



De la Pérdida y la Imposibilidad.

Obligación Moral y Resentimiento en Jean Améry.

José Antonio Fernández López

“Y estamos nosotros, que contemplando estas ruinas sinceramente creemos que en ellas yace enterrada para siempre la locura racial, nosotros que vemos desvanecerse esta imagen y hacemos como si alentáramos nuevas esperanzas, como si de verdad creyéramos que todo no perteneciese sino a una época y a un país, nosotros que pasamos por alto las cosas que nos rodean y que no oímos que el grito no calla”.

Paul Celan, *Noche y niebla*

Jean Améry (Viena 1912-Salzburg 1978) destaca como una figura realmente singular dentro del conjunto de supervivientes de la Shoá que han legado sus testimonios de la catástrofe. Ejemplifica a través de su propia persona y su escritura, un *ethos* inflexible de humanismo militante, confrontado con un mundo transformado ya para siempre, por el exterminio nazi, en ámbito de extrañamiento. Esta pérdida de confianza que lesiona lo más esencial de su identidad personal no le incapacita para la memoria y la denuncia, la reflexión y el compromiso, desde un distanciamiento que mantendrá como rasgo propio inalterable. En una serie de trabajos ensayísticos de carácter autobiográfico, 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. La peculiaridad de Améry puede expresarse como la problemática existencial de un intelectual que reflexiona implicando al extremo su conciencia y su memoria, exigente hasta la intransigencia para consigo mismo y los demás. El ser considerado por Primo Levi como “el intelectual en Auschwitz”, no es ni mucho menos un título honorífico, una sutil ironía o un mero recurso narrativo. Expresa y simboliza, más bien, gran parte de la profunda trascendencia que tuvo el holocausto como ruptura y quiebra de la razón y la cultura occidental, encarnado en las vicisitudes de un “hombre de espíritu”, un intelectual que fue víctima del proceso de negación de lo humano desarrollado en el Tercer Reich, que vio desaparecer su mundo y los valores que lo sustentaban y que, tras sobrevivir, reivindicará la memoria no sólo de los caídos, sino de su propia existencia aniquilada, exigiendo justicia y reparación.

La percepción de las víctimas al valorar el devenir de la historia posterior a la Segunda Guerra Mundial y al fin del Tercer Reich, expresa un desaliento difícilmente combatible con las armas de una utopía de los tiempos nuevos. El mundo europeo occidental que emergió después de la guerra, de cuyo final se conmemora el

sexagésimo aniversario, y que contempló horrorizado el alcance y la magnitud del genocidio nazi, una vez pasados los primeros instantes de estupor, las condenas morales expresadas con vehemencia y el grito coral de “nunca más”, no partió de cero. No tuvo lugar ninguna revolución ni se produjo ninguna clase de místico renacimiento de lo humano. Los restos psíquico-espirituales del nazismo estaban ahí, sólo que transformados en una nueva voluntad, férrea y ambiciosa de crear una nueva Alemania, alejada en lo político y social –hasta la exasperación– del reciente e ignominioso pasado, y tolerada con benevolencia, paternalismo y un enorme interés estratégico y económico por sus antiguos enemigos. Críticos y escritores de la generación de la inmediata posguerra consignan la recepción, tanto por parte de Alemania como en Austria, de una “libertad regalada”. Habiendo hecho todo lo posible por arrebatarse a otros pueblos la libertad, en los casos más leves, o, simplemente, habiéndolos exterminado, hicieron bien poco por recuperar la suya. Derrotado el Reich militar e ideológicamente, no tuvo que realizar ninguna capitulación moral, “pues moralmente ya habían capitulado sin condiciones en los años treinta”¹. En los tres años que siguieron al final de la guerra hubo muchos alemanes que hicieron lo posible por advertir lo que habían implicado los sucesos del nazismo. Un brevísimo período de análisis moral y de contrición social, un corto período para “la verdad”, en el que iniciativas literarias de la llamada “emigración interior”, como las emprendidas por Eugen Kogon o las articuladas en torno a *Der Ruf*, editada por Hans Werner Richter y Alfred Andersch, mostraban una singularísima mezcla de exaltación democrática, elitismo moral ensoberbecido y elocuencia bélico-heroica, con una no demasiado sorprendente filiación al lenguaje fascista², uniéndose a la voz de los que se instalaban en la RDA, volviendo del exilio en Rusia, México o EEUU (Anna Seghers, Bodo Uhse, Bertold Brecht o Ernst Bloch) o a los que se mantenían en el extranjero (Thomas Mann, Lion Feuchtwanger o Stefan Heym).

Afirma G. Steiner que el punto de retroceso comienza en 1948. A partir de aquí, como si de un manto colectivo de incredulidad se tratara, millones de alemanes comenzaron a comentar entre ellos y a decir a los extranjeros crédulos que les atendían que “lo que se contaba del pasado no era del todo cierto, que los horrores habían sido enormemente exagerados por la propaganda aliada y el periodismo sensacionalista”³. También Améry valora esta fecha como esencial, un punto de inflexión en la conciencia alemana de la posguerra, realidad que percibe, en primera instancia como una sorpresa desagradable, para, posteriormente, ante la magnitud de la mistificación, “recrudescer como resentimiento”⁴. Durante un viaje en tren por Alemania en ese año, cae en sus manos un ejemplar del periódico de las fuerzas americanas de ocupación, en el que un airado lector escribe una carta al director en la que exige la marcha de los aliados y el fin de la humillación del pueblo alemán, para, con un lenguaje abiertamente fascista, augurar un nuevo y esplendoroso futuro para Alemania⁵. Nuevos y reiterados encuentros con esta realidad victimista, con el olvido social generalizado y, sobre todo, la actuación de la clase política alemana, entre los cuales sólo unos pocos se habían distinguido como opositores más o menos camuflados, que aspiraba una incorporación a Europa, esa Europa “que Hitler ya

¹ G. GRASS, *La libertad regalada*. Discurso conmemorativo del 8 de mayo de 1945, en *Artículos y opiniones*, Barcelona 1996, p. 80

² Cfr. H. MAYER, *La literatura alemana desde Thomas Mann*, Madrid 1970, pp. 87-90; W.G. SEBALD, *El escritor Alfred Andersch*, en *Sobre la historia natural de la destrucción*, Barcelona 2003, pp. 113-132

³ G. STEINER, *El milagro hueco*, en *Lenguaje y silencio*, Barcelona 2000, p. 136

⁴ J. AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación*, Valencia 2001, p. 145

⁵ *Ibidem*

había comenzado a organizar a su gusto en el período comprendido entre 1940 y 1944⁶.

La dejación de responsabilidad moral del pueblo alemán, es una cuestión compleja que aún hoy sigue despertando pasiones enconadas, polémicas intelectuales e historiográficas, como la ya famosa *Historikerstreit*⁷, a las que se une la inevitable sensación de estar ante algo más que una simple “revisión de los fantasmas del pasado”. Sin embargo, no deja de ser llamativo que políticos conservadores como Helmut Kohl se refirieran en su momento a “la suerte de haber nacido tarde”, la imposibilidad de verse implicado en los crímenes del nacionalsocialismo. Aquellos a los que Améry califica como “los que no alzaron la voz ni protestaron”, los que no impidieron la muerte de “poetas alemanes” por ser judíos, impiden con su culpa no rehabilitada la posibilidad de que un judío vuelva a ser alemán. ¿Eran culpables? La ignorancia de muchos de ellos no puede equivaler a una absolución, porque “si el pueblo alemán no supo lo que pasaba, fue por culpa suya, puesto que una mayoría *sí sabía* muy bien que había campos de concentración, y *quién* iba a parar a ellos. Todos sabían, podían saber, deberían haber sabido⁸. Por más que *casi todos* supieran que sus vecinos eran detenidos o, si se trataba de judíos, identificados con su estrella amarilla en las ropas, eran desalojados de los refugios durante los bombardeos y obligados a permanecer en las calles, por más que los habitantes de Weimar supieran que el humo sobre el Ettersberg procedía del crematorio de Buchenwald o todo el mundo supiera qué significaba Dachau o Bergen- Belsen, el mito de la incredulidad logró su objetivo y se olvidó el pasado. La nueva y próspera Alemania de los cincuenta pertenecía al futuro⁹.

A mediados de los sesenta, cuando Jean Améry irrumpió tras un largo silencio ante el público del mundo germano hablante con sus ensayos sobre el exilio, la resistencia, la tortura y el genocidio, las figuras literarias de la nueva RFA estaban ansiosas por compensar el enorme déficit moral que, hasta aproximadamente 1960, había sido un rasgo de la literatura del período de posguerra¹⁰. El período comprendido entre el fin de la guerra y los años finales de la década de los cincuenta, se caracterizó inequívocamente como una época de absoluta enajenación de la culpa por parte de la sociedad alemana. La novelística de Arno Schmidt, Wolfgang Koeppen y Heinrich Böll dan testimonio de “hasta qué punto el hedor de los años cincuenta cortaba la respiración, con qué descaro se exhibían los asesinos entre nosotros y de qué modo la hipocresía cristiana se extendía como una plaga¹¹. En ese “país floreciente”, como lo describe Améry, en el cual se produce una fascinante combinación de modernidad industrial y tradición histórica, considerado ejemplar por todos sus vecinos, en el que al hombre de la calle parece irle muy bien, se ha producido un milagro verdaderamente curioso. En la superficie las cosas están sometidas a un “frenesí vital soberbio”; en el fondo, “una quietud extraña¹²”.

Para comprender los obstáculos que Améry hubo de vencer cuando decidió adentrarse en el mundo intelectual alemán, posicionándose sociopolíticamente y creando una obra literaria más allá de lo meramente periodístico, es necesario no dejar de constatar la profunda gravedad de sus experiencias y la enorme implicación de las mismas en la conciencia de su existencia. El hecho de que experiencias como

⁶ Ibidem

⁷ Una referencia fundamental de la polémica en E. R. PIPER (ed), *“Historikerstreit”: Die Dokumentattion der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Munich 1987

⁸ G. GRASS, op cit, p. 82

⁹ G. STEINER, op cit, p. 136

¹⁰ Cfr. W.G. SEBALD, *Against the Irreversible*, Londres 2003, p. 149

¹¹ G. GRASS, op cit, p. 91

¹² G. STEINER, op cit, p. 123

las suyas hubieran sido hasta no hacía demasiado tiempo un tabú en el discurso público le ayudaron indudablemente a definir y ubicar su propia posición. Sin embargo, la escasez de voces auténticas en el debate que sus obras suscitaban, fue un problema que se añadió a la ya de por sí excesiva y recurrencia con la cual la literatura reclamaba ahora Auschwitz cómo su propio territorio, no menos repulsivo que su rechazo previo a mencionar el “monstruoso tema bajo ningún concepto”¹³.

¿Cómo poder expresar literariamente un testimonio crítico de la experiencia de Auschwitz, en una sociedad como la alemana que padecía una esquizofrénica percepción del nazismo, extremada entre el olvido y los excesos literarios y culturales? Améry asociado y relacionado intencionalmente al existencialismo francés, sin vinculación con ese existencialismo propagado como apología en la cultura de la posguerra alemana, al que consideraba como oportunista y contemporizador, desarrolla una postura filosófica cuyas pautas fundamentales muestran una gran influencia de Sartre, una óptica que no realiza concesiones hacia la historia y que ejemplifica la necesidad de recurrir de continuo a la denuncia, una dimensión sorprendentemente ausente en la literatura alemana de posguerra:

“Donde hay un vínculo común entre el mundo y yo, la comunidad entre el mundo y yo, cuya sentencia de muerte todavía por revocar sigo reconociendo como realidad social, se deshace en la polémica. ¿No queréis oír? Oíd, ¿no queréis saber dónde nos puede conducir nuestra indiferencia, en cualquier momento? Yo os lo diré”¹⁴.

Esta “sentencia de muerte”, ante cuyo poder omnímodo el superviviente nunca dejará de padecer, podría haber sido clausurada mediante una praxis histórica de signo diferente. La “revolución” del pueblo alemán, su levantamiento contra el poder del Tercer Reich o, posteriormente, contra el olvido hubiese podido actuar como terapia. Sólo la expresión clara y contundente, por parte de esa sociedad, del deseo de retorno de aquellos que fueron expulsados de su país hubiese podido restañar las heridas de la patria, el hogar, la lengua y el paisaje. O quizás, si no algo tan unidireccionalmente dirigido, si al menos un posicionamiento ético-político colectivo cabal en la línea de lo demandado por Karl Jaspers en 1946:

“Para nosotros es aún más importante la manera en que nos analicemos, enjuicemos y purifiquemos a nosotros mismos [...] Las acusaciones desde dentro que, de una forma que no puede ser omitida, hablan más o menos claramente en las alma alemanas desde hace doce años, por lo menos en ciertos momentos, son por el contrario el origen de nuestra conciencia propia aún posible ahora a través del modo en que nos transformemos por nosotros mismos en medio de ellas, seamos viejos o jóvenes. Tenemos que esclarecer el asunto de la culpa. Es algo que nos interesa independientemente de las inculpaciones que nos vienen desde fuera, por mucho que las podamos utilizar como espejo”¹⁵.

Pero esa revolución “no tuvo lugar”¹⁶, la vuelta no se produjo y el hombre torturado y privado de identidad contempla su extrañamiento y disolución mirando con una mezcla de deseo y acritud a ese pueblo que muestra escaso interés por su condición de víctima. Es por ello que el problema de la culpabilidad de los alemanes

¹³ W.G. SEBALD, *Against the irreversible*, op cit, p. 150

¹⁴ J. AMÉRY, op cit, p 186

¹⁵ K. JASPERS, *El problema de la culpa*, Barcelona 1998, pp. 68-69

¹⁶ J. AMERY, op cit, p. 124

no es una cuestión que pueda dirimirse de forma sencilla en un discurso unívoco, al examinar las reflexiones de supervivientes de la Shoá con disposiciones espirituales y racionales tan peculiares como las de Jean Améry. Reflexionar sobre la culpa de otros exige, paradójicamente, una dura aproximación a los propios sentimientos, sin los cuales las exigencias éticas, jurídicas o, como es el caso, la propia praxis del *resentimiento* no es posible. Améry, escritor que se identifica externamente como francés y que nunca podrá dejar de escribir en alemán, de soñar con los paisajes alpinos de su Austria natal y de sentir una enorme sensibilidad con propensión a la herida con todo lo relacionado con el judaísmo y Alemania, expresará de forma reiterada la enorme carga de *Kollektivschuld* que pesa en su consideración de Alemania, culpa colectiva entendida como una “suma objetivamente manifiesta de los comportamientos individuales”¹⁷.

Este análisis agudo de la quiebra de confianza en la realidad que le fue más propia y querida, no elude las implicaciones que ello tiene para la propia autoconcepción, la de un sujeto que es víctima al mismo tiempo. Tenemos en su análisis que volver a hablar de ese genérico “triumfo póstumo de los verdugos”, una perversión de la ética del mundo que “hace sentirse culpables a aquellos que sobreviven”, obviando a los verdaderos causantes de la muerte y aniquilación. Esta perversión, una experiencia en principio introyectada en la conciencia individual de muchos supervivientes, adopta rasgos morales, lingüísticos, políticos; puede ir desde un simple sentimiento de culpa por haber sobrevivido, hasta el recuerdo de tanta muerte, infamia y vejación, frente a las cuales el individuo fue incapaz de rebelarse; presentándose, en otras ocasiones, como afasia, como desconexión radical con la antigua patria de la que uno fue expulsado con violencia, nostalgia de un “mundo del ayer” irrecuperable. Y, evidentemente, no deja de ser un triunfo de los teóricos de la pureza racial el hecho de que intelectuales y escritores como Améry, Sperber, Morgenstern, Arendt, Anders y tantos otros, sin ninguna duda universalistas y gente de conciencia abierta, no volvieran a instalarse en Alemania tras el fin de la guerra, considerando, como en el caso de Sperber, que “durante dos o tres generaciones para los judíos de mi especie seguirá siendo indigno establecerse en Alemania e identificarse con los alemanes”¹⁸.

El ensayo *Resentimientos*, uno de los más críticos y polémicos del volumen *Más allá de la culpa y la expiación*, tal vez albergue, sostiene Imre Kertész, una idea secreta vinculada a la tarea de escribir. La pregunta por cuáles son las tentativas de superación de una víctima de la violencia, es la pregunta por las posibilidades de rehabilitación espiritual de un escritor. Y en este sentido, más allá de una simplista justicia vindicativa y junto a la reivindicación de la dignidad perdida que tiene en cuenta la extensión del concepto de culpable, hay un problema político. En la respuesta que Améry da a la pregunta de Simon Wiesenthal, “¿qué habrías hecho tú en mi lugar?”, a partir del desarrollo de una reflexión conjunta sobre *Los límites del perdón*¹⁹, indica con claridad que los conceptos *culpa* y *perdón* son teológicos, ajenos a él y a su comprensión del mundo: “Perdonar o no perdonar se me antoja irrelevante”²⁰, por lo que es un problema que sólo puede contemplarse desde una doble perspectiva, política y psicológica. Dando prioridad en su respuesta a la primera de las perspectivas, ya que el *simposio* que propone Wiesenthal busca una aproximación genérica más allá de testimonios personales, Améry afirma con rotundidad que “políticamente hablando, no quiero oír nada que tenga que ver con el perdonar. Por lo

¹⁷ J. AMERY, op cit, p. 154.

¹⁸ M. SPERBER, *Être juif*, Paris 1994, p.152

¹⁹ S. WIESENTHAL, *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión*, Barcelona 1997.

²⁰ op cit, p. 87

tanto, niego cualquier tipo de reconciliación con los criminales, con aquellos que sólo por casualidad no llegaron a cometer atrocidades y, finalmente, con aquellos que con sus palabras ayudaron a preparar todos los inexplicables actos que se perpetraron²¹.

Un escritor que testimonia porque él mismo es una víctima, sólo puede levantarse asumiendo el poder que otorga el derecho y la posibilidad de objetivar, de crear una obra que reconstruya la existencia victimizada, de poder expresar aquello que “debería ser” o “debería hacerse” para devolverle el orden y el sentido al mundo invertido por el asesinato: “el hombre marcado y condenado a muerte, al que este poder tiró al suelo, recupera ahora el derecho a la objetivación”²². La posibilidad por lo tanto de ser *sujeto, hombre, yo*, pero no, por supuesto, de alcanzar la paz. De modo que, la comprensión de las implicaciones políticas del problema tan sólo nos coloca en la antesala del mismo. Améry habla de *profundis* como “víctima que escudriña sus resentimientos”²³, y por ello la materialización de ese haz de posibilidades que se generan a partir de la obligación de la escritura, está cercenado, en su caso, de origen. Convergen en esto dos circunstancias. Por un lado, encontramos la problemática inherente a la incapacidad de la escritura para subvertir el mundo de la memoria, trágica en este caso, dado que el *yo* de los recuerdos es siempre tozudo y recurrente, más propio a la conciencia que ese *yo* extraño producto de la creación, y por lo tanto insuperable. La experiencia inevitable en la vida del superviviente, ese “saber inconmensurable, producto un sufrimiento inconmensurable”, que permanece aferrado a la existencia del mismo modo que el número de Auschwitz. De otro lado, el mundo. La sociedad de la que el autor fue expulsado, la patria perdida, es contemplada con resentimiento, y no porque la justicia haya sido más o menos eficaz con los culpables o porque el ámbito de la culpabilidad fuese más o menos extenso, sino porque no ha permitido que él redimiera y superara el desamparo que vive desde entonces. En consecuencia, la quiebra personal y social queda subsumida en una frustrada dialéctica histórica, donde víctimas y culpables parecen condenados a aceptar un destino común. *Más allá de la culpa y la expiación*, el *resentimiento* como *actitud moral* nace cuando los supervivientes constatan que la historia se va a construir a espaldas de los vencidos:

“Me resulta imposible aceptar un paralelismo entre mi andadura y la de aquellos tipos que me golpearon con las porras. No deseo convertirme en cómplice de mis torturadores, exijo más bien que se nieguen a sí mismos y me acompañen en la negación. Las montañas de cadáveres que nos separan no se pueden aplanar, me parece, mediante un proceso de interiorización, sino, por el contrario, mediante la actualización, la resolución del conflicto irresuelto en el campo de acción de la praxis histórica”²⁴.

Este resentimiento impide contemplar el futuro, asir la vida “con ánimo sereno”; es un conflicto interno perturbador que sólo puede superarse, más allá de una ética convencional bienintencionada, en el plano del debate y la acción pública. Padecer el resentimiento es estar sometido a un estado antinatural y contradictorio, por lo que no es ninguna ventaja, ni un sentimiento superioridad moral o intelectual. La conciencia resentida, incapaz de sentir una verdadera paz y de pedir reconciliación, desea algo imposible: “desandar lo ya vivido y borrar lo sucedido”²⁵, un deseo que provoca las

²¹ op cit, p. 88

²² I. KERTÉSZ, *El holocausto como cultura*, en *Un instante de silencio en el paredón*, Barcelona 1999, p. 78.

²³ J. AMÉRY, op cit, p. 140

²⁴ op cit, pp. 149-150

²⁵ op cit, p. 149

más de las veces dolor y nostalgia, tan sólo soportables recurriendo a la ensoñación, un bálsamo, en fin de cuentas, peligroso y con efectos aún más demoledores que los que se querían subsanar. Son los imposibles sueños en la voluntaria transformación moral de una nación, que él encuentra por lo menos imaginable, sólo imaginable, y que le introducen en un territorio que podríamos caracterizar como de “ensoñaciones optimistas”²⁶, donde imagina un país en el que cada víctima pudiera vivir de nuevo, e imagina la restitución de la patria perdida que tanto ocupa su mente. En el fondo, el alto grado de responsabilidad personal con la que afronta su “imposibilidad de ser alemán” y su incapacidad para olvidar pueden ser entendidas sólo si intentamos valorar el significado específico para Améry de sus orígenes como austríaco de provincias. Voralberg, donde la familia Mayer vivía desde generaciones y el Salzkammergut, donde creció Améry, proporcionan un fondo y unos antecedentes a la emigración y el exilio cualitativamente distintos que los que hubieran aportado Viena o Berlín²⁷.

La distancia entre la formulación de una “ética de la reconciliación”, de un discurso humanista al uso y la “verdad moral de los golpes que aún me resuenan en el cráneo”²⁸, no es el deseo de venganza ni un sanguinario desagravio por los padecimientos. Si todo se redujera a la aplicación de un castigo ejemplar a los verdugos, probablemente el autor podría sentirse hasta satisfecho: Wajs, su torturador de Breendonk, y Rudolf Höss, comandante de Auschwitz, pagaron en parte sus culpas. La hipotética contrición del verdugo flamenco delante del pelotón que le fusiló, sería suficiente si todo se limitara a una confrontación personal entre víctima y verdugo, pero “Wajs de Amberes no era más que un caso entre mil, la pirámide invertida sigue clavándose con su vértice sobre el suelo”²⁹. El resentimiento es un sentimiento que no puede aceptar que algo de tal calado pueda resolverse, exclusivamente, en el ámbito de lo anecdótico. Existe una *culpa colectiva*, pero, sobre todo, una enajenación de la misma y, por lo tanto, su irresolución, o bien, una mistificación tan perversa de la misma que le hace perder su carga oscura y fatal, convirtiéndola en un simulacro de responsabilidad. Dice el *Talmud* que “quienquiera que diga una palabra en nombre de quien la pronuncia trae la redención al mundo”³⁰. Es por ello que Primo Levi, comentando las palabras acusadoras de Eugen Kogon, para quien “todos los alemanes fueron testigos de la multiforme barbarie antisemita”, no tiene dudas en la trágica fundamentación del supuesto “desconocimiento” aducido siempre como atenuante de la culpa colectiva. Los alemanes no sabían porque no querían saber o porque “querían no saber”, optando por un estado de ignorancia amoral injustificable: “Saber y hacer saber era un modo de tomar distancia con respecto al nazismo; pienso que el pueblo alemán, globalmente, no ha usado de ello, y de esta deliberada omisión lo considero plenamente culpable”³¹. A todo lo largo y ancho del Reich sólo hubo odio o silencio cómplice, no se alzó ninguna voz y aquellas excepcionales voces que se alzaron lo hicieron en nombre de un Dios que no impelía a gestos similares a las iglesias y asociaciones a las que pertenecían, las cuales permanecieron mudas ante la muerte.

En la consideración de esta culpa, Améry no olvida a los “otros alemanes”, a los buenos camaradas, que como náufragos emergían en medio de un mar de traidores al hombre e insensibles, algunos de los cuales permanecen en lo más hondo de sus evocaciones, con el temor de que, probablemente, su destino no acabara bien,

²⁶ op cit, p. 163

²⁷ W.G. SEBALD, *Against the irreversible*, op cit, p. 162

²⁸ J. AMÉRY, op cit, p. 151

²⁹ op cit, p. 152

³⁰ *Talmud de Babilonia*, Megillah 15^a. La máxima es un comentario al libro de Esther (2,22).

³¹ P. LEVI, *Si esto es un hombre*, Barcelona 1987, p. 190

pero junto a esto y para su auténtica comprensión -que es el único procedimiento racional que puede ser útil para la restitución a las víctimas-, la *Kollektivschuld*: “la suma, devenida objetivamente manifiesta, de comportamientos culpables individuales. Ella subsume la culpa de cada alemán particular –responsable de sus acciones y omisiones, de sus palabras y sus silencios- que se transforma en la culpa global de un pueblo”³². Las generaciones que vivieron todo aquello, la Alemania que sobrevivió a su propia locura y que se convirtió de nuevo, más tarde, en la gran potencia europea, han sufrido el inexorable paso del tiempo. Los criminales de antaño ya casi todos han muerto, descubiertos o encubiertos, rehabilitados o recalitrantes. Sin embargo, en los años en los que Améry publica su obra ensayística (1964-1978), estos criminales “envejecían con dignidad”, la nueva sociedad alemana era el símbolo de las posibilidades de regeneración de un país, había cumplido con tanto rigor y apasionamiento aquello que el mundo occidental solicitaba de ella, que el olvido y el perdón habían dejado muy atrás los originales deseos de “reeducción” de la inmediata posguerra. Atónitas, muchas víctimas, y entre ellas Améry, sintieron el peso cruel de la omnipresente *paradoja*, esa contrafigura del espíritu de resonancias inequívocamente kafkianas, la condena de las víctimas:

*“Insisto, la culpa colectiva pesa sobre mí, no sobre ellos. El mundo, que perdona y olvida, me ha condenado a mí, no a aquellos que asesinaron o consintieron el asesinato. Yo y la gente como yo somos los Shylocks, no sólo moralmente condenables a los ojos de los pueblos, sino también estafados en nuestra libra de carne. El tiempo ha consumado su obra. En silencio.”*³³.

Améry reconoce que no le resulta sencillo responder a la cuestión de si guarda o no rencor a la juventud alemana por los crímenes de la generación de sus padres y abuelos. En cualquier caso, polemizará con los colectivos juveniles de extrema izquierda que adquieren enorme relevancia en la vida política y social alemana de finales de los sesenta y principio de los setenta. Esta joven generación intentaba oponerse a las instituciones de la RFA, desarrollando la resistencia al “sistema” que sus padres y abuelos no habían sido capaces de oponer al Estado Nacionalsocialista. Ello implicaba, obviamente, valorar como “fascista” el nuevo Estado y experimentar como fascistas sus acciones. Esta identificación sacaba de sus casillas a Jean Améry, considerándola una peligrosa mistificación y una celebración de la confusión que permitía llamar al terrorismo “lucha por los derechos civiles” o “por la creación de espacios democráticos”. Para que el asunto resultara aún más inaceptable, estos grupos se solidarizaban con las acciones terroristas árabes y defendían veladamente planteamientos antisemitas, desde posturas simplificadoras que ignoraban la complejidad del mundo judío y que contradictoriamente terminaban atacando a parte de las víctimas de aquellos frente a los que se rebelaban en Alemania.

La distancia entre el autor y la joven generación alemana, así como con parte del mundo intelectual ya prevenido en su contra, se agrandó todavía más por su pleno, aunque no por ello exento de crítica, apoyo al Estado de Israel. No hubo, de hecho, ningún otro intelectual en la escena literaria alemana que defendiera la existencia de Israel tan apasionada e inequívocamente como lo hizo Améry, de forma reiterada en libros, artículos periodísticos, en foros y debates, fundamentalmente con estudiantes y jóvenes de izquierdas. Cada amenaza contra Israel, que él visitó por primera y única vez en 1976, le provocaba alarma, y cuando, bajo el aspecto de antisionismo, creyó vislumbrar rebrotes de antisemitismo, valoró que su libro, publicado diez años antes, no había perdido ninguna vigencia y urgencia. Personalmente y de forma expresa dio

³² J. AMÉRY, op cit, p. 154

³³ op cit, p. 158

a la nueva edición de 1977 la intencionalidad de una advertencia, especialmente hacia esos segmentos de la generación joven a los que sus desvaríos ideológicos habían comenzado a exponer, de forma evidente para Améry, a la causa antisemita³⁴.

Imre Kertész difiere de Améry en el plano conceptual al considerar su opinión sobre la vigencia o no del antisemitismo en Europa, por más que comparta con él su caracterización (ese “asunto que compete del todo a los antisemitas, su vergüenza o su enfermedad”)³⁵. En cierto sentido, le resulta sorprendente que alguien como Améry identifique las muestras contemporáneas de rechazo u odio a los judíos con el “antisemitismo de la época de nuestros abuelos”, colocando de forma explícita en el mismo plano antisemitismo y Auschwitz³⁶. Eso es lo que los nazis intentaron transmitir a la opinión pública y todos los filonazis o neonazis de la actualidad siguen intentando, por lo que la misión del intelectual es prevenir contra esa mistificación. “Nuestra era no es la era del antisemitismo, sino la de Auschwitz”³⁷, un acontecimiento que no puede explicarse con los conceptos del antisemitismo vulgar, arcaico, porque el exterminio de millones de seres humanos no necesitó solamente, para su concreción y desarrollo, de antisemitas, sino de una perversa combinación de maldad, discriminación organizada y asesinato gestionado y tecnificado. Probablemente, la distancia conceptual que separa a ambos autores, insignificante si se compara con la identificación en el análisis y la substancia del acontecimiento, esté mediada por el hecho singular y trágico en cuya comprensión estamos implicados, la imposibilidad de “ser alemán”, con todo lo que ello comporta, del judío austriaco Hans Mayer, Jean Améry.

El *resentimiento* de las víctimas, actitud moral en la que se coimplica lo psicológico y lo político, la necesidad de purificación de la conciencia y el rechazo al estado social de inacción de la responsabilidad colectiva, enfatiza, y ahí se halla su *ethos*, el conflicto no resuelto entre víctimas y verdugos. Su tarea -representar históricamente un estadio en la dinámica moral del progreso universal y reemplazar la “incumplida revolución alemana”-, excluye, como hemos visto, venganza y expiación. Representa la aspiración legítima, por parte de un “humanismo radical” alejado de connotaciones teológicas o ideológicamente férreas, de responsabilizar a la nación alemana para que, en palabras de Enzensberger, “Auschwitz sea el pasado, el presente y el futuro de Alemania”³⁸. Esta advertencia y denuncia, realizada por un intelectual alemán, crítico implacable, al igual que Grass, Böll, Bernhard, Habermas y tantos otros, del olvido de las implicaciones de la *Shoá*, siendo honesta y valiente, carece de las connotaciones y de la profunda repercusión personal que tiene para la víctima. Sin la cobertura de un entramado sociocultural crítico, de un mundo de interrelaciones nacionales que le permitieran sentirse como uno entre otros, el judío paria de corazón alemán y conciencia desgraciada siente que el progresivo paso del tiempo y la perpetuación del olvido, amplificado por ese decurso, hacen que “todo sea peor de lo que había previsto: “el envejecimiento personal y cultural, el acercarse del oscuro compañero que camina a mi lado y me llama con insistencia profiriendo las palabras inquietantemente íntimas...ven, amigo mío”³⁹. 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. La irreversibilidad del tiempo es imposible de parar, no se puede invertir el pasado y la víctima, siempre culpable, termina

³⁴ S. ROSENFELD, *Jean Améry: the Writer in Revolt*, en *At the Minds Limits*, Londres 1999, p. 109

³⁵ J. AMÉRY, op cit, p. 181; I. KERTESZ, op cit, p. 82

³⁶ J. AMÉRY, op cit, p. 190

³⁷ I. KERTESZ, op cit, p.80

³⁸ J. AMERY, op cit, p. 162

³⁹ J. AMÉRY, *Reuelta y resignación*. Valencia 2001, p. 13

arrepintiéndose de lo imposible, de lo que ya no tiene valor o tiene tanto que se pierde en su transcendencia:

“Ahora ya es tarde; el sentido de la vida, un sinsentido, si lo pensamos dos veces, está acumulado ya en él, la realidad ha sumergido lo que antaño fue posible, el barro ya no se deja moldear entre sus manos. Ahora la ocasión ya se ha escapado y dirija a donde dirija la mirada, aparece escrito en la pared: nunca más”⁴⁰.

Bibliografía.

- J. AMERY, *Revuelta y resignación*, Valencia 2001.
- -----, *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*, Valencia 1999
- -----, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia 2001
- G. GRASS, *Artículos y opiniones*, Barcelona 1996
- K. JASPERS, *El problema de la culpa*, Barcelona 1998
- KERTÉSZ, *Un instante de silencio en el paredón*, Barcelona 1999
- P. LEVI, *Si esto es un hombre*, Barcelona 1987
- H. MAYER, *La literatura alemana desde Thomas Mann*, Madrid 1970
- S. ROSENFELD, *Jean Améry: the Writer in Revolt*, Londres 1999
- W. G. SEBALD, *Sobre la historia natural de la destrucción*, Barcelona 2003
- *Against the Irreversible*, Londres 2003
- M. SPERBER, *Être Juif*, Paris 1994
- G. STEINER, *Lenguaje y silencio*, Barcelona 2000
- S. WIESENTHAL, *Los límites del perdón*, Barcelona 1997

⁴⁰ op cit, p. 33