Améry, J. (2013a). *Lefeu o la demolición* (1.ª ed.). Barcelona: Pre-textos.
- Améry, J. (2013b). *Revuelta y resignación. Acerca del envejecer*. Barcelona: Pre-textos.
- Cantillo, C. (2007). Sonreír a través de las lágrimas: arte y dolor. En *Filosofía y dolor* (pp. 217-231). Madrid: Tecnos.
- Cohen, E. (2006). Más allá del perdón: Jean Améry y la odisea del resentimiento. En *Los narradores de Auschwitz* (pp. 105-121). Ciudad de México: FINEC.
- Levi, P. (2014). *Si esto es un hombre* (1.ª ed.). Barcelona: Península.
- Fernández López, J. A. (2005). De la pérdida y la imposibilidad. Obligación moral y resentimiento en Jean Améry. *A Parte Rei: Revista de Filosofía*, 40.
- Marrades, J. (2004). Resentimiento y verdad. Sobre la réplica de Améry a Nietzsche. *Isegoría*, 31, 221-236.
- Nietzsche, F. (2002). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Rueda, C. (2012). Perdón y arrepentimiento: la experiencia de Jean Améry. *Ideas y valores*, 148(61), 79-99.

- Ocaña, E. (2003). Prólogo. En *Lefeu o la demolición* (pp. 9-13). Barcelona: Pre-textos.
- Ocaña, E. (2003). La herida Améry: más allá de la mentalidad expiatoria. En *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia* (pp. 9-36). Barcelona: Pre-textos.
- Suances, M. (2007). El problema del dolor en la filosofía de Schopenhauer. En *Filosofía y dolor* (pp. 263-307). Madrid: Tecnos.