

MÁS ALLÁ DE LA CULPA Y LA EXPIACIÓN

*Tentativas de superación de
una víctima de la violencia*

Jean Améry

PRE-TEXTOS

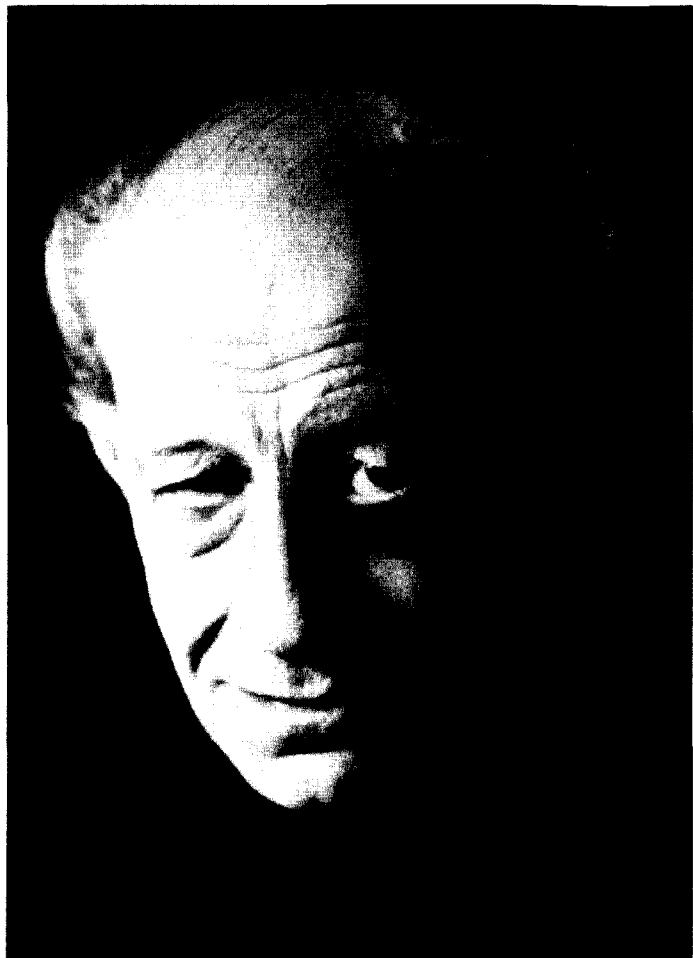
JEAN AMÉRY no es el nombre real del autor, sino un pseudónimo, el que Hans Mayer elige cuando a raíz de la anexión de Austria por Alemania en 1938 decide emigrar a Bélgica.

Jean Améry (o Hans Mayer) nació en 1912 en Viena, donde estudió Filosofía y Letras. Arrestado y deportado por los alemanes, se escapa del campo de Gurs y se une a la resistencia antinazi en Bélgica. En 1943 es arrestado de nuevo e internado hasta 1945 en el campo de concentración de Auschwitz. Tras la liberación regresa a Bruselas, donde comienza su carrera como escritor y crítico, colaborando, al mismo tiempo, en la radio y la televisión. En 1978 decide quitarse la vida en la ciudad de Salzburg, en Austria.

Otras obras del autor: *Charles Bovary, médico rural*; *Levantar la mano sobre uno mismo* (Pre-Textos, 1998); *Revuelta y resignación. Acerca del envejecer* (de próxima publicación en esta colección).

MÁS ALLÁ DE LA CULPA Y LA EXPIACIÓN

Tentativas de superación de una víctima de la violencia



MÁS ALLÁ DE LA CULPA Y LA EXPIACIÓN

*Tentativas de superación de
una víctima de la violencia*

Jean Améry

Traducción, notas y presentación de
ENRIQUE OCAÑA

PRE-TEXTOS

La reproducción total o parcial de este libro, no autorizada por los editores,
viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser
previamente solicitada.

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Título de la edición original en lengua alemana:
Jenseits von Schuld und Sühne
Bewältigungsversuche eines Überwältigten

© Traducción notas y presentación de: Enrique Ocaña, 2001

© J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, gegr. 1659, Stuttgart, 1977

© de la presente edición:

PRE-TEXTOS, 2001

Luis Santángel, 10

46005 Valencia

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN

ISBN: 84-8191-385-5

DEPÓSITO LEGAL: V.1988-2001

T.G. RIPOLL, S.A. – TEL. 96 132 40 85 – POL. IND. FUENTE DEL JARRO
46988 PATERNA (VALENCIA)

PRESENTACIÓN

Hoy, luego de cumplirse literalmente el destino presentido por Heine, el desarraigo sin patria lo es ya de todos: todos están dañados en su ser y en su lenguaje como lo estuvo el excluido. Su palabra es pues representativa de todos; no hay ya más patria que un mundo en el cual no hubiera ya excluidos: el mundo de la humanidad realmente liberada. La herida Heine no se cerrará sino en una sociedad que consumara la reconciliación.

T. W. ADORNO, *La herida Heine*.

Hans Maier, conocido como Jean Améry, nació en 1912 en Viena, pero pasó sus primeros años de vida en un pequeño pueblo alpino, Bad Ischl, lugar célebre por acoger la residencia veraniega del emperador Franz Joseph I hasta 1914 y por su oferta de balnearios, tan atractiva a la aristocracia del decadente imperio austrohúngaro.¹ Sus recuerdos de la infancia retratan una existencia plenamente asimilada a la cultura y el folclore tirolés, pues, a pesar de su ascendencia judía había recibido por parte materna una educación católica y hablaba con fluidez el dialecto de la región. Como rememora en su autobiografía, el padre, Paul Maier, de profesión comerciante, a

¹ Para reconstruir la vida de Hans Maier/Améry nos hemos servido del esbozo biográfico de Friedrich Pfäfflin, *Jean Améry-Daten zu einer Biographie* en *Text+Kritik* 99, München, 1996, pp. 56-69, y de los dos ensayos estrictamente autobiográficos escritos por el propio Améry: *Años de aprendizaje nada magistrales* (1970) [*Unmeisterliche Wanderjahre*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1985] y el volumen póstumo *Localidades* (1980) [*Örtlichkeiten*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980].

la edad de treinta y cuatro años, como muchos otros súbditos fieles al Kaiser, había sacrificado su vida combatiendo en el regimiento de cazadores imperiales del Tirol durante la Gran Guerra. Así, el joven Améry, cuyo árbol genealógico por línea paterna se remonta hasta el siglo xvi, en la región de Hohenems en Vorarlberg, crece en una familia judía totalmente integrada a la cultura austriaca, hasta el punto de que sólo se enterará de la existencia del yiddish a la edad de diecinueve años. Améry describe la monótona atmósfera campesina de esta provincia de la Alta Austria con una mezcla de nostalgia y extrañamiento: de niño observa con curiosidad a las prostitutas aldeanas, interpreta al piano canciones tirolesas, viste con orgullo los trajes típicos de la región, zurra a los niños de buena familia que vienen de la capital a pasar las vacaciones en el pueblo y ante las continuas reprimendas de madre y abuelo, el huérfano se escapa a una madriguera construida en el bosque donde, en absoluta soledad, pasa horas y horas refugiado ante la amenaza del mundo adulto. «No serás nadie en la vida», le reprochaba la madre, profecía que, según el autor, se cumpliría por otros derroteros insospechados. Tras la muerte del padre, la madre, Valerie, regentará una taberna en una pensión del pueblo que no tardará en cerrar debido a la crisis económica, viéndose obligada a regresar a Viena con la familia donde malvivirán en los umbrales de la proletarización. Durante la niñez y la primera adolescencia Hans Maier se sentirá cautivado por un tipo de literatura regional, una «Landschaftsliteratur» que rinde culto a la naturaleza virgen de los Alpes y cuya fascinación por el aura mágica del bosque adquiere, según confesión del autor, tonos prefascistas.² En su autobiografía interpreta esta etapa precoz como una emboscadura romántica, inspirada tanto en el amor

² Recuérdense las páginas dedicadas al bosque como símbolo de masa castrense en *Masse und Macht* de Elias Canetti o la analogía establecida por Ernst Jünger entre «marcha al bosque» (Waldgang: emboscadura) y «marcha a la muerte» (Todesgang).

a la patria chica y al terruño como en el temor a la gran urbe y a la imparable tecnificación de la sociedad capitalista, donde ya se oculta un germen del futuro temple rebelde, si bien expresado de forma irreflexiva, peligrosamente cercana a ciertas corrientes irracionalistas.³ Es significativo que en sus dos ensayos autobiográficos Améry siempre se refiera a sí mismo, en esta época de su vida, con el pronombre en tercera persona, o bien con epítetos tales como «emboscado», «extranjero», «indeseable», «intruso», «outsider», «ilegal», «clandestino», «advenedizo», «viajero» o «vagabundo», reforzando de este modo el efecto de extrañamiento respecto a su identidad pasada. Sólo tras el internamiento en el *campo* con la subsiguiente experiencia de «pérdida de patria», sobre todo en el capítulo de *Örtlichkeiten* dedicado al escenario alemán de la posguerra, irrumpe por primera vez el pronombre en primera persona, el yo. Este cambio en el uso pronominal certifica la muerte del niño tirolés y del adolescente vienés de nombre Hans Maier y el parto doloroso del adulto apátrida Jean Améry, consciente de que el nuevo yo arrojado al universo concentracionario, sólo puede hablar de sí mismo en la misma lengua materna que ladraban sus verdugos.⁴

Ya en Viena, en 1928, con dieciséis años publica sus primeros relatos y poemas en *Der Wiener Botes*, aún bajo la influen-

³ La relación del joven Améry con esta «Landschaftsideologie» austriaca es un dato biográfico imprescindible para comprender su posterior sentimiento apátrida, Cf. W. G. Sebald, *Verlorenes Land. Jean Améry und Österreich* en *Text+Kritik*, pp. 20-29.

⁴ Cf. Petra S. Fiero, *Schreiben gegen Schweigen. Grenzerfahrungen Jean Amérys autobiographischem Werk*, Haskala/Olms, Hildesheim, 1997, pp. 124-125. Como ha señalado Alfred Andersch en una reseña de sus tres ensayos autobiográficos, Améry prefiere usar el pronombre «él» cuando se acerca con asombro a sí mismo como a un ser ajeno; dice «yo» cuando extrae conclusiones, elabora experiencias o expresa certezas cuya realidad no es susceptible de duda y emplea el «tú» más bien irónicamente o cuando tiene que dirigirse reproches o hacer examen de conciencia. El hecho de que Améry jamás use azarosa o irreflexivamente el «yo» o el «nosotros» testimonia la pérdida del sen-

cia de Hermann Hesse y Emil Strauss. Un año después visita Berlín donde frecuenta cenáculos literarios en torno a Heinrich Mann y Walter Mehring, y toca el piano acompañando a una vocalista en locales de mala muerte. De regreso a la capital austriaca, entre 1930 y 1938 comienza estudios en la escuela de comercio librero. Traba relación con Hermann Broch que ofrece lecturas públicas entre 1932 y 1934. En esta década asiste a las clases de filosofía impartidas por Moritz Schlick y Rudolf Carnap, fundadores del Círculo de Viena. El encuentro del adolescente con los filósofos neopositivistas marca un hito en su formación intelectual, pues, según propia confesión, significará el tránsito del esteticismo irracionalista a la estética de la lógica. Por aquel entonces, lee con vehemencia a Ernst Mach, cuyo *Análisis de las sensaciones* ejerció también una notable influencia sobre el autor de *El hombre sin atributos*, a Otto Neurath, quien compaginó el ideal de una Ciencia Unificada con su participación en la revolución espartaquista y al filósofo del lenguaje Fritz Mauthner. Aunque la experiencia de Auschwitz le alejaría de la fe que el neopositivismo lógico depositó en el poder ilustrador de la ciencia y la tecnología, sus ensayos conservan un eco de esta vieja admiración por la precisión conceptual y el desprecio por las jergas abstrusas. En la época en que Carnap despachaba el «Jargon» heideggeriano como cháchara metafísica vacía de sentido, el joven Maier estaba convencido de que quien pensara conforme a los criterios neopositivistas no podía incurrir en los «errores» del nazismo o del fascismo. A la sazón, sin haber leído, según propias palabras, una pági-

timiento de pertenencia a un grupo, así como el desequilibrio existencial del exiliado. En *Más allá de la culpa y la expiación*, donde se renuncia de entrada a la pretendida objetividad impersonal y supuesta neutralidad de las ciencias sociales, domina sobre todo el uso del «yo»; mientras en *Acerca del envejecer* cristaliza el procedimiento característico de Améry, consistente en la alternancia entre la tercera y la primera persona. El «tú» se añade al «yo» y al «él» en *Años de aprendizaje nada magistrales*.

na del *Capital*, el aprendiz de neopositivista trazaba un frente imaginario donde se alineaba el pensamiento de izquierdas representado por Schlick, Brecht, Thomas Mann (!) y Seghers, en lucha contra el nacionalsocialismo alemán, el clericalismo fascista austriaco y su viejo yo nacional-ecologista, exaltador de la mística del bosque alpino.

Su ingenuidad resulta comprensible si recordamos que Moritz Schlick fue asesinado en un aula de la universidad por un estudiante de extrema derecha, obsesionado con la idea de salvar a la cultura austriaca de la degeneración positivista y que la mayor parte de los representantes del Círculo de Viena se vieron obligados a exiliarse a los Estados Unidos bajo la barbarie nacionalsocialista. De este modo, mientras se desmoronaba la fachada de la ex-capital del imperio austrohúngaro y algunos universitarios se alistaban voluntarios en las Brigadas internacionales para apoyar a la República española, Améry, con diecinueve años, en la penumbra de los cafés vieneses, se enfrentaba al caos histórico siguiendo el método empleado por Carnap en su proyecto de reconstrucción lógica del mundo. Una sesión de tortura en el búnker de Breendonk años más tarde bastará para quebrantar la fe juvenil en la lógica como vehículo de conocimiento y abismarle en un solipsismo más radical que el de las «oraciones protocolares». Reducido a «haz de sensaciones» dolorosas, Améry se percatará de que el filosofema epistemológico del conocimiento de otras mentes oculta un perentorio sentido ético: «¡Ay! —exclamaba ya Job—, ¡sólo él siente los dolores de su carne!». Tiempo después, se lamentará de no haber conocido en esta época los escritos de Walter Benjamin, Sigfried Krakauer o Ernst Bloch.

En 1933 abandona la comunidad judía, aunque no sabemos con certeza si recibe el bautismo católico. En cualquier caso, cuatro años después regresará de nuevo a la religión de sus antepasados cuando contraiga matrimonio con la joven Regine Berger-Baumgarten, procedente de una familia de judíos orien-

tales ortodoxos de Polonia. Hostil a esta relación, la madre de Améry, antes de fallecer en 1939, ofrecerá a su hijo la posibilidad de un arreglo para ocultar su origen judío mediante ciertas influencias. Améry, indiferente, por lo demás, al credo religioso y sionista de unos y otros, se resiste a negar, bajo intimidación, su ascendencia hebraica. En 1934 edita junto con su amigo Ernst Mayer la revista *Die Brücke*, que, según sus propios editores, pretende luchar contra prejuicios arraigados, opiniones gregarias y filisteísmos de toda laya, abriendo un espacio de creación y reflexión en el escenario cultural germanoparlante. En 1935 redacta la novela *Die Schiffbrüchigen* [*Los náufragos*], influida por la Nueva Objetividad y la «literatura de asfalto», cuyo manuscrito recibe el visto bueno de Thomas Mann y Robert Musil. Améry tan sólo se decidirá a publicar un fragmento, bajo el profético título de *Die Entwurzelten* [*Los desarraigados*], en el anuario colectivo editado por Hermann Hakel. La presentación del editor indica hasta qué punto el joven austriaco ya ha comenzado el proceso de desradicación que se consumará con su reclusión en Auschwitz: «Nosotros, jóvenes, nos hemos decidido, tras un largo periodo de vacilación, a hacer nuestra presentación pública con este anuario. Nuestra infancia, esa época tan trascendente en que echamos raíces, se ha visto amenazada por la Gran Guerra y su eterno séquito». Sin duda, pronto irrumpirá en la vida de este joven judío el siniestro séquito que se encargará de transformar el desarraigo en erradicación de la mala hierba que amenazaba con parasitar al bosque ario. Pocos, ni siquiera nuestro joven autor, se percatarán en un primer momento de la inminencia de la catástrofe. En la Viena de los años treinta, confiesa Améry, se hablaba mucho de la nueva hipótesis de Freud sobre la existencia de un impulso de muerte, pero ni siquiera Karl Kraus vio a la Parca con la guadaña que preparaba su marcha triunfal a las puertas de la ciudad. Sin embargo, la *opera prima* de Améry, coetánea de la novela de Elias Canetti *Die Blendung*, que nuestro joven autor leerá con sumo

interés, ya contiene un barrunto del peligro que se estaba gestando en el clima espiritual de entreguerras. Su antihéroe, Eugen Althager, un intelectual proletarizado, nacido católico y educado judío, presencia, como Améry, los primeros disturbios callejeros protagonizados por los grupos antisemitas en el barrio universitario. El nihilismo del joven Althager no es tanto de inspiración ideológica como social y racial. Refractario a la integración, este *outsider* es testigo de la revolución socialista austriaca de 1934, brutalmente reprimida por el ejército y la policía del canciller Dollfuß, de tal modo que desengañado busca indirectamente el suicidio tomando como pretexto una refriega callejera para batirse en duelo a sable con un avezado estudiante de una asociación «völkisch». El protagonista de esta primera novela encarna ya un tipo que será objeto de reflexión en posteriores ensayos: la víctima apátrida, acosada por el antisemitismo, autodestructiva, desgarrada entre la rebelión y la resignación, enfrentada al dilema entre la necesidad y la imposibilidad de asumir la identidad judía.⁵ Habrán de pasar casi cuarenta años para que Améry vuelva a publicar en 1975 su segunda y única novela íntegra, *Lefeu o la demolición*, historia de un pintor judío, refugiado en un edificio en ruinas, que vive angustiado por el recuerdo de sus padres asesinados en Auschwitz, consciente del abismo abierto entre el lenguaje y sus heridas, incapaz de compensar su dolor mediante la catarsis estética.⁶

El compromiso político de Améry se inaugura con el estallido de la revolución obrera austriaca en 1934, que el joven ju-

⁵ En los cuadernos póstumos del archivo de literatura de Marbach se conserva un esbozo-resumen del contenido de esta novela, publicado bajo el primer pseudónimo de Améry en el volumen monográfico de *Text+Kritik* ya citado: Hanns Mayer, *Die Schiffbrüchigen (Inhalts-Umriss)*, pp. 30-32.

⁶ J. Améry, *Lefeu oder der Abbruch. Roman-Essay*, Klett, Stuttgart, 1974. Cf. Irene Heidelberger-Leonard, *Das Problem der Neinsage, ihrer Herkunft und Zukunft: «Die Schiffbrüchigen» als Vorübung zu «Lefeu oder Der Abbruch»* en *Text+Kritik*, pp. 33-39.

dío vive, como Canetti años antes, inmerso en las masas que ocupan las calles de Viena. En estas jornadas sangrientas Améry colabora espontáneamente en el transporte clandestino de armas destinadas a los huelguistas comunistas. Sin embargo, sólo cobrará conciencia de su condición de judío candidato al exterminio en 1935, cuando se promulguen las leyes raciales de Nüremberg y bajo las cancillerías de Schuschnigg y Seyß-Inquart se imponga la incorporación de Austria al Tercer Reich. Mientras los regimientos de la *Wehrmacht* desfilaban ante Hitler por las calles de Viena, la Gestapo arrestó a 67.000 opositores del «Anschluss», internándolos en *campos* recién contruidos como el de Mauthausen. Consciente del peligro que corre, Améry inicia una fuga que entre 1938 y 1939 le lleva a través de Colonia, Aachen y Kalterherberg hasta Amberes. Comienza de este modo un largo éxodo, un viaje sin retorno que privará a Hans Maier de sus raíces austriacas y lo convertirá en un intelectual nómada. Durante esta época sobrevive como profesor de idiomas hasta que en 1940 las tropas alemanas invaden Bélgica, sin encontrar apenas resistencia en los flamencos. Tras la capitulación belga, Hans Maier, frustrado por no poder empuñar las armas contra el invasor, es arrestado el 10 de mayo como «extranjero enemigo» e internado en el «Lager» de Mechelen para ser deportado posteriormente al *campo* de Saint-Cyprien, en los Pirineos Orientales. Vuelve a ser detenido tras un fallido intento de fuga del tren en marcha. El 26 de julio es entregado en Bordeaux a las tropas alemanas y el 29 de octubre llega al *campo* francés de Gurs, de infausta memoria para los soldados españoles, que huían del terror franquista tras la derrota del ejército republicano. Durante este periodo, el espíritu no ha llegado aún a esa situación extrema, a esos confines allende los cuales se anula toda posibilidad de reflexión, comunicación y relación social. Así, a pesar del hambre y del frío, en colaboración con el filósofo Georg Grelling, recluido en el mismo *campo*, es capaz de redactar un esbozo de estudio so-

bre la filosofía neopositivista, si bien, piadosamente, oculta al docto compañero su creciente desinterés por materias tan académicas. Si poco tiempo después en Auschwitz, la recitación de unos versos de Hölderlin ya no suscitarán la fruición estética de antaño, ahora, en condiciones menos aciagas, puede entrenarse en elaborar de memoria una antología de la lírica alemana de fines del siglo xix y comienzos del xx que anota a oscuras sobre improvisadas fichas.⁷ El 6 de julio de 1941 se fuga del *campo* de Gurs por París atravesando el territorio de la Francia ocupada hasta alcanzar de nuevo Bruselas donde a finales de septiembre se reúne con Regine, recién llegada de Amberes. Es entonces cuando ingresa en una pequeña organización germanoparlante en el seno del movimiento de la Resistencia belga que se dedica a distribuir propaganda antinazi entre las fuerzas de ocupación alemana. Continúa con su trabajo de profesor de idiomas en la École Moyenne Juive de Bruxelles. Dos años después, el 23 de julio de 1943 es detenido por repartir pasquines y conducido al cuartel general de la Gestapo en Bruselas. El mismo día es transferido al *campo* de acogida de la fortaleza de Breendonk en Amberes bajo la administración de las SS, donde pasará tres meses incomunicado, tras someterle a una atroz tortura que veinticinco años después será objeto de

⁷ La relación con la poesía en el «Lager» ha dado lugar a testimonios de diverso carácter en las crónicas de los judíos supervivientes. Ruth Klüger, oriunda de Austria, internada siendo niña en Theresienstadt, Auschwitz-Birkenau y Groß-Rosen, recurría a la recitación poética como báculo rítmico para soportar la dureza de los trabajos forzados. Cf. Ruth Klüger, *Weiter leben. Eine Jugend*, Wallstein, Göttingen, 1992. Por su parte, Primo Levi reconstruía mentalmente pasajes enteros de *La Divina Comedia* y se los cantaba a un joven francés, compañero de infortunios, como estrategia de supervivencia: «Considerate la vostra semenza:/Fatti non foste a viver como bruti./Ma per seguir virtute e conoscenza». Confiesa incluso que habría dado una ración de sopa por completar una estrofa que se resistía a la memoria. Pero es evidente que cuanto más cercano se encuentra el temido umbral regresivo encarnado por la figura del «musulmán» más inverosímil se torna la posibilidad de la fruición poética.

descripción en uno de los más duros y penetrantes ensayos que jamás se hayan dedicado a tal experiencia.⁸ Cuando es devuelto a su celda con los brazos dislocados y el cuerpo apaleado intenta abrirse las venas para descartar toda posibilidad de delación, en particular de la dirección de su mujer, a la sazón, en Bruselas. El 15 de enero, tras ser identificado como judío, es deportado a Auschwitz, y el mismo día de su llegada, como se sabrá posteriormente, fueron asesinados 417 hombres, mujeres y niños. En principio, Améry se incorpora a un pelotón de trabajo no cualificado en el *campo* de Auschwitz-Monowitz, aunque, poco después, premiado por ayudar a un jefe de taller a cumplimentar una instancia, tendrá la suerte de ser destinado a un puesto de secretario en la Buna, fábrica pertene-

⁸ Más cerca de Bataille que de Arendt, el joven Améry ve en el verdugo la expansión de un poder sádico y heterogéneo, cuyo rostro, desde la experiencia de la víctima, deja de ser banal para encarnar el mal radical. La indefensión y fragilidad del hombre torturado es tal que, a su juicio, se diría vencido por un poder cuasi divino y trascendente, pues con las técnicas de interrogatorio y tormento el verdugo semeja a la lejana voz de Yavé que afirma su omnipotencia sobre el cuerpo impotente y enmudecido de su siervo. El testimonio de Améry se adecua totalmente a la estructura de la tortura magistralmente desvelada por Eleanor Scarry a partir de informes de «Amnesty International»: 1) inflicción del dolor 2) objetivación de los atributos subjetivos del dolor y 3) transformación del sufrimiento real en la ficción del poder; en particular, la autora destaca cómo la expansión del poder torturador deshace el mundo familiar y el universo psíquico del cuerpo torturado. Cf. E. Scarry, *The body in pain. The making an unmaking of the world*, Oxford University, 1985, pp. 27-59. Sobre esta cuestión véase Enrique Ocaña, *Sobre el dolor*, Pre-Textos, Valencia, 1997, p. 36 y ss; y 224-225. Wolfgang Sofsky recurre tanto al estudio de Scarry como al testimonio de Améry para describir la trabazón entre violencia, miedo, dolor y tortura en los capítulos IV y V, respectivamente, de su *Traktat über die Gewalt*, Fischer, Frankfurt am Main, 1996. Pero tal vez sea Pietra S. Fiero quien mejor haya recurrido a las investigaciones de Scarry para mostrar el valor cognitivo de la crónica de Améry en todos sus pormenores Cf. P. S. Fiero, *Schreiben gegen Schweigen. Grenzerfahrungen in Jean Amérys autobiographischem Werk*, Haskala/Olms, Hildesheim, 1996, pp. 48-70.

ciente a la tristemente célebre empresa química de la IG Farben. Aunque no se conocían en aquella época, parece ser que Primo Levi y Jean Améry coincidieron en el mismo bloque de Auschwitz. Mucho tiempo después, sin dejar por ello de admirar el temple de su compañero de infortunios, el químico piemontés dedicará un capítulo de *I sommersi e i salvati* a polemizar con algunas de las tesis defendidas en *Más allá de la culpa y la expiación*. Levi critica sobre todo la definición humanística literaria de intelectual –totalmente ajena, por cierto, a las simpatías adolescentes profesadas por Améry hacia la filosofía neopositivista–, la apología del acto violento como método de recuperación de la dignidad y la importancia concedida a la hipersensibilidad lingüística del judío alemán culto como factor de humillación letal. Aun compartiendo con Améry una actitud agnóstica y escéptica respecto a la fe judía y sionista, Levi mantuvo casi intactas sus raíces lingüísticas, culturales y nacionales, logrando así mitigar con más eficacia los efectos de la mutilación que privó de defensas a la epidermis anímica de Améry. No sin cierta injusticia, Améry tachó a Levi de «perdonador», tal vez porque en *Se questo è un uomo* la voluntad de comprensión, rayana en la frialdad entomológica, prevaleció sobre el ánimo acusador y el patetismo de la indignación.⁹

Entre el 17 de abril y el 26 de enero de 1945, ante el cerco de las tropas aliadas, comienza la evacuación del «Lager» de

⁹ Cf. Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, Muchnik, Barcelona, 1989, trad. Pilar Gómez Bedate, concretamente el capítulo titulado «El intelectual en Auschwitz», pp. 109-127. Para una comparación entre ambos intelectuales judíos léase el capítulo VII de Enzo Traverso, *La historia desgarrada. Ensayos sobre Auschwitz y los intelectuales*, Herder, Barcelona, 2001, pp. 181-202 y G. W. Sebald, «Jean Améry und Primo Levi» en Irene Heidelberger-Leonard (ed.), *Über Jean Améry*, Carl Winter, Heidelberg, 1990, pp. 115-123.

Sobre las posibilidades literarias que ofrecen ambos autores representa un bello ejemplo la última novela de Antonio Muñoz Molina, *Sefarad*, especialmente el capítulo titulado «Eres». Alfaguara, Madrid, 2001, pp. 443-463.

Auschwitz-Monowitz, mediante las terribles marchas a pie hacia Gleiwitz II y desde allí en tren, a la intemperie, hacia Sajonia. Entre el 1 y el 4 de febrero el *convoy* llega al *campo* de Mittelbau, «Kommando» dependiente de Buchenwald. Un mes después se efectúa una nueva evacuación en dirección norte hacia Bergen-Belsen. Como sabemos por diversos testimonios, estas «marchas de la muerte» se cobraron un gran número de víctimas, pues los rezagados y enfermos eran asesinados durante el trayecto por los guardias de las SS que flanqueaban las columnas de prisioneros.¹⁰ El 15 de abril entra el primer *jeep* de la policía militar con un sargento que altavoz en mano comunica en nombre de Su Majestad Británica la liberación de los cuarenta mil supervivientes de Bergen-Belsen. Desde su deportación Améry ha pasado 642 días en diversos campos de concentración, y el día de su liberación pesa apenas cuarenta y cinco kilos. De los 25437 judíos deportados desde Bélgica, Améry se cuenta entre los escasos 615 supervivientes. El hecho fortuito de la supervivencia no adquiere en su obra ningún sentido providencial ni meritorio;¹¹ por el contrario, engendrará en la rigurosa conciencia moral de este sobreviviente un sentimiento de culpa que jamás será vencido del todo a pesar de las tentativas de superación o integración. Si a esta hipersensibilidad sumamos el proceso de autodemolición de la iden-

¹⁰ Sobre este método indirecto de exterminio el lector puede consultar el estudio de Daniel Jonah Golhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el holocausto*, Taurus, Madrid, 1997, pp. 409-460, y los testimonios de Robert Antelme, *La especie humana*, Arena, Madrid, 2001, pp. 201-264; Paul Steinberg, *Crónicas del mundo oscuro*, Montesinos, Barcelona, 1999, pp. 155-166 y Willy Berler, *Superviviente del infierno*, Planeta, Barcelona, 2001, pp. 167-185.

¹¹ Améry se sitúa en los antípodas de testimonios como los de Victor E. Frankl, quien a partir de su propia experiencia en el *campo* de Theresienstadt confirió sentido al sufrimiento como oportunidad de alcanzar méritos o como ocasión para el crecimiento espiritual. Cf. V. E. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, p. 102 ss.

tividad heredada se comprenderá mejor por qué Améry tituló uno de sus volúmenes autobiográficos, en clara referencia a Goethe, *Unmeisterliche Wanderjahre* (*Años de peregrinaje nada magistrales*).

Esta alusión irónica a la tradición literaria alemana cifra todo un programa de crítica filosófica. En efecto, el género de la novela de formación proporcionó un modelo literario a la *Fenomenología del espíritu*, donde tras un inicial proceso de extrañamiento, el «Geist» acaba cicatrizando sus heridas, superando sus contradicciones, para retornar reconciliado a la patria de la autoconciencia. Como el espíritu hegeliano, el héroe de la novela de Goethe, Wilhelm Meister, pasa por un proceso de aprendizaje y desengaño, donde las andanzas allende el hogar paterno proporcionan al adolescente una escuela de maduración que le permitirá a la postre adaptarse al principio de realidad y a los imperativos de la socialización. La experiencia actúa como un «maestro» que aconseja al hijo pródigo integrarse, tal ciudadano avisado y responsable, en el mundo prosaico de la sociedad burguesa. Améry ya no puede narrar su vida sin violar los supuestos filosóficos y las convenciones literarias de este género novelístico. En realidad, los años de reclusión, exilio, deportación y sufrimiento se resisten, a juicio de Améry, a ser elaborados como experiencia formativa, como «Bildung» conducente a una nueva identidad, por prosaica que ésta sea. Naturalmente, tampoco es posible la «sublimación romántica» defendida, como reacción al prosaismo goetheano, por Tieck y Novalis en su *Heinrich von Ofterdingen*. Améry ya no puede asimilar una tradición que, como dirá Celan, instituye a la muerte en «Meister» de Alemania, por más que Levi califique al «Lager» como su «universidad». Auschwitz no certifica el fallecimiento de la poesía, pero sí que afecta a la credibilidad de la «Bildungsroman», proceso que culmina en la destrucción del sujeto ejemplificada en la figura del «musulmán». Las situaciones límite vividas en el siglo xx, en particular las dos guerras mundiales y

el exterminio en los *campos*, exacerba la crisis del lenguaje ya barruntada por Hofmannstahl en su *Carta a Lord Chandlos* y teorizada por Benjamin en sus reflexiones sobre la atrofia de la experiencia.¹²

Toda la obra ensayística producida por Améry a partir de 1945 representa un esfuerzo por comprender el conjunto de experiencias extremas que amenazan al sujeto con reducirle al silencio.¹³ El ensayo, el «Versuche», como lo concibe este autor, constituye una tentativa de análisis de la condición de víctima torturada, deportada, envejecida o suicida, cuyo rasgo común es un amago de enmudecimiento, una pérdida de mundo que se torna más ausente cuanto más presente se hace el cuerpo. La tortura, la vejez y la muerte voluntaria abren una herida no cicatrizable por el tiempo, introducen una contradicción existencial que en el caso de Améry se concreta en la exigencia simultánea de rebelión y resignación ante lo inevitable. Según el propio autor, *Más allá de la culpa y la expiación*, *Acerca del envejecer*, *Años de peregrinaje nada magistrales* y *Levantar la mano sobre uno mismo* componen una «novela ensayístico-autobiográfica» que renuncia a la objetividad de las ciencias experimentales sin por ello dejar de asumir una insobornable voluntad de verdad. El ensayo adopta pues la forma de una exploración introspectiva de lo «veçu», de lo vivido, un intento de acercarse por empatía, desde dentro, al universo del hombre lacerado por la violencia, extraño por el paso del tiempo y tentado por el salto mortal. Améry insiste en que no se trata de una ontología fundamental ajena a la crónica histórica. Por el contrario, rechaza tajante-

¹² Sobre los límites del testimonio y su relación con el proceso de desubjetivación y despersonalización acontecido en la literatura moderna es de gran interés el ensayo de G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo/Homo Sacer III*, Pre-Textos, Valencia, 2000.

¹³ Cf. Pietra S. Fiero, *Schreiben gegen Schweigen. Grenzerfahrungen in Jean Amérys autobiographischem Werk*, Haskala/Olms, Hildesheim 1997.

mente la distinción heideggeriana entre «Historie» y «Geschichte», pues no ignora que su inquietud responde a causas de tipo social y político. La misma angustia metafísica, ironiza el existencialista heterodoxo, no sería sino una «Sorge» elegante de alto *standing*. Por lo demás, el hecho de que el autor evite cuidadosamente en sus ensayos el término alemán «Erlebnis» y prefiera la palabra francesa «veçu» supone ya toda una declaración de principios filosóficos.¹⁴ Frente al vitalismo germánico de corte esteticista e irracionalista, el escritor judío recurre al utillaje terminológico del existencialismo sartreano pasado por el tamiz de un humanismo que se quiere heredero del espíritu ilustrado de Gotthold Ephraim Lessing.¹⁵ Améry piensa su relación escéptica con la identidad judía desde el primado de la existencia sobre la esencia y elabora su pérdida de patria como angustiosa experiencia de libertad radical tras sentirse reducido a «nada» durante la reclusión en el *campo* y tras el retorno de entre los muertos. El existencialismo le proporcionará una filosofía a la medida de su condición desarraigada, que —en lucha contra la «mala fe»— asume la responsabilidad de construir su identidad mediante la proyección hacia el futuro. Bien es cierto que durante gran parte de su vida se resistió a toda definición positiva y esencialista de sí mismo, manteniéndose afín en este punto a los célebres versos de Montale: «Codesto solo oggi possiamo dirti,/ ciò che non siamo, ciò che non vogliamo».

¹⁴ Para una crítica a la jerga vitalista de la «Erlebnis» remitimos a nuestro ensayo *Duelo e historia*, Alfons el Magnánim, Valencia, 1996, pp. 19-59.

¹⁵ En la tradición de Thomas Mann, Améry compuso dos ensayos dedicados a reivindicar la memoria de Lessing. El primero de ellos, un discurso de agradecimiento por la concesión del premio Lessing de Hamburgo: *Aufklärung als Philosophia perennis* (1977) y el segundo una «Festrede» con motivo de la inauguración del Lessinghaus en Wolfenbüttel: *Lessingscher Geist und die Welt von heute* (1978) ambos incluidos en el libro póstumo *Weiterleben-aber wie? Essays 1968-1978*, Klett Cotta, Stuttgart, 1982.

Durante los años inmediatos de la posguerra Améry experimenta con ira y desengaño la disolución del espíritu de la «Résistance» y la irrupción de la guerra fría.¹⁶ En 1945 retorna a Bruselas, y al duelo por la muerte masiva de la que ha sido testigo se añade el fallecimiento por colapso cardiaco de su mujer. Con el pseudónimo de Hanns Mayer comienza a escribir artículos en periódicos holandeses y suizos, colaboración que se extenderá en años sucesivos a medios austriacos y finalmente alemanes. Durante esta época de intenso trabajo periodístico nace una serie de libros y reportajes, publicados en Suiza, que tal vez hayan sido injustamente olvidados: *Karrieren und Köpfe. Bildnisse berühmter Zeitgenossen* (1955), *Teenager-Stars. Idole unserer Zeit* (1960), *Im Banne des Jazz* (1961) y el reportaje cultural *Geburt der Gegenwart. Gestalten und Gestaltungen der westlichen Zivilisation seit Kriegsende* (1961). A los que cabe añadir en 1963 *Gerhardt Hauptmann. Der ewige Deutsche*, retrato del clásico escritor alemán y en 1965 *Winston S. Churchill. Ein Jahrhundert Zeitgeschichte*. En los años setenta, en la renaciente República federal alemana, participará desde diversos medios de comunicación, incluida televisión y radio, en agrias polémicas de política interna, en particular oponiéndose tanto a la Baader-Meinhof, la banda terrorista de extrema izquierda, como al «Radikalerlaß», el decreto ministerial que permitía al gobierno expulsar de su puesto a funcionarios o rechazar la solicitud de candidatos a la función pública que desarrollasen actividades hostiles a los principios constitucionales. Améry, acusado en 1974 en virtud de esta ley, ante la fiscalía de Colonia, se había alejado a la sazón de las posiciones dogmáti-

¹⁶ Testimonio de esta conciencia amarga es *In den Wind gesprochen*, colaboración publicada originariamente en el volumen colectivo titulado *Los hombres viejos y airados. Reflexiones sobre Alemania desde 1945* (1979), y recogido posteriormente en el libro póstumo *Weiterleben-aber wie?*, pp. 279-303.

cas de Sartre¹⁷ y en general de todo recurso a la violencia «revolucionaria» contra las denostadas «democracias formales». Era consciente de que la joven generación izquierdista en Alemania practicaba una suerte de «desobediencia retrospectiva»,¹⁸ oponiendo al nuevo Estado de derecho, digno de conservarse, la resistencia que sus padres y abuelos no habían ejercitado contra el Estado nacionalsocialista. Quienes calificaban de «fascistoide» a la legítima república federal y confundían coraje cívico con terrorismo político, no tenían ni la más remota idea de lo que era el verdadero terror dictatorial, situación que por desgracia nos resulta harto familiar a los españoles. Para colmo hacían causa común con el terrorismo árabe y fomentaban un nuevo antisemitismo tras la fachada del antisionismo.¹⁹ Como confesará en *Örtlichkeiten*, Alemania no era un sitio donde asentar un hogar. Asimismo renunciará a establecerse en Austria y permanecerá en Bruselas-Ixelles hasta su muerte. En 1955 acepta una corresponsalía en Londres y a su regreso elige el *nome du plume* con que se hará célebre: Jean Améry. En la prestigiosa revista *Merkur* aparecerán unos setenta títulos desde 1965 hasta 1978 entre críticas literarias y cinematográficas. Fruto del trabajo de estos años como periodista y crítico será la publicación de un con-

¹⁷ El distanciamiento respecto a Sartre se opera fundamentalmente a través de dos textos: *Sartre: grandeza y fracaso* (1974), publicado en *Merkur* y *Charles Bovary. Médico rural. Retrato de un hombre simple* (1978), publicado el mismo año de su suicidio. Sobre este punto véase Irene Heidelberger-Leonard, *Flaubert-Sartre-Améry. «Charles Bovary» als Antwort auf «Der Idiot der Familie»?* y Lothar Baier, *Lehrstücke Frankreich. Jean Améry lange Reise von der Résistance zur Resignation* en *Text+Kritik*, pp. 8-19 y 44-55, respectivamente.

¹⁸ Tomo la expresión de Odo Marquard, *Adiós a los principios*, Alfons el Magánim, Valencia, 2000, [trad. Enrique Ocaña].

¹⁹ Muestras de esta crítica son los siguientes artículos: *El antisemitismo respetable* (1976) y *Fascismo: ¿palabra sin contenido conceptual?* (1977) recogidos en *Weiterleben-aber wie?*

junto de ensayos titulado *Widersprüche* (1971) y dos recopilaciones póstumas: *Weiterleben—aber wie?* (1982) y *Der integrale Humanismus* (1985), donde, considerados en su conjunto, toma posición frente a la nueva izquierda y otros supervivientes del genocidio, crece el distanciamiento respecto a las posiciones políticas del Sartre tardío y radicaliza con ánimo impenitente su humanismo ilustrado ante al anuncio de la muerte del hombre.²⁰

La génesis de *Más allá de la culpa y la expiación* merece una atención particular. Améry comenzó a escribir este conjunto de ensayos en 1964 y, según una carta, pretendía desarrollar «reflexiones en forma de diario sobre los problemas fundamentales de la existencia en el universo concentracionario». El mismo año, en el programa radiofónico del poeta Helmut Heißenbüttel, redactor cultural del *Süddeutsche Rundfunk*, inicia la emisión de una serie de ensayos sobre Auschwitz, fórmula de colaboración que, según consta en una cláusula del contrato de edición de sus obras, repetirá con la mayor parte de sus trabajos antes de ser publicados por la editorial Klett: *Acerca del envejecer* (1968),²¹ *Años de peregrinaje nada magistrales* (1971),

²⁰ Intempestiva es su crítica a los presupuestos filosóficos del estructuralismo antropológico, de la antipsiquiatría, del psicoanálisis lacaniano y del antihumanismo de Foucault a quienes dirige la acusación de promover un irracionalismo relativista de nuevo cuño: *Contra el estructuralismo: el ejemplo de Foucault* (1973), *¿Una nueva traición de los intelectuales?* (1976) y *Nuevas corrientes francesas. Aporías políticas y filosóficas en el país de Descartes* (1977). La crítica de Améry, válida en algunos aspectos, no hace justicia, sin embargo, a las lecciones foucaultianas sobre la transformación del concepto clásico de poder soberano en biopoder y su proyecto de genealogía del racismo, cuya publicación no pudo llegar a conocer. Cf. M. Foucault, *Genealogía del racismo*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1992, pp. 247-272. En la misma línea son de interés las consideraciones de G. Agamben sobre el campo de concentración como paradigma biopolítico de lo moderno en *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pp. 151-239.

²¹ De próxima publicación en Pre-Textos.

Levantar la mano sobre uno mismo (1976)²² y *Localidades* (1980), este último emitido bajo el título de *Estaciones de huida* por el programa del *Westdeutsche Rundfunk* bajo la dirección de Manfred Franke. Desde que en 1935 publicara un fragmento de una novela inacabada, *Los naufragos*, Jean Améry no había retomado su actividad propiamente literaria, troncada por la deportación a varios campos de concentración en París, Bruselas y Polonia. Desde el 15 de abril de 1945, fecha de liberación del «Lager» de Bergen-Belsen, habrán de pasar unos veinte años para que Améry publique en la revista *Merkur* su primera reflexión sobre la experiencia concentracionaria, un anticipo del diario antes mencionado, concretamente el ensayo titulado *Tortura* que posteriormente se incorporará a la obra aquí traducida. Sus amigos Heißenbüttel y Paeschke hacen gestiones para publicar en Alemania sus escritos sobre Auschwitz, cuya propuesta será rechazada por acreditadas editoriales como Suhrkamp y Kiepenheuer & Witsch. Corresponderá a Gerhard Szczesny, responsable de una modesta casa editorial, el mérito de asumir el proyecto de publicación de la obra de Améry en el contexto de una Alemania incapaz de sentir duelo, aligerada su conciencia por el milagro económico que disfruta y del que se ufana. El libro se anuncia con el título significativo de *Resentimientos. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, si bien poco después verá la luz con la primera parte modificada: *Más allá de la culpa y la expiación*.

El título completo en alemán, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Bewältigten* contiene una serie de alusiones que tal vez puedan pasar inadvertidas al lector español. Sin duda, Améry elige sus títulos a conciencia, y es significativo que sus tres obras fundamentales consten también

²² Jean Améry, *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*, Pre-Textos, Valencia, 1999 [trad. Marisa Siguan y Eduardo Aznar].

de subtítulos esenciales para comprender su actitud moral. En la primera parte del título resuenan otras dos obras clásicas en la historia de la literatura: *Schuld und Sühne*, traducción alemana de la célebre obra de Dostoyevski conocida en nuestros pagos como *Crimen y castigo*. Sin embargo, el título ruso *Pres-tuplenie i nakazanie*, como señalan los entendidos, sugiere *transgresión y expiación*, connotando más la idea de pecado que la de delito.²³ Por otra parte, el lector se percatará de que, en cuanto superviviente que ha padecido tortura y persecución, Jean Améry no puede dejar de considerar la deportación y el exterminio como crímenes ni dejar de exigir un justo castigo a los responsables. Su perspectiva no se sitúa más allá de la valoración moral y jurídica del genocidio como delito que reclama responsabilidades penales, sino que más bien previene contra una interpretación expiatoria del sufrimiento y de la muerte de las víctimas, implícita en el significado etimológico del término «holocausto».²⁴ El «Jenseits» de resonancias nietzscheanas sugiere una óptica que aun reivindicando el resentimiento como legítima capacidad de reacción moral,²⁵ como negativa a conceder un inmerecido perdón, se resiste a interiorizar la «metafísica del verdugo», a saber: la interpretación de todo sufri-

²³ Cf. Introducción de Juan López-Morillas a la traducción de *Crimen y castigo*, Alianza, Madrid, 1989, p. 10.

²⁴ Recuértese el título de uno de los capítulos de *Se questo è un uomo* de Primo Levi: «Al di qua del bene e del male».

²⁵ La reivindicación de una ética antinietzscheana del resentimiento se comprende mejor cuando se intenta predicar el «amor fati» a una víctima de la tortura o se le propone la prueba del eterno retorno como piedra de toque para corroborar su voluntad de poder. He tratado este punto en el capítulo sobre Nietzsche incluido en *Sobre el dolor*, Pre-Textos, Valencia, 1997, pp. 224-225. Véase también la observación de G. Agamben en *Lo que queda de Auschwitz*, pp. 104-107. El clásico estudio del demócrata-cristiano Eugen Kogon contiene ya una temprana alusión al resentimiento como patología psicosocial de muchos supervivientes y en realidad la logoterapia de Victor E. Frank nace como un intento de superar las consecuencias indeseables de esta más que com-

miento como efecto de una culpa, como castigo o expiación con que Dios nos purifica de nuestras deudas en el crisol de su justicia inescrutable. La referencia a Dostoyevski es ilustradora, pues de entrada ya se nos da a entender que no debemos ver al verdugo nazi como un Raskolnikov nihilista que pueda redimir su culpa mediante un acto de confesión en la plaza pública. Conviene recordar que estas interpretaciones del genocidio fueron sugeridas incluso por algunas víctimas supervivientes que vieron en el exterminio un verdadero castigo enviado por Yavé al pueblo elegido y afrontaron las torturas y las muertes como un holocausto purificador que debía contribuir a acendrar la fe en el Señor.²⁶ En definitiva, el título elegido por Améry corrobora su nihilismo autoconsciente, su renuencia a toda teleología de la historia de carácter religioso o secular que pretenda dotar de sentido al mal padecido en los campos de concentración mediante compensaciones trascendentes o immanentes.

Y esta observación entronca directamente con la intención implícita en el subtítulo, cuya traducción castellana pierde las connotaciones que contiene su original alemán: *Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Debe tenerse en cuenta que en

previsible reacción de las víctimas. Cf. Eugen Kogon, *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager* (1946). Hay traducción castellana, por desgracia, inencontrable: *Sociología de los campos de concentración*, Taurus, Madrid, 1965, p. 502 y ss.

²⁶ Las consideraciones de Levinas sobre la imposibilidad de una teodicea después de Auschwitz, apuntada ya por Adorno y Blanchot, y en especial sobre el problema filosófico que plantea a la razón ética el dolor inútil e injustificable y la restitución de una nueva dimensión de sentido, son dignas de atención. Sin embargo, imagino que tanto Améry como Levi discreparían de su interpretación del genocidio judío como acontecimiento de la Historia Sagrada, por más que se apele a un Dios ausente y se atribuya al «holocausto» un significado universal, no monopolizable por el «pueblo elegido». E. Levinas, *El sufrimiento inútil* (1982) en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia, 1993 [trad. Jose Luis Pardo], pp. 115-126.

su origen, el verbo «bewältigen», de donde procede «Bewältigung», era sinónimo de «überwältigen» o «vergewältigen», es decir, violar o violentar. A partir del siglo XIX adquiere el significado actual de «dominar» [meistern] un trabajo u oficio. En su sentido figurado equivale a elaborar espiritualmente una pérdida o contradicción o a superarla mediante un proceso de comprensión o justificación. Así, por ejemplo, Alexander Mitscherlich, en *Incapacidad de sentir duelo*, emplea dicho verbo para referirse precisamente a los crímenes cometidos durante el dominio nacionalsocialista: «Es evidente que no es posible superar [bewältigen] el asesinato de millones de seres humanos».²⁷ En su forma de participio pasado con prefijo negativo indica un estado, sentimiento o acontecimiento que se mantiene reprimido o incomprendido, en particular en la expresión «unbewältigte Vergangenheit», con frecuencia referida al periodo entre 1933 y 1945. Améry emplea el mismo término en el subtítulo de este libro: *Ensayos de superación (Bewältigungsversuche) de una víctima de la violencia (eines Überwältigten)*, introduciendo un juego de palabras entre «bewältigen» y «überwältigen» harto difícil, si no imposible, de reproducir en castella-

²⁷ Hay traducción castellana: A y M. Mitscherlich, *Fundamentos del comportamiento colectivo: la incapacidad de sentir duelo*, Alianza, Madrid, 1979 [trad. Andrés Sánchez Pascual]. Según el diagnóstico de esta pareja de psicoanalistas, alineados con la Escuela de Frankfurt, los alemanes de la posguerra no se posttraron en una melancolía autodestructiva gracias a la activación de una serie de mecanismos defensivos, orientados a bloquear sentimientos de culpa, vergüenza y humillación. La energía psíquica invertida en defender al yo de un empobrecimiento melancólico, en el trabajo de renegación del duelo, trajo consigo un inmovilismo psico-social y político. Cf. *Op., cit.*, pp. 38-43. Es elocuente que fueran precisamente las víctimas del terror nazi, y no los verdugos y sus colaboradores, quienes sufrieran esos remordimientos. Améry, que sufrió, sin duda, en su propio ánimo estos sentimientos conocía las investigaciones de Mitscherlich, como muestra su artículo «Entre Freud y Marx. Preguntas a Alexander Mitscherlich» publicado en *Merkur* en 1970. Cf. J. Améry, *Weiterleben-aber wie?*, pp. 59-71.

no.¹ Referido a la constelación histórica del nacionalsocialismo, «Bewältigung» posee un sentido negativo. Los protagonistas del «milagro económico alemán», incapaces de condolerse de las víctimas, activaron mecanismos para «superar», es decir, olvidar, reprimir o minimizar su pasado criminal. De ahí que el título de Améry contenga una referencia irónica a esta tendencia típicamente alemana, pues al rechazar tanto en sus reflexiones sobre Auschwitz como en sus ensayos sobre la vejez y el suicidio el lugar común de que «el tiempo todo lo cura», la convicción de que el proceso natural de cicatrización de heridas sea extrapolable a la experiencia del duelo o del sufrimiento moral, el superviviente se opone a toda pretensión de superar o justificar lo insuperable e injustificable, es decir, el dolor y la muerte padecidos por las víctimas del genocidio: «el conflicto irresuelto entre víctimas y carniceros tiene que exteriorizarse y actualizarse, si ambos, oprimidos y opresores [Überwältigten und Überwältiger], pretenden comprender [meistern: dominar] un pasado que, aun desgarrado por antagonismos irreconciliables, remite, sin embargo, a una historia común». No obstante, en el ensayo sobre el dilema de la identidad judía, aludiendo al antisemitismo como «infamia o enfermedad», afirma: «Eran los antisemitas quienes debían superarla o comprenderla [bewältigen], no yo». El peso de la comprensión recae, por ende, sobre el verdugo, no sobre la víctima, pues se corre el peligro de que al intentar «comprender [bewältigen] sus motivos, se acabe medio disculpándolo». Así defendiendo con orgullo su resentimiento como oposición a la fatalidad de la historia, exclama en otro pasaje: «¡Que no haya visto todo sin el freno de la irreversibilidad del tiempo, un pasado revertido en futuro y superado en verdad y para siempre!» [«bewältigten Vergangenheit»]. Y para descartar todo intento de perdonar u olvidar expeditivamente el mal padecido en el pasado, añade como colofón: «No sucederá nada por el estilo, estoy seguro, a pesar de todos los esfuerzos honrados de los intelectuales ale-

manes». En este sentido, el traductor francés ha sabido recoger el espíritu de Améry al proponer la siguiente traducción del subtítulo de la obra: *Essai pour surmonter l'insurmontable*. Levi lo traduce como *Tentativo di superamento di un sopraffatto*, donde «sopraffatto» equivale a vencido, derrotado o dominado por un poder superior.²⁸ No en vano, desde la profecía de su madre en Bad Ischl hasta su fracaso en el proceso de construcción de una identidad integrada en la comunidad de los supervivientes, Améry tendió a considerarse a sí mismo como «raté». Por su parte, Imre Kertész, deportado a Auschwitz en 1944, sugirió en un texto reciente verter el subtítulo de Améry, un tanto libremente, como «Intento de levantarse de un hombre derribado».²⁹

Los veinte años que trascurren entre la liberación y la publicación de sus reflexiones delatan la dificultad que entraña la elaboración de una experiencia capaz de enajenar, enmudecer y distorsionar la memoria del superviviente.³⁰ Sin embargo, la necesidad moral de comprender y relatar contrarresta el efecto privador de lenguaje que es inherente a la violencia. La ten-

²⁸ Cf. Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino, 1986, p. 105.

²⁹ Cf. I. Kertész, *Un instante de silencio ante el paredón*, Herder, Barcelona, 1999, p. 78.

³⁰ Como ha señalado Sofsky, las tesis de la incomprensibilidad e incompatibilidad de los crímenes cifrados en el topónimo de Auschwitz desempeñan una función defensiva en los debates políticos sobre el genocidio. Ambos presupuestos justificarían una suerte de bloqueo de la percepción, pues en cuanto un fenómeno se califica de absolutamente incomprensible e irreductiblemente singular parece razonable renunciar al imperativo de confrontación con el horror en todos sus pormenores. Sin embargo, en boca del superviviente, la tesis de la ininteligibilidad puede estar justificada. Se convierte en una advertencia dirigida contra quienes no tienen experiencia directa del genocidio, con el objeto de no trivializar la gravedad de las matanzas masivas, pues sin duda es un hecho que afecta a las expectativas de sentido inherentes a toda tentativa hermenéutica o explicativa. Cf. Wolfgang Sofsky, *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*, Fischer, Frankfurt, 1993, pp. 17 y ss.

tativa de superación aludida por Améry apunta precisamente a la situación límite que sufre el apátrida, el exiliado, el torturado, el humillado. Su propósito no es superar el sinsentido de una violencia refractaria a la lógica de la justificación cuanto articular un lenguaje que dé voz al dolor de la víctima, reducida a la condición de «un puerco que grita estridentemente de terror cuando lo degüellan en el matadero». La fuerza que inflige dolor físico tiende a encadenar o clavar a la víctima a su propio cuerpo. Anula radicalmente las posibilidades que contiene el «espíritu» humano: capacidad de reflexión, fruición estética, comunicación lingüística, sociabilidad. En este sentido, la tortura, como asevera Améry, es esencial al nacionalsocialismo, pues la limpieza étnica propugnada por la «filosofía del hitlerismo» implica la identificación o encadenamiento del sujeto a su cuerpo biológico, reduce la condición humana a su «être rivé», por usar un concepto de Levinas.³¹ Y precisamente en el dolor físico infligido por el verdugo se manifiesta la imposibilidad de liberación respecto a la carne sufriente, el aherramientamiento absoluto a su identidad corporal. El mismo «Lager», como sistema de organización, constituye una objetivación del espíritu de la tortura, pues el severo control que ejerce sobre el espacio y el tiempo de los presos tiende a destruir la experiencia corporal propia de la relación con el mundo en libertad.³² Escribir, por tanto, supone ya una tentativa de eva-

³¹ Resulta sumamente esclarecedor leer el ensayo sobre la tortura de Améry recurriendo a los conceptos acuñados por Levinas en dos relevantes trabajos de juventud, concretamente: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'illégalisme*, publicado en *Esprit* (1934), donde al hilo de una descripción fenomenológica de la experiencia del cuerpo doliente acuña la noción fundamental de «être rivé» [ser encadenado] y *De l'évasion*, aparecido en las *Recherches Philosophiques* (1935), que es el contrapunto al ensayo anterior, en cuanto piensa la posibilidad de «romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo». Cf. E. Levinas, *De la evasión*, Arena, Madrid, 1999, p. 83 [trad. Isidro Herrera].

sión respecto a ese estar clavado a uno mismo que se exacerbaba en la tortura y en ese gran experimento biológico y social que, según Levi, fue el *campo*; al cabo, escribir es un intento de superar esa crisis de confianza en el mundo y en el lenguaje que desencadena la violación de los límites de la epidermis moral y física.

En estos ensayos despiadados y lúcidos se nos ofrece una descripción de la condición existencial de la víctima del nazismo, de la víctima judía en particular, sin ceder a la comprensible tentación de la autocompasión o de la victimización. La defensa del resentimiento llevada a cabo por Améry no debe confundirse con una apología justiciera de la venganza. Al extrañamiento provocado por la tortura, al desarraigo del apátrida, a los sinsabores que traen consigo los años se añade una memoria que conserva todas las ofensas, escarnios y ultrajes. Sí, nuestro autor respira por una herida que se niega a cerrar,³² un estigma que se convertirá en su principal seña de identidad, en su inalienable propiedad, tras haber sufrido un proceso de despropiación que comenzó con sus enseres y acabó con el lenguaje, la patria, la dignidad y el derecho a la vida misma. Lo cual no significa hipostasiar una presunta propiedad natural, originaria e identificatoria. Resulta comprensible no sólo que Améry se resista al robo de su propio dolor, exigido como contribución generosa a una dudosa reconciliación alemana o europea, sino también que conserve con orgullo su

³² Cf. W. Sofsky, *Op. cit.*, pp. 61-111.

³³ El diagnóstico de Adorno propuesto en *La herida Heine*, cuya conclusión encabeza nuestro estudio, vale también para la herida de Améry e incluso se diría inspirado en ella: «El que quiera contribuir en serio al recuerdo de Heine [...] tiene que hablar de una herida: de lo que le duele en Heine y de su relación con la tradición alemana, y de lo que se ha reprimido en Alemania después de la segunda guerra». T. W. Adorno, *Crítica cultural y sociedad*, Ariel, Barcelona, 1973, pp. 177-184. Sobre la despropiación como violencia véase Jean-Luc Nancy, «La existencia exiliada» en *Archipiélago* 26/27, 1996, pp. 26-39.

tatuaje en el antebrazo como «memento». Sin duda, la negativa de Améry a olvidar, a dejarse curar por el tiempo, con una actitud moral lacerante que recuerda a Ferlosio,³⁴ mermará los anticuerpos de su alma frente a las infamias de la vida. Se envejece mal en el exilio, dirá nuestro autor. El viejo, como la víctima torturada, ya no tiene toda la vida por delante, ya no puede «comerse todo el mundo», según horrenda expresión, pues su espacio vital se ha visto reducido a puro tiempo, a pasado nostálgico en un caso y a instante infernal en otro.³⁵ Pero el anciano desterrado por ser judío, como el poeta Alfred Mombert, perdería incluso cualquier pasado al que regresar y en el que refugiarse con añoranza. La pregunta con que Améry titula uno de sus ensayos radiofónicos de 1970, *¿Cómo seguir viviendo?* adquiere un significado cada vez más perentorio a la luz de sus dos últimas tentativas de suicidio. La aceptación del principio de realidad, la elaboración del duelo no revirtió en un fortalecimiento del yo, en una identificación sin fisuras con la lógica de la vida ilesa, en una integración incondicional a la comunidad de los supervivientes con voluntad de poder y longevidad. Al imperativo social de reconstrucción política y económica, a la exigencia de identidad, a la exhortación al olvido reconci-

³⁴ «(Never more) Decir que el tiempo todo lo cura, vale tanto como decir que todo lo traiciona. ¿Sabré sobrevivir sin traicionar? (11-IV-85)» Rafael Sánchez Ferlosio, *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*, Destino, Barcelona, 1993, p. 65. La oposición moral a la lógica de la supervivencia, el consecuente desgarramiento interno entre rebelión y resignación y el rechazo del concepto expiatorio o crediticio de víctima son rasgos comunes a Ferlosio y Améry. Un tercer nombre imprescindible para desentrañar estas afinidades es evidentemente Elias Canetti, con quien Améry colaboró en las sesiones de la Academia de las artes de Berlín en los años setenta. No obstante, en un pasaje de su autobiografía se refiere al autor de *Masa y poder* como «un compañero de infortunio que, sin duda, ha dominado [*gemeistert*] mejor todo el pasado que yo». Jean Améry, *Örtlichkeiten*, p. 123.

³⁵ Cf. J. Améry, *Über das Altern. Revolte und Resignation*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1997, p. 44-45.

liador, Améry respondió con un inmisericorde proceso de desmantelamiento interior que finalizó con la extrema negación, la negación de la muerte voluntaria. Pocos días antes de quitarse la vida con una sobredosis de barbitúricos en un hotel de Salzburgo, Améry volvió a expresar dudas sobre su identidad en una carta: «Mi superfluidad tan palmaria ya no pesa sobre mi corazón. Tan sólo me pregunto si no fue un error del destino que en 1945, cuando aún era relativamente joven, no me decidiera a convertirme en un escritor francés...». Sin embargo, como reconocería en su autobiografía, cuando la conciencia se desliza hacia el umbral del sueño, en la antesala de la duermevela, los versos que nos vienen a la memoria no son de Rimbaud sino de Rilke. La rebelión frente a la *Lingua Terti Imperi* y sus atavismos en la vida cotidiana de la República federal alemana hubo de resignarse al dominio inconsciente de la lengua materna, del mismo modo que la obligación moral de asumir la condición de víctima judía tuvo que aceptar la imposibilidad de una restitución íntegra de la identidad hebraica.

MÁS ALLÁ DE LA CULPA Y LA EXPIACIÓN

Tentativas de superación de una víctima de la violencia

Desde la redacción de este libro hasta el día de hoy han pasado más de trece años; no han sido años buenos. Basta con leer los informes de *Amnesty International* para percatarse de que este lapso de tiempo, en cuanto a horrores, rivaliza con las peores épocas de una historia tan real como desaforada. A veces se diría que Hitler ha conseguido un triunfo póstumo. Invasiones, agresiones, torturas, destrucciones del ser humano en su esencia. Las señales abundan. Checoslovaquia 1968, Chile, evacuación forzada de Pnom-Penh, los manicomios de la Unión soviética, los escuadrones de la muerte en Brasil y Argentina, las estructuras estatales que se definen «socialistas» y que se desenmascaran por sí solas en el Tercer Mundo, Etiopía, Uganda. ¿A qué viene, a estas alturas, mi tentativa de reflexión sobre la *conditio inhumana* de las víctimas del Tercer Reich? ¿No está ya todo superado? ¿O no sería indispensable cuanto menos una reelaboración de mi texto?

Sin embargo, al releer cuanto escribí entonces, descubro que

una reescritura no sería sino una trampa, un tributo periodístico a la actualidad, que no estoy dispuesto a retractarme ni debo añadir nada esencial a su contenido. No cabe duda: todas las monstruosidades que hemos presenciado no anulan el hecho —que hasta hoy me ha permanecido oscuro y a pesar de todas las laboriosas investigaciones de tipo histórico, psicológico, sociológico y político ya aparecidas y que todavía aparecerán, imposible en el fondo de aclarar— de que, entre 1933 y 1945, en el pueblo alemán, un pueblo de elevada inteligencia, productividad industrial y riqueza cultural sin parangón —¡el pueblo de «poetas y pensadores» por excelencia!— se perpetró precisamente el crimen al que me refiero en mis ensayos.

Todas las tentativas de explicación —en su mayoría monocausales— fracasan del modo más irrisorio. Afirmar que cuanto ciframos aquí simbólicamente en los topónimos de Auschwitz o Treblinka arraiga en la historia espiritual alemana ya desde Lutero para culminar a través de Kleist en la «revolución conservadora» y, finalmente, en Heidegger, hablar pues de un «carácter nacional alemán», es un puro disparate. Para comprender este estado de cosas resulta aún menos lícito hablar del «fascismo» como de la forma más extremada del «capitalismo tardío». Versalles, la crisis económica que con su miseria empuja al pueblo hacia el nazismo constituyen tópicos pueriles. El paro, tras 1929, acuciaba también a otros países, sobre todo a los Estados Unidos, que, sin embargo, no han producido ningún Hitler, sino un Franklin Delano Roosevelt; y también Francia sufrió, tras la derrota de Sedán, su «paz ignominiosa», y también aquí hubo ciertamente ideólogos chovinistas como Charles Maurras, pero ante todo aquellos que durante el proceso Dreyfus supieron defender la permanencia de la república contra el poder concentrado en la casta militar. Ningún Quisling, ningún Mussert, ningún Degrelle, ningún Sir Oswald Mosley conquistó el poder gracias a su pueblo; un pueblo que, desde el rector de una venerable universidad hasta

el pobre diablo de un mísero arrabal urbano, no sólo se mostraba aclamatorio, sino también jubiloso. Pues, ciertamente, el pueblo alemán, indiferente ante el resultado electoral, daba gritos de júbilo cuando finalmente llegó la «jornada de Postdam». Yo estaba presente. Ningún joven politólogo, por ingenioso que sea, puede venir a darme lecciones con sus descabelladas interpretaciones que resultan sumamente absurdas para cualquier testigo ocular.

La historiografía capta sólo aspectos particulares y entre tantos árboles no ve el bosque, la arboleda alemana del Tercer Reich. Pero de este modo, la historia misma como concepto se torna inaplicable, y todavía me viene a la mente una frase de Claude Lévi-Strauss, quien en *La pensée sauvage* afirma que, en última instancia, todo evento histórico se disuelve en cadenas de procesos puramente físicos y el término historia pierde su referencia objetiva.

Y puesto que, por una parte, no hay nada que explique realmente la irrupción del mal radical en Alemania y, por otra parte, este mal en su lógica interna totalitaria y en su maldita racionalidad es de hecho (y a pesar de Chile, a pesar de Brasil, a pesar de la bestial evacuación forzada de Pnom-Penh, a pesar del asesinato de aproximadamente un millón de «comunistas» tras la caída de Sukarno, a pesar de los crímenes de Stalin y los delitos de los coroneles griegos) singular e irreductible, aún nos encontramos todos ante un oscuro enigma. Sabemos que estos hechos no acontecieron en un país en vías de desarrollo, que no fue la continuación directa de un régimen tiránico, como en la Unión Soviética, que no se realizó a partir de la sangrienta lucha de una revolución forzada a combatir por su propia permanencia, como en la Francia de Robespierre. Sucedió en Alemania. Nació por generación espontánea, fruto contra natura del vientre que lo parió. Y todas las tentativas de explicación económica, todas las teorías —extremadamente unidimensionales— que apuntan al hecho de que el capital indus-

trial alemán, temeroso de perder sus propios privilegios, financió a Hitler, no dicen nada al testigo ocular, así como tampoco le dicen nada las sutiles especulaciones sobre la dialéctica de la Ilustración.

A la sazón, hace trece años, no me esforcé por ofrecer una explicación, y tampoco hoy puedo sino aportar mi testimonio. Por lo demás, ni en aquel momento ni ahora mi interés se centraba en el Tercer Reich. Aquello que me concernía y de lo que estoy cualificado para hablar son de las víctimas del Reich. No pretendo erigirles ningún monumento, porque ser víctima aún no representa por sí mismo un honor. Sólo he querido describir su condición que es invariable. Por ello no he retocado el texto, publicado por primera vez en 1966. Sólo me he permitido añadir una menudencia, para mí fundamental, al capítulo sobre «Obligación e Imposibilidad de ser judío»: la hora lo exige.

En los años que consagré a la escritura y finalización del presente libro, en Alemania no existía antisemitismo, o, mejor, donde existía, no osaba manifestarse. Se echaba tierra sobre el problema de los judíos o se disfrazaba de un filosemitismo molesto que resultaba embarazoso para las víctimas honestas y que para las menos honestas, cuya existencia no debe ocultarse, representaba una buena ocasión para obtener pingües beneficios negociando con la mala conciencia de los alemanes. Se han vuelto las tornas. Un nuevo y a la par viejo antisemitismo vuelve a erigir con desfachatez su innoble testa sin despertar indignación; lo que, dicho sea entre paréntesis, no sucede sólo en Alemania, sino también en gran parte de las naciones europeas, con algunas pocas excepciones, como los íntegros Países Bajos que merecen ser mencionados aquí expresamente. Las víctimas se mueren, y es bueno que así sea, porque son legión desde hace ya tiempo. También los verdugos la palman, por fortuna y conforme a la ley de la muerte biológica. Pero en ambos bandos nacen sin cesar nuevas generaciones, y entre éstos, troquelados por la procedencia y el ambiente, vuelve a abrirse el viejo e in-

franqueable abismo. El *tiempo*, un buen día, lo cerrará, no cabe duda. Pero no debe improvisarse una mala reconciliación, irreflexiva y errada que acelere ya desde ahora el proceso de maduración. Al contrario: puesto que se trata de un abismo *moral*, es razonable que permanezca por el momento abierto; he ahí también el sentido de la reedición de mi escrito.

Me preocupa que la juventud alemana —aquella ilustrable, esencialmente generosa y amante de la utopía, por tanto, la de *izquierda*— no se deslice inopinadamente hacia quienes son tanto sus enemigos como los míos. Estos jóvenes hablan con demasiada ligereza de «fascismo». Y no reparan en que así sólo consiguen imponer a la realidad retículos ideológicos de escasa fineza cognoscitiva. No se percatan de que la realidad de la República Federal Alemana oculta en su seno bastantes injusticias ciertamente escandalosas —como, por ejemplo, la legislación conocida con el término *Radikalerlaß*¹— necesitadas de perentorios mejoramientos, pero que no por esto es fascista.

La República Federal Alemana se encuentra seriamente amenazada como organismo estatal basado en principios liberales, así como lo están en cualquier instante todas las democracias: éste es su riesgo, su peligro, pero también su honor. Nadie mejor que quienes en su tiempo presenciaron el ocaso de la libertad alemana saben cuán necesario es mantener una actitud vigilante. Pero los cronistas de la época saben también que la vigilancia no debe convertirse bruscamente en una disposición de ánimo paranoica que en última instancia favorece sólo a quienes con sus gruesas manos de carnicero querrían estrangular las libertades democráticas. Pero si hoy día los jóvenes demócratas

¹ Decreto promulgado en 1972 que unificaba el tratamiento de la cuestión de la fidelidad a la constitución en la función pública. En virtud de tal disposición cabía expulsar a un funcionario o rechazar la solicitud de un opositor que desarrollase actividades hostiles a los principios constitucionales.

de izquierda en Alemania llegan al extremo de considerar no sólo su Estado como un producto social más o menos fascista, sino que además, sin los distinguos pertinentes, a todos los gobiernos que definen como democracias «formales» —jentre éstos, sobre todo, al minúsculo Estado de Israel, expuesto a un terrible peligro!—, los tachan de fascistas, imperialistas, colonialistas y obran en consecuencia; entonces, cualquiera que haya sido coetáneo del horror nazi está obligado a intervenir, independientemente de los resultados que se deriven de su intervención. Yo, que he sido y aún soy víctima de los nazis, como preso político y judío, no puedo callar, cuando bajo el estandarte del antisionismo se atreve a salir de su cubil el viejo y miserable antisemitismo. La imposibilidad de ser judío se torna en obligación de serlo, y, sin duda, de ser un judío que protesta con vehemencia. Este libro, que de modo nada natural es al mismo tiempo intempestivo y de gran actualidad, pretende ser pues no sólo un testimonio de aquello que *ha sido* el *fascismo auténtico* y el singular fenómeno del *nazismo*, sino también una exhortación a la juventud alemana para que recobre el juicio y la memoria. El antisemitismo tiene una infraestructura profundamente arraigada en la psicología colectiva y como último análisis se remontaría a sentimientos y resentimientos religiosos reprimidos. Puede volver a cobrar actualidad en cualquier momento: y, sin duda, me he asustado sobremanera, pero no me ha sorprendido realmente cuando me he enterado de que durante una manifestación en favor de los palestinos en una gran ciudad alemana no sólo se ha condenado el azote universal del «sionismo» (como quiera entenderse ese concepto político), sino que los jóvenes antifascistas, con los ánimos encendidos, han coreado la consigna: «Muerte al pueblo judío».

Los judíos ya estamos acostumbrados. Hemos tenido la oportunidad de observar cómo la palabra se hizo carne y cómo la palabra hecha carne se transformó finalmente en pilas de cadáveres. Una vez más se vuelve a jugar con fuego, ese fuego que

a tantos cavó una fosa en los aires.² Doy la señal de alarma. Jamás me lo habría imaginado, cuando en 1966 apareció la primera edición de mi libro y sólo tenía como adversarios aquellos que son mis enemigos naturales: los nazis viejos y nuevos, los irracionalistas y los fascistas, la ralea reaccionaria que en 1939 había conducido al mundo a la muerte. Que hoy tenga que enfrentarme a mis amigos naturales, a las muchachas y muchachos de izquierda, es un hecho que supera la ya gastada «dialéctica». Es una de aquellas pésimas farsas de la historia universal que nos hacen dudar y en última instancia desesperar del sentido de los acontecimientos históricos. Las viejas bestias procedentes del cubil de la inextirpable reacción convierten a Speer en un autor de bestseller, los jóvenes exaltados hacen caso omiso del acervo que desde los enciclopedistas franceses pasando por los economistas ingleses hasta los intelectuales de izquierda alemanes de la época de entreguerra han puesto a su disposición como herencia ilustrada.

Ilustración. He ahí nuestro santo y seña. Ya hace más de diez años, y espero que aún hoy, estas reflexiones estaban al servicio de una ilustración que cabría definir tanto burguesa como socialista. Dicho esto, sin embargo, no cabe interpretar metodológicamente el concepto de ilustración en un sentido demasiado estrecho, puesto que, como yo lo entiendo, incluye no sólo la mera deducción lógica y verificación empírica, sino también, más allá de éstas, la voluntad y la capacidad de especulación fenomenológica, de empatía, de acercamiento a los límites de la *ratio*. Sólo cumpliendo la ley de la Ilustración y al mismo tiempo sobrepasándola, alcanzaremos espiritualmente espacios en que la *raison* no se agota en el simple cálculo. Éste es el motivo por el cual, hoy como ayer, tomo siempre co-

² Referencia al célebre verso del poeta de la Bucovina: «cavamos una fosa en los aires allí no hay estrechez». Cf. «Fuga de la muerte» en Paul Celan, *Amapol y memoria*, Hyperion, Madrid, 1985 (trad. Jesús Munárriz).

mo punto de partida el fenómeno concreto, pero sin jamás perderme en él; por el contrario, me sirve constantemente como ocasión para reflexiones que van más allá del *raisonnement* y del placer de razonar, para acceder a esferas del pensamiento sobre las que se insinúa una penumbra incierta que no se esclarecerá por mucho que me esfuerce en aportar aquella luz sólo en virtud de la cual adquiere nitidez un ámbito como aquél. Sin embargo, y también sobre este punto querría aún insistir, iluminación no equivale a clarificación absoluta. No todo me resultaba claro, cuando redacté este opúsculo, tampoco hoy me lo parece y espero que jamás me lo parezca. Despejar toda sombra de duda implicaría también liquidar, archivar los hechos para poder incluirlos en las actas de la historia. Precisamente para que esto no ocurra he escrito mi libro. Nada se ha resuelto todavía, ningún conflicto se ha neutralizado, la memoria no ha interiorizado su pasado. Lo que ha sucedido, ha sucedido. Pero el hecho de *que* haya sucedido no es fácil de aceptar. Yo me rebelo: contra mi pasado, contra la historia, contra un presente que congela históricamente lo incomprensible y con ello lo falsea del modo más vergonzoso. Ninguna herida ha cicatrizado, y lo que en 1964 parecía a punto de sanar, vuelve a abrirse como una pústula. ¿Emociones? ¡Sea! ¿Dónde está escrito que la ilustración deba ser desapasionada? En verdad, es todo lo contrario.

La ilustración sólo podrá cumplir su tarea si obra con pasión.

Bruselas, invierno 1976

JEAN AMÉRY

Cuando en 1964 en Frankfurt comenzó el gran proceso de Auschwitz, escribí, tras veinte años de silencio, el primer ensayo sobre mis experiencias en el Tercer Reich. Al principio no pensé en una continuación; sólo quería aclararme sobre un problema particular: el de la situación del intelectual en el campo de concentración. Pero cuando ya estaba redactado este trabajo advertí que no podía despachar la cuestión. Auschwitz. ¿Pero cómo había llegado a tal lugar? ¿Qué había sucedido antes, que debía ocurrir después, dónde me encuentro hoy?

No puedo decir que en la época del silencio yo hubiese olvidado o «reprimido» los doce años de fatalidad alemana y de sino personal. Durante dos decenios me había dedicado a la búsqueda del tiempo indeleble, sólo que me había resultado trabajoso hablar de ello. Pero cuando, gracias a la escritura del ensayo sobre Auschwitz, pareció haberse infringido un oscuro tabú, de repente me sobrevino el deseo de contarlo todo: así nació este libro. Una vez en ello descubrí que efectivamente

había considerado muchos aspectos, sin embargo no los había articulado con suficiente claridad. Sólo en el curso de la redacción se desveló cuanto con anterioridad había entrevisto de modo confuso, en un estado semiconsciente de ensoñación reflexiva, vacilante, cabe los umbrales de la expresión verbal.

Pronto se impuso también el método. Si en las primeras líneas del ensayo sobre Auschwitz aún había juzgado posible permanecer en una actitud prudente y distanciada, y enfrentarme al lector con caballerosa objetividad, ahora me veía obligado a reconocer que se trataba simplemente de una imposibilidad. Allí donde el «yo» debería haberse evitado por completo, se ha corroborado como el único punto de partida útil. Me había propuesto un trabajo que entreverase ensayo y reflexión. El resultado fue una confesión personal, interrumpida por meditaciones. Tampoco tardé en darme cuenta de que habría sido absurdo añadir un trabajo más a las muchas y en parte excelentes obras documentales ya consagradas al tema. Entrelazando el género de la confesión y el de la meditación logré investigar o, si se prefiere, describir la condición de víctima.

Ha sido un avance a tientas, lento y costoso, por un sendero que conocía hasta la náusea, y que, no obstante, me provocaba aún extrañeza. Por ello, en este libro los ensayos no están ordenados según la cronología de los acontecimientos, sino conforme a la secuencia de su redacción. El lector que tenga a bien acompañarme en mi tanteo, habrá de amoldarse a mi ritmo, incluso por la oscuridad que he ido aclarando paso a paso. Se tropezará con las contradicciones en que yo mismo he incurrido. En el ensayo sobre la tortura, por ejemplo, no me había quedado del todo claro el significado que había que atribuir al concepto de dignidad, y por tanto lo rechacé sin miramientos, mientras posteriormente, en el artículo sobre mi condición de judío creí comprender que la dignidad es el derecho a la vida concedido por la sociedad. Del mismo modo, escribiendo sobre Auschwitz y la tortura, no había reparado aún con la suficiente

claridad en que mi situación no estaba incluida totalmente en el concepto de «víctima del nazismo»: sólo cuando llegué al final, con el capítulo sobre la obligación y la imposibilidad de ser judío, me reconocí en la imagen de la víctima *judía*.

En estas páginas, que pueden parecer insuficientes, pero respecto a las cuales puedo garantizar su sinceridad, se hace frecuente alusión a la culpa y a la expiación, puesto que no he podido tener miramientos ni para la sensibilidad de los otros ni para la mía. Sin embargo creo que esta obra, como diagnóstico, se sitúa más allá de la culpa y de la expiación. En ella se describe cómo se sufre la violencia, eso es todo.

En este libro no me dirijo a mis compañeros de infortunio. Ellos ya saben. Cada uno debe soportar a su modo el peso de esta experiencia. A los alemanes, por el contrario, que en su aplastante mayoría no se sienten, o han dejado de sentirse, responsables de los actos al mismo tiempo más sombríos y más característicos del Tercer Reich, me gustaría narrarles algunos hechos que tal vez no les habían sido aún revelados. En definitiva, todavía aliento la esperanza de que este trabajo sirva a una buena causa: entonces podría concernir a todos aquellos que no renuncian a su condición de prójimos.

Bruselas, 1966

JEAN AMÉRY

Sea prudente, me aconsejó un amigo bien intencionado cuando se enteró de mi proyecto de escribir sobre los intelectuales en Auschwitz. Me recomendó encarecidamente que me detuviera lo menos posible en Auschwitz y que me explayara sobre las cuestiones espirituales. Asimismo creía que era oportuno evitar, siempre que fuera factible, la inclusión de la palabra Auschwitz en el título, pues el público era alérgico a ese concepto geográfico, histórico y político. Decía que, a fin de cuentas, sobre Auschwitz ya había bastantes libros y documentos de toda laya, y quien quisiera dar testimonio de las atrocidades, no contaría nada nuevo. No creo que mi amigo tenga razón y por ello no seguiré su consejo. No me parece que se haya escrito tanto sobre Auschwitz como, por ejemplo, sobre música electrónica o sobre el Parlamento de Bonn. Además sigo aún pensando que tal vez sería indispensable incluir ciertos libros sobre Auschwitz como lecturas obligatorias en los cursos superiores de los institutos de enseñanza media, y que,

en general, habría que dejarse de tantos miramientos al afrontar la historia de las ideas políticas. Es verdad: en este ensayo no pretendo hablar exclusivamente de Auschwitz, no deseo ofrecer una crónica documental, sino que me he propuesto meditar sobre la confrontación entre Auschwitz y *espíritu*. Pero con ello no evitaré lo que se denomina «atrocidad», aquellos hechos, frente a los cuales, como dijo Brecht una vez, los corazones se muestran duros, pero los nervios se debilitan. Mi tema reza: «En las fronteras del espíritu»; no es mi culpa que esos confines linden con hechos atroces que gozan de pocas simpatías.

Puesto que deseo hablar sobre el intelectual, o —como se habría dicho antaño— sobre el «hombre de espíritu» en Auschwitz, es menester definir, en primer lugar, mi objeto de reflexión, a saber: el intelectual. ¿Quién es, en la acepción ya sugerida, un intelectual o un hombre de espíritu? No es, cierto, cualquiera que ejerza una profesión llamada intelectual; una formación superior constituye tal vez, en ese caso, una condición necesaria, aunque no suficiente. Todos conocemos abogados, ingenieros, médicos, probablemente también filólogos, que ciertamente son inteligentes y en sus respectivas especialidades quizás, incluso eminentes, y que, sin embargo, no cabría considerarlos intelectuales. Un intelectual, como me gustaría que se entendiese en estas páginas, es un ser humano que vive en el seno de un sistema de referencia espiritual en el sentido más amplio. El campo de sus asociaciones es fundamentalmente humanístico y filosófico. Posee una conciencia estética muy cultivada. Tanto por inclinación como por aptitud se orienta al razonamiento abstracto. Cualquier motivo despierta en su fuero interno asociaciones de ideas procedentes de la historia del pensamiento. Si se le pregunta, por ejemplo, qué nombre famoso comienza con las sílabas «Lilien», entonces no se le viene a las mientes Otto von Lilienthal, el inventor del vuelo con planeador, sino el poeta Detlev von Liliencron. Si se le mues-

tra el término «sociedad», no lo entiende en sentido mundano, sino sociológico. No le interesa el proceso físico que conduce a un cortocircuito; sin embargo, tiene buenos conocimientos sobre Neidhart von Reventhal, poeta trovadoresco de inspiración rústica.

A un intelectual de esa naturaleza, a un hombre que se sabe de memoria las estrofas de la gran lírica, que conoce los cuadros célebres del Renacimiento y los del Surrealismo, que está familiarizado con la historia de la filosofía y de la música —a un intelectual de esa naturaleza lo emplazaremos en un lugar donde se enfrenta al dilema de endurecer la realidad y la eficacia de su espíritu o declararlas nulas, es decir, lo conduciremos a una situación límite: a Auschwitz.

De ese modo, naturalmente, me emplazo a mí mismo. Por mi doble condición de judío y militante en la resistencia belga, he permanecido prisionero, no sólo en Buchenwald, Bergen-Belsen y en otros campos de concentración, sino también un año en Auschwitz, y con más exactitud, en el *campo* contiguo de Auschwitz-Monowitz. Por ello, la palabrita «yo» aparecerá inevitablemente en estas páginas con más frecuencia de lo deseable, sobre todo, siempre que no pueda sin más atribuir también a terceros mi experiencia personal.

En este contexto hay que considerar, en primer lugar, la situación *externa* del intelectual, que, por lo demás, compartía con todos, también con los representantes no intelectuales de las llamadas profesiones liberales. Se trataba de una situación pésima, cuya manifestación más dramática era la cuestión de las condiciones laborales que decidían entre la vida o la muerte. En Auschwitz-Monowitz, los trabajadores manuales, —a menos que, por cualquier razón que no tomaremos en cuenta aquí, no fueran gaseados en el acto— eran distribuidos comunmente según sus oficios. Un cerrajero, por ejemplo, era un hombre privilegiado, puesto que se le podía utilizar en la fábrica de la IG Farben, a la sazón en construcción, y tenía la oportunidad

de trabajar en un taller cubierto, no expuesto a la intemperie. Lo mismo valía para el electricista, el fontanero, el ebanista o el carpintero. Quien era sastre o zapatero, tenía quizás la suerte de ocupar un cuarto donde se trabajara para las SS. Para el albañil, el cocinero, el radiotécnico, el mecánico de automóviles existía la oportunidad, por mínima que fuera, de un puesto de trabajo soportable y con ello cierta expectativa de supervivencia.

La situación de aquel que ejercía una profesión liberal era distinta. Le aguardaba el destino del comerciante que pertenecía igualmente al lumpenproletariado del campo, es decir: se le destinaba a un pelotón de trabajo¹ ocupado en excavar, colocar cables, transportar sacos de cemento o travesaños de hierro. En el campo se transformaba en un trabajador no cualificado, obligado a desempeñar su labor al aire libre, constricción que, por lo común, equivalía ya a una sentencia de muerte. Es verdad que en este punto existían también diferencias. A los químicos, por ejemplo, en el campo que hemos elegido como modelo, se los empleaba en su profesión, como a mi compañero de barracón Primo Levi, oriundo de Turín, autor del libro sobre Auschwitz *Si esto es un hombre*.² Los médicos podían refugiarse en las llamadas «*Krankenbauten*»,³ aunque, por supuesto,

¹ El «*Arbeitskommando*» designaba un pelotón o equipo de trabajo o un servicio del campo bajo las órdenes directas de un «*Kapo*». El «*Kommando*» exterior era un campo anexo, dependiente de un campo grande, y se subdividía en varios pelotones de trabajo.

² Primo Levi (1919-1987) publicó *Se questo è un uomo* en 1947; catorce años después adjuntó la crónica del largo viaje de retorno a través de la Europa del Este: *La tregua* (1963). El escritor piamontés, en *I sommersi e i salvati* (1986), dedicó todo un capítulo a polemizar con la noción de intelectual propuesta por Améry en estas páginas. Cf. P. Levi, *Los hundidos y los salvados*, Muchnik, Barcelona, 2000, pp. 109-127, trad. Pilar Gómez.

³ En la jerga del campo de concentración, «*Krankenbau*» (el Ka-Be) aludía a la enfermería u hospital, bajo la autoridad de un «*Lagerarzt*», médico SS.

no todos ellos disfrutaban de este privilegio. El médico vienés Dr. Viktor Frankl,⁴ por ejemplo, que hoy día es un psicólogo de fama mundial, trabajó durante años como excavador en Auschwitz-Monowitz. En un sentido general cabe decir que los titulares de profesiones liberales lo pasaban muy mal en el puesto de trabajo. Muchos también intentaban, por tanto, ocultar su profesión. Quien disponía de una habilidad manual, por pequeña que fuese, y era, tal vez, capaz de trabajos de aficionado, se lanzaba a realizar faenas manuales, de modo que, por supuesto, arriesgaba su vida, si su mentira se hacía pública. La mayoría probaba fortuna fingiendo carencia de formación intelectual. El profesor de instituto o de universidad, al ser interrogado por su profesión, respondía «maestro», con gesto avergonzado, para no provocar la furia desaforada del hombre de las SS o del Kapo.⁵ El abogado se transformaba en el más humilde contable, el periodista se hacía pasar por tipógrafo, reduciendo así el peligro de tener que autenticar su competencia artesanal. De ese modo profesores universitarios, juristas, bibliotecarios, historiadores del arte, economistas, matemáticos, se dedicaban a transportar rieles, tuberías y madera de construcción. De ordinario, aportaban poca pericia y sólo escasa fuerza física para tales labores –y normalmente no había que esperar demasiado tiempo para que fueran excluidos del pro-

⁴ Victor Frankl (1905-1997), nacido en Viena, alumno de Adler, creador de la logoterapia, fue internado junto con su familia en el campo de concentración de Theresienstadt. Entre sus obras dedicadas a elaborar el sentido de sus experiencias concentracionarias destacan: *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, *From Death-Camp to Existentialism* y *Man's Search for Meaning*. Hay traducción castellana en *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 1999.

⁵ «Kapo» era el nombre común en todos los campos de concentración con que se designaba al jefe de un equipo o «Kommando» de trabajo integrado por prisioneros y que fue importado a Alemania por los trabajadores italianos. En Auschwitz se escribía *capo*.

ceso de trabajo y llevados al campo principal vecino, donde se encontraban las cámaras de gas y los hornos crematorios.

Si su situación en el lugar de trabajo era difícil, en el interior del *campo* no mejoraba. La vida del *campo* exigía sobre todo agilidad corporal y un coraje físico que rayaba necesariamente en la brutalidad. Dos cualidades físicas que los hombres de espíritu poseían raras veces, y el coraje moral, al que querían recurrir en vez del físico, no valía un pito. Era vital, por ejemplo, poseer la fuerza suficiente para impedir que un carterista profesional de Varsovia nos robara los cordones de las botas. No cabe duda de que, si las circunstancias lo requerían, un buen puñetazo era de gran ayuda, pero aquella presencia de espíritu con que, por ejemplo, un periodista político arriesgaba su existencia al publicar un artículo comprometedor, resultaba totalmente inútil. Huelga decir que era muy raro que un abogado o un docente supieran levantar la mano para propinar un puñetazo con la destreza del pugilista, más bien era él quien lo sufría con harta frecuencia y ni siquiera en este lance demostraba ser mucho más hábil en recibir que en dar. La disciplina del *campo* planteaba también cuestiones de vida o muerte. Quien en el exterior había ejercido una profesión intelectual, por norma general no era muy diestro en «hacerse la cama».⁶ Me acuerdo de ciertos camaradas formados y cultos que todas las madrugadas luchaban, bañados en sudor, con la colcha y el jergón de paja, sin hacer, a pesar de todo, nada a derechas, de tal modo que después, en el lugar de trabajo, les atormentaba el temor obsesivo de que, una vez en el barracón, fueran castigados con una paliza o con la privación de su ración de comida. No estaban a la altura del arreglo de la cama ni del enérgico «¡gorras fuera!» —y cuando tocaba doblegarse ante el

⁶ «Bettenbau». Sobre este término técnico, herencia del cuartel y símbolo de la organización disciplinaria del «Lager» léanse las páginas que le dedica Primo Levi en *Los hundidos y los salvados*, pp. 100 y ss.

«Blockältester»⁷ o ante el hombre de las SS, ni siquiera acertaban con aquel modo de hablar ligeramente sumiso y sin embargo autoconsciente, con que, en algunos casos, era posible sortear un peligro inminente. Por tanto, en el campo no disfrutaban del respeto de los superiores prisioneros y camaradas, y en el puesto de trabajo sufrían el desprecio de los trabajadores civiles y de los capos.

Pero lo más grave era que ni siquiera encontraban *amigos*. En la mayor parte de los casos les resultaba físicamente imposible servirse con fluidez de la jerga del *campo*, que constituía la única forma aceptada de comunicación recíproca. En el debate filosófico moderno se discute mucho sobre las dificultades de comunicación del hombre contemporáneo, y se sostiene más de una supina tontería que sería mejor callar. Pues bien, en el *campo existía* de hecho el problema de comunicación entre el hombre de espíritu y la mayoría de sus camaradas; se planteaba a cada hora de un modo real, incluso atormentador. El prisionero acostumbrado a un modo de expresarse relativamente diferenciado sólo a costa de un gran esfuerzo lograba decir «Hau ab!» [«¡lárgate!»] o se dirigía a su compañero de prisión exclusivamente con la palabra «Mensch» [«tipo»]. Me acuerdo demasiado bien de la repugnancia física que se apoderaba de mí regularmente, cuando un camarada, por lo común formal y sociable, se me acercaba siempre con la expresión «mein lieber Mann» [«querido mío»]. Al intelectual le hacían sufrir expresiones como «Küchenbulle» [cocinero],⁸ «organisieren»⁹ (con que se aludía a la apropiación indebida de objetos), incluso

⁷ «Decano del bloque» o jefe de barracón, responsable ante los oficiales de las SS del buen orden y disciplina de los presos.

⁸ Literalmente, «toro de cocina». Término del habla coloquial que tiene su origen en la jerga militar donde designa el sargento que realiza su servicio en la cocina.

⁹ Procurarse algo de forma ilegal, «ratear», «soplar»; en la guerra: hurtar o adquirir mediante relaciones. Willy Berler, superviviente de Auschwitz, dedica el

fórmulas como «auf Transport gehen» [ser transferidos] sólo las pronunciaba con esfuerzo y vacilación.

Con ello llego a los fundamentales problemas psicológicos y existenciales de la vida concentracionaria, y a los intelectuales en el sentido estricto que he esbozado con anterioridad. En su formulación más concisa, la pregunta que se impone reza: la cultura y la disposición de fondo intelectual ¿han ayudado al prisionero del *campo* en los momentos decisivos? ¿Le han facilitado la resistencia? Cuando me planteé esta pregunta, en un primer momento no me vino a las mientes mi propia cotidianidad en Auschwitz, sino el bello libro de un amigo y compañero de penas holandés, el escritor Nico Rost. El libro se titulaba *Goethe en Dachau*. Pasados varios años lo retomé y leí algunas frases que me parecieron harto increíbles. Leí por ejemplo: «Hoy temprano quisiera retomar de verdad mis anotaciones sobre el *Hiperión*». O: «De nuevo leído algo sobre Maimónides, de su influencia sobre Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Scoto». O: «Hoy durante la alarma aérea me he esforzado de nuevo en meditar sobre Herder». Y a continuación, para mi gran sorpresa: «Leer todavía más, estudiar aún más y con mayor intensidad. ¡Aprovechar cada minuto libre! Literatura clásica como sucedáneo de los paquetes de la Cruz Roja». Al reconsiderar estas frases y confrontarlas con mis propios recuerdos del

siguiente comentario a este término: «Nunca olvidaré la diferencia fundamental que había en el campo de concentración entre robar y apañárselas («organisieren») desde un punto de vista moral. El robo entre presos era un «Kameradschaftsdiebstahl», un robo entre camaradas y uno podía ser castigado hasta la muerte si lo agarraban robando la ración de pan de otro preso. Pero organizarse, apañárselas era la ocupación más corriente en Auschwitz y a los de las SS se les daba muy bien. Esta diferencia, más bien relativa, era característica de la perversión del mundo del campo, pues apañárselas robando en la cocina o en el almacén de ropa suponía también un detrimento para el conjunto de los presos». Willy Berler, *Superviviente del infierno*, Planeta, Barcelona, 2001, trad. Jose María Escriño, p. 86.

campo, me embargó una profunda vergüenza, pues en mi vida no había nada semejante a la actitud admirable y radicalmente espiritual de Nico Rost. No, sin duda no habría leído absolutamente nada sobre Maimónides, incluso si me hubiera caído entre las manos un libro sobre dicho tema, lo que, en Auschwitz, por supuesto, resultaba casi impensable. Seguramente tampoco habría intentado pensar en Herder durante la alarma aérea. Y la ocurrencia de considerar, circunstancialmente, a la literatura clásica como un sucedáneo de un paquete de alimentos, la habría rechazado con desesperación más que con desdén. Como decía, cuando leí el libro del camarada de Dachau, me sentí muy avergonzado, hasta que finalmente logré en cierto modo un motivo de disculpa. Éste no consistía tanto en la circunstancia de que Nico Rost trabajaba en una posición relativamente más privilegiada como enfermero en un barracón-hospital, mientras yo formaba parte de la masa anónima de los prisioneros, como en el hecho crucial de que el holandés no se encontraba en Auschwitz, sino en Dachau. Pues, en efecto, esos dos *campos* no tenían casi nada en común.

Dachau fue uno de los primeros *campos* de concentración nacionalsocialistas y contaba, por tanto, si se quiere, con cierta tradición; Auschwitz no fue creado antes de 1940 y hasta el final sufrió improvisaciones cotidianas. En Dachau prevalecía entre los prisioneros el elemento *político*, en Auschwitz, sin embargo, la mayor parte de los detenidos estaba formada por judíos apolíticos y por polacos sin una convicción política definida. En Dachau la administración interna se encontraba en gran parte en manos de los prisioneros, en Auschwitz daban el tono profesionales del crimen. En Dachau existía una biblioteca del *campo*, en Auschwitz, para el preso común, un libro era algo casi inimaginable. Principalmente en Dachau —así como en Buchenwald— para el prisionero existía la posibilidad de oponer al Estado de las SS, a la estructura de las SS una estructura espiritual: pero con ello el espíritu desem-

peñaba una *función social*, aunque ésta se manifestaba esencialmente en un plano político, religioso o ideológico y sólo excepcionalmente, como en el caso de Nico Rost, también en un plano filosófico al par que estético. Sin embargo, en Auschwitz el hombre espiritual se encontraba aislado, abandonado completamente a sí mismo. Así pues el problema del encuentro entre espíritu y horror se manifestaba allí de un modo más radical y, si se me permite esta formulación, de un modo más *puro*. En Auschwitz el espíritu no era nada más que él mismo, y no existía ninguna posibilidad de integrarlo en alguna estructura social, por precaria y clandestina que fuera. El intelectual se encontraba, por tanto, solo con su espíritu, que no era nada más que puro contenido de conciencia y no se podía erigir ni fraguar sobre los cimientos de la realidad social. Los ejemplos referibles en este respecto son, por un lado, triviales, pero, por otro, hay que extraerlos de ámbitos del ser que rozan lo inefable.

El intelectual buscaba siempre, al menos en sus comienzos, la posibilidad de una manifestación social del espíritu. En una conversación con su compañero de cama, que describía pormenorizadamente las recetas de cocina de su mujer, le habría gustado introducir subrepticamente citas de sus múltiples lecturas domésticas. Pero cuando recibía por enésima vez la respuesta: «¡Mierda, tío!», lo dejaba estar. Así 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 otra, en términos sociológicos, una especie de lujo prohibido. A veces se experimentaban esos nuevos hechos en estratos más profundos que aquellos alcanzables en nuestras conversaciones nocturnas; entonces el espíritu perdía de improviso su cualidad fundamental: la trascendencia.

Me acuerdo de una tarde invernal, cuando terminado el trabajo nos arrastrábamos hacia el *campo* desde el área de la IG-

Farben, marchando a duras penas al compás del enervante «izquierda, uno, dos, tres» del Kapo. Al llegar ante un edificio en construcción, reparé, Dios sabe por qué, en una veleta que giraba al viento. «Están los muros en pie/ mudos y fríos, en el viento/rechinan las veletas»,¹⁰ murmuré obedeciendo al dictado mecánico de una asociación. A continuación repetí la estrofa en voz alta, presté atención al sonido de las palabras e intenté escudriñar el ritmo, confiando en que se revelara el modelo espiritual y emocional que desde años atrás se vinculaba para mí con ese poema de Hölderlin. Nada. El poema ya no trascendía la realidad. Estaba allí y no era más que una descripción de hechos objetivos: esto y aquello, y el Kapo grita «izquierda» y la sopa estaba aguada, y las veletas rechinaban al viento. Tal vez el sentimiento hölderliniano, encapsulado en el humus psíquico, habría sobrevenido, si hubiera estado allí un camarada con un estado de ánimo afín al mío, a quien hubiese podido recitar la estrofa. Lo más grave era que ese buen camarada no existía, ni en la fila del «Kommando», ni en todo el *campo*. Mas si por ventura se daba con él en alguna parte, debido a su propio aislamiento se encontraba tan extrañado espiritualmente, que ya no era capaz de reaccionar. Me viene a las mientes en este momento el encuentro con un renombrado filósofo de París que se hallaba en el *campo*. Me había enterado de su presencia y no sin esfuerzo y riesgo de mi persona, había ido a buscarlo a su barracón. Anduvimos a paso ligero con nuestras escudillas de hojalata bajo el brazo a través de las calles del *campo* e intenté en vano entablar una conversación intelectual. El filósofo de la Sorbona ofrecía mecánicamente

¹⁰ Se trata de los versos «Die Mauern stehn/ sprachlos und kalt, im Winde/ Klirren die Fahnen», con que acaba el poema «Mitad de la vida» («Hälfte des Lebens») de Friedrich Hölderlin. La estrofa entera dice así: «¡Ay de mí! ¿Dónde buscar/ durante el invierno las flores,/ dónde el fulgor del sol/ y las sombras del suelo?/ Están los muros en pie/ mudos y fríos, en el viento/ rechinan las veletas». Cf. F. Hölderlin, *Poemas*, Visor, 1985, trad. de Luis Cernuda.

respuestas mosilábicas y al final enmudeció completamente. ¿Se trataba tal vez de apatía? No, no era un hombre apático, así como yo tampoco lo era. Sencillamente ya no creía en la realidad del mundo espiritual y se negaba a adoptar un juego de lenguaje intelectual, que en tal lugar carecía de todo referente social.

El problema de si el espíritu desempeña o no una función social se le planteaba de modo particularmente apremiante al intelectual judío de *formación cultural alemana*. Cualquier motivo que invocara pertenecía al enemigo, no a él. Beethoven. Sin embargo, en Berlín lo dirigía Furtwängler, y Furtwängler era una respetada personalidad pública del Tercer Reich. En el «Völkische Beobachter» se publicaban ensayos sobre Novalis que no eran despreciables. Nietzsche no sólo pertenecía a Hitler, lo que aún se podría pasar por alto, sino también a Ernst Bertram, el poeta amigo de los nazis; él lo comprendía. Desde las fórmulas mágicas de Merseburg hasta Gottfried Benn, desde Buxtehude hasta Richard Strauss, el patrimonio espiritual y estético se había convertido en propiedad indiscutida e indiscutible del enemigo. Un camarada provocó la furia asesina de un hombre de las SS, cuando al ser interrogado una vez por su profesión, declaró imprudentemente la verdad presentándose como germanista. Creo que en la misma época, Thomas Mann, exiliado en los Estados Unidos, había dicho: «Donde yo estoy, está la cultura alemana». El judío-alemán internado en Auschwitz no habría podido defender una tesis tan audaz, ni aun si por ventura hubiera sido un Thomas Mann. No podía reclamar la propiedad de la cultura alemana, porque su reivindicación no encontraba ninguna legitimación social. En la emigración una pequeña minoría podía constituirse como cultura alemana, aunque Thomas Mann precisamente no formase parte de ella. En Auschwitz, sin embargo, el individuo aislado tenía que ceder al último de los SS la totalidad de la cultura alemana, incluido Durero y Reger, Gryphius y Trakl.

Sin embargo, cuando se lograba mantener la ingenua y discutible ilusión de una Alemania «buena» y de otra «mala», del miserable Thorak que hacía causa con Hitler y del gran Tilman Riemenschneider a quien se imponía la propia solidaridad; incluso entonces el espíritu acababa por rendirse irremisiblemente ante la realidad. Los motivos, en este respecto, son múltiples, y es difícil analizarlos, en primer lugar, discerniéndolos para después alcanzar una síntesis, como sería conveniente. Quiero prescindir de los motivos puramente físicos, aunque no sepa realmente si esto es admisible, pues todo preso en el *campo* se encontraba, a la postre, bajo la ley de su más o menos sólida capacidad de resistencia corporal. En cualquier caso, salta a la vista que toda la cuestión de la eficacia del espíritu no se puede plantear cuando el sujeto, en el umbral de la muerte por hambre o agotamiento, no sólo está desespiritualizado, sino literalmente deshumanizado. El llamado «musulmán», como designaba la jerga del *campo* al prisionero que se abandonaba y era abandonado por los camaradas, no poseía ningún resquicio de conciencia donde bien y mal, nobleza y vulgaridad, espiritualidad y no espiritualidad se pudieran confrontar. Era un cadáver vacilante, un haz de funciones físicas en su agonía. Por penoso que nos parezca, no nos queda más remedio que excluirlo de nuestras consideraciones. Sólo puedo partir de mi propia situación, de la situación de un prisionero que pasaba hambre, pero no llegó a morir de inanición, que recibía palizas, pero que no lo mataron a palos, que padecía heridas, pero ninguna resultó mortal, que, por tanto, aún poseía aquel substrato sobre el que el espíritu puede en principio apoyarse y sobrevivir. No obstante, se sustentaba, sin duda, sobre pies de barro, y sobrevivía de mala manera: y ésta es toda la triste verdad. Ya he aludido al fracaso, o sea, a la anulación del efecto atribuible antaño a cadenas asociativas y reminiscencias estéticas. En la mayoría de los casos no ofrecían consuelo, en ocasiones aparecían co-

mo dolor o escarnio; con mayor frecuencia se diluían en un sentimiento de total indiferencia.

Había, por supuesto, excepciones, sobre todo bajo ciertos estados de ebriedad. Recuerdo aquella vez en que un enfermero me regaló un plato de sémola dulce que devoré con avidez, accediendo a un estado de extraordinaria euforia espiritual. Con profunda conmoción pensé, en primer lugar, en el fenómeno de la bondad humana. A él asocié la imagen del honrado Joachim Ziemßen de la *Montaña Mágica* de Thomas Mann. Y de repente mi conciencia se inundó con un caos de contenidos literarios, de fragmentos musicales y de reflexiones filosóficas que parecían brotar de mi propia persona. Un indómito deseo de espiritualidad se apoderó de mí y se vio acompañado de un sentimiento de autocompasión penetrante que me hizo llorar a lágrima viva. Sin embargo, en un estrato lúcido de conciencia era totalmente sabedor del carácter ilusorio de esa breve exaltación espiritual. Se trataba de un auténtico estado de embriaguez provocado por una reacción física. Conversaciones mantenidas posteriormente con algunos camaradas me permitieron corroborar que no fui el único a quien se deparó, en circunstancias semejantes, un brevísimo instante de consuelo espiritual. Parecidos sentimientos de ebriedad sobrevenían con frecuencia también a compañeros de infortunio, mientras comían o disfrutaban de un cigarrillo desacostumbrado. Como todas las ebriedades, dejaban tras de sí un sentimiento desolado y resacoso de vacío y vergüenza. Eran profundamente inauténticos, pues en su fragua difícilmente se refuerza el valor del espíritu. No obstante, la imaginación estética y su séquito, ocupa sólo un espacio reducido, y ni siquiera el más relevante, en la economía global del hombre de espíritu. El pensamiento analítico es más esencial: de él cabría esperar que nos sirviera frente al horror al mismo tiempo de báculo y brújula.

Pero también en este aspecto mi balance era y sigue siendo decepcionante. El pensamiento racional-analítico en el «Lager» y

especialmente en Auschwitz, no sólo no ofrecía ninguna ayuda, sino que conducía directamente a una trágica dialéctica de autodestrucción. Aclarar mi afirmación no entraña gran dificultad. En primer lugar, el hombre de espíritu se resistía más que sus camaradas no intelectuales a ponerse siquiera al corriente de aquellas circunstancias inimaginables. La costumbre, adquirida tras un largo entrenamiento, de cuestionar las apariencias de la realidad cotidiana, le impedía la mera aceptación de la realidad del *campo*, pues esta se oponía con demasiada rotundez a todo cuanto hasta el momento había considerado posible y exigible respecto al ser humano. En libertad sólo había tenido trato con gente abierta a la argumentación respetuosa y racional, y no parecía dispuesto a comprender en absoluto una verdad harto sencilla, a saber: que frente a él, es decir, frente al prisionero, las SS empleaban una lógica del exterminio que en sí misma operaba con tanta coherencia como en el mundo exterior la lógica de la conservación de la vida. Se debía mostrar siempre un afeitado perfecto, pero la posesión de adminículos para afeitarse estaba severamente prohibida y sólo se permitía ir al barbero una vez cada catorce días. En el uniforme de rayas no debía faltar ningún botón, a riesgo de sufrir un castigo, pero si se perdía uno en el trabajo, lo que era inevitable, entonces resultaba prácticamente imposible reemplazarlo. Era necesario conservar las fuerzas, pero se nos sometía sistemáticamente a un proceso de enervamiento. Al entrar en el *campo* se requisaba toda pertenencia, pero después los saqueadores nos escarnecían porque no poseíamos nada. El preso de espíritu poco cultivado, por lo común, tomaba nota de esas constataciones con una cierta indiferencia, la misma indiferencia que se había probado fuera en expresiones como «siempre han de haber pobres y ricos» o «siempre habrá guerras». Registraba estas circunstancias, se amoldaba a ellas y en casos favorables triunfaba sobre las mismas. El intelectual, sin embargo, se rebelaba contra ellas en la impotencia del pensa-

miento. Al comienzo conservaba su fe en la validez de una loca tradición de sabiduría rebelde, que negaba toda posibilidad de existencia a cuanto no fuera lícito que existiese.

El rechazo de la lógica de las SS, la rebelión interior, la murmuración entre dientes de fórmulas de conjuro, como «pero si no es posible», no duraba demasiado. Tras un cierto tiempo se imponía inevitablemente una actitud que era algo más que simple resignación y que podríamos describir como aceptación no sólo de la lógica, sino también del sistema de valores de las SS. Y de nuevo el prisionero intelectual sufría mayores dificultades que el preso común. Para éste nunca había existido una lógica humana universal, sino sólo un sistema coherente de autoconservación. Sí, en el exterior decía: «Es necesario que existan ricos y pobres», pero una vez incorporado ese conocimiento había combatido la guerra de los pobres contra los ricos sin advertir ninguna contradicción. Para él la lógica del *campo* no era más que la paulatina exacerbación de la lógica económica, y a la exacerbación se le hacía frente con una eficaz mezcla de resignación y estado de autodefensa. Pero el intelectual, que tras el derrumbe de la primera resistencia interna, había reconocido que puede muy bien existir aquello que no debe existir, que experimentaba la lógica de las SS como una realidad que se imponía a cada instante, avanzó un par de pasos fatales en el pensamiento. ¿Acaso quienes se disponían a exterminarlo no estaban legitimados contra él por el hecho indiscutible de ser los más fuertes? El principio de tolerancia espiritual y la duda metódica del intelectual se volvieron factores de autodestrucción. Sí, las SS no se topaban con ningún obstáculo a su actuación: no existe ningún derecho natural y las categorías morales nacen y mueren como las modas. Existía una Alemania que conducía a la muerte a los judíos y a los enemigos políticos, puesto que creía que sólo podía realizarse de ese modo. ¿Qué más se podía añadir? La civilización griega se había erigido sobre la esclavitud, y sobre Melos un ejército ate-

niense había devastado todo como los batallones de las SS en Ucrania. Los sacrificios humanos habían sido exorbitantes, hasta las profundidades donde alcanza la luz de la historia, y el eterno progreso de la humanidad no fue sino una ingenuidad decimonónica. La orden de «izquierda dos, tres, cuatro» era un ritual como cualquier otro. Había poco que alegar contra las atrocidades. La Via Apia estaba jalonada por esclavos crucificados, y al otro lado en Birkenau emanaba el olor de los cadáveres calcinados. Aquí no éramos los Crasos, sino los Espartacos, eso era todo. «Levantad un dique contra las aguas del Rin con sus cadáveres; obstruido por sus osamentas, dejadlo correr espumoso en torno al Palatinado»; así había cantado Kleist al Rin, y, quién sabe, si hubiera llegado al poder, tal vez habría realizado su fantasía mortuoria. Un General von Kleist tuvo el mando en algún lugar del frente ruso y tal vez construía diques con los cadáveres de judíos y comisarios del partido comunista. Así gira y sigue girando la Historia. Habíamos ido a parar bajo sus ruedas y nos arrancaba la gorra cuando pasaba un verdugo. Tras debilitarse la primera resistencia, el hombre de espíritu, con toda su capacidad reflexiva y analítica, tenía menos defensas frente a sus exterminadores, que el hombre común: ciertamente este tipo de preso adoptaba frente a sus verdugos un actitud más disciplinada y por ello también despertaba menos antipatías; además los combatía con mayor espontaneidad y eficacia que sus camaradas meditativos, escaqueándose por sistema y robando con maña.

El profundísimo respeto que el intelectual había tributado siempre al poder, explicable desde un punto de vista histórico y sociológico, lo paralizaba más que al camarada no intelectual en la vida del *campo*; de hecho, el hombre de espíritu ha mantenido siempre y por doquier una dependencia absoluta respecto al poder. Estaba y está acostumbrado a ponerlo en duda espiritualmente, a someterlo a su análisis crítico; y, sin embargo, ese mismo proceso de trabajo intelectual le llevaba a ca-

pitular frente a él. La capitulación se convirtió en algo absolutamente inevitable cuando no quedaba nada visible que se opusiera al poder enemigo. En el exterior podía haber ejércitos gigantescos que combatesen al exterminador, pero en el *campo* sólo circulaban rumores y no se quería creer demasiado en ellos. La figura del poder de las SS se erguía monstruosa e insuperable ante el preso, una realidad que no cabía esquivar y que, por ello, se revelaba, a la postre, como una fuerza *razonable*. En este sentido, todo el mundo, independientemente de cual hubiera sido su actitud espiritual en el exterior, se convertía en el interior del *campo* en un hegeliano: el Estado de las SS, en el resplandor metálico de su totalidad, aparecía como un Estado cuya esencia era la Idea realizada.

En este punto es necesario detenerse y abrir un paréntesis para hablar del prisionero con firmes convicciones tanto religiosas como político-ideológicas, cuya posición divergía esencialmente de la del preso intelectual y humanista.

En primer lugar, he de confesar que ingresé en las cárceles y campos de concentración como agnóstico y como tal abandoné el infierno cuando fui liberado por los ingleses el 15 de abril de 1945 en Bergen-Belsen. En ningún momento logré descubrir en mí la posibilidad de la fe, tampoco, cuando yacía encadenado en la celda de aislamiento, sabiendo que sobre mí gravaba la acusación de «derrotismo» y que por ello era cuestión de minutos que se impartiese la orden de fusilamiento. Ni jamás había sido militante comprometido o simpatizante cercano a una determinada ideología política. Sin embargo, he de reconocer que sentía y siento una gran admiración tanto por los camaradas creyentes como por los comprometidos con un credo político. Podían ser más o menos «intelectuales» en el sentido que hemos establecido en estas páginas, dicha cualidad no revestía gran importancia. De un modo u otro, su fe religiosa o política les ofrecía una ayuda inestimable en los momentos cruciales, mientras nosotros, intelectuales escépticos y

humanistas, invocábamos en vano a nuestros lares filosóficos, literarios o artísticos. Podían ser militantes marxistas, testigos de Jehová sectarios, católicos practicantes, economistas y teólogos cultísimos o trabajadores y campesinos menos doctos: su fe o su ideología les proporcionaba un punto de apoyo firme en el mundo, desde el cual podían sacar de quicio espiritualmente al Estado de las SS. Oficiaban misa en circunstancias de extrema dificultad, y aunque se pasaran todo el año en un estado de hambre canina, como judíos ortodoxos ayunaban el día de las Expiaciones. Discutían en términos marxistas sobre el futuro de Europa o afirmaban con vehemencia que la Unión Soviética vencería forzosamente. Sobrevivían mejor o morían con mayor dignidad que sus camaradas intelectuales ateos o apolíticos, a menudo infinitamente más cultos y formados en el pensamiento riguroso. Todavía veo ante mí al joven sacerdote polaco, que no conocía ninguna de las lenguas vivas que yo dominaba y que por ello me hablaba sobre su fe en latín. «Voluntas hominis it ad malum», decía y miraba preocupado a un temido capo camorrista que justo en ese momento pasaba a nuestro lado. «Pero la bondad de Dios es inconmensurable y por ello acabará triunfando». Los camaradas ligados por un vínculo religioso o político no se sorprendían o se sorprendían poco ante el hecho de que en el campo se cumpliera lo inimaginable. Puesto que se había alejado de Dios, era necesario que la humanidad llegase al extremo de cometer y padecer la atrocidad de Auschwitz, decían los creyentes cristianos y judíos. Llegado a su último estadio fascista, era necesario que el capitalismo se instituyese en matarife de la humanidad, decían los marxistas. Aquí no acontecía nada novedoso, sólo aquello que, en cuanto hombres formados en la escuela de la ideología o de la fe religiosa, siempre habían esperado o al menos habían juzgado posible. La realidad presente, ante la cual ambos, cristianos y marxistas, ya en el exterior, se habían portado generosamente, se afrontaba también en esta ocasión con

una actitud de distancia imponente al par que consternadora. En cualquier caso, su reino no se localizaba en el presente, sino en el mañana y en cualquier lugar: el futuro quiliástico y lejísimo de los cristianos o el mañana utópico y terrestre de los marxistas. El trauma de la realidad del horror era menos fuerte allí donde desde antaño ésta se había integrado en un esquema de sentido espiritual fijo. El hambre no era simplemente hambre, sino consecuencia necesaria de la negación de Dios o de la corrupción capitalista. Las palizas o la muerte por gas representaban el sufrimiento renovado del Señor o el natural martirio político: así habían sufrido los cristianos primitivos y del mismo modo los campesinos vejados en la Guerra de los Labradores. Cada cristiano era un San Sebastián, cada marxista un Thomas Münzer.

Nosotros, intelectuales escépticos y humanistas, éramos objeto de desprecio por parte de ambos, cristianos y marxistas: los primeros nos despreciaban con indulgencia, los segundos con impaciencia y desabrimiento. Había momentos en el *campo*, en que me preguntaba si el desprecio no estaba justificado. No es que en mi caso hubiera deseado o tan sólo reputado posible la fe religiosa o política. No quería saber nada de una gracia de la fe, que para mí no era tal, ni de una ideología, cuyos errores y sofismas creía haber desvelado. No quería ingresar en sus grupos de correligionarios, pero habría deseado ser como ellos, imperturbables, serenos y recios. Lo que a la sazón creí comprender, todavía hoy me parece una certeza: la persona creyente en un sentido amplio, ya nutra su fe en fuentes metafísicas o inmanentistas, es capaz de superarse a sí mismo. No es reo de su propia individualidad, sino que participa de un continuo espiritual, que jamás se interrumpe, ni siquiera en Auschwitz. Es al mismo tiempo más extraño y más cercano a la realidad que el descreído. Más extraño puesto que su actitud fundamental de corte finalista lo lleva a hacer caso omiso de los contenidos de realidad existentes y a fijar su atención

sobre un futuro más o menos próximo; más cercano, sin embargo, porque justo por esa razón no se deja dominar por las circunstancias envolventes y así puede influir sobre ellas más eficazmente. Para el hombre desarraigado de la fe, la realidad es, en el peor de los casos, una fuerza violenta ante la que se doblega, en el mejor de los casos, un material para el análisis. Para el creyente es arcilla que modela, misión que profesa.

Huelga decir que en el interior del *campo*, como en el exterior, no podía entablarse una profunda comunicación entre los dos tipos de carácter, el creyente y el no creyente. Los camaradas con un credo político o religioso nos miraban por encima del hombro, algunos con actitud paciente y caritativa, otros con rabia. «Has de comprender» —me dijo una vez un judío creyente— «que aquí toda vuestra inteligencia y toda vuestra formación carecen de valor. En cambio yo tengo la certeza de que nuestro Dios nos vengará». Un camarada alemán de extrema izquierda, internado en el campo de concentración ya desde 1933, decía con expresión más enérgica: «Ved, burgueses pedantes de mierda, cómo tembláis ante las SS. Nosotros no temblequeamos, y aunque también nos despachen miserablemente, sabemos que, tras nuestra muerte, los camaradas enviarán a toda esta banda de criminales al paredón». Ambos tipos de acólitos van más allá de su propia individualidad y se proyectan hacia el futuro. No eran mónadas sin ventanas, sino que permanecían abiertos, abiertos de par en par a un mundo que no era el mundo de Auschwitz.

Es cierto que esa actitud impresionaba a los intelectuales descreídos. Pero sólo poquísimos casos de conversión han llegado a mi conocimiento. Sólo en casos excepcionales, el hombre de espíritu escéptico se convirtió al cristianismo o se comprometió con la causa marxista siguiendo el grandioso ejemplo de algún camarada. Por regla general, volvía la espalda y se decía: una ilusión admirable y salvífica, pero a fin de cuentas sólo una ilusión. A veces también se rebelaba con furia contra

la pretensión de conocimiento de los camaradas creyentes. La prédica sobre la inagotable bondad de Dios le parecía entonces un escándalo cuando se encontraba ante la presencia del llamado «Lagerältester»,¹¹ de un profesional alemán del crimen, de tamaño gigantesco, del que se sabía que, literalmente, había aplastado con el pie algunos prisioneros hasta matarlos. Igualmente consideraba un reduccionismo indignante la obstinación marxista en definir a las SS como las tropas defensivas de la burguesía y al campo de concentración como el fruto normal del capitalismo, cuando a cualquier persona con sentido común no le podía pasar inadvertido el hecho de que Auschwitz no tenía nada que ver con el capitalismo ni con ninguna otra forma de economía, sino que era el desvarío, hecho realidad, de cerebros enfermos y de organismos con instintos perversos. Se podía respetar a los camaradas fideístas y, sin embargo, más de una vez, moviendo la cabeza en señal de negación, murmurar entre dientes: «¡Qué iluso, qué iluso!» Pero los intelectuales se empequeñecían, se desalentaban y no encontraban ningún argumento cuando los otros, como se ha descrito anteriormente, les reprochaban la superfluidad del valor del intelecto. Y con ello cierro el paréntesis y retorno al papel del «Geist» en Auschwitz para reiterar claramente cuanto he dicho antes: el espíritu, a menos que se aferrase a una fe religiosa o política, no ayudaba nada o casi nada. Nos abandonaba a nuestra propia soledad. Siempre nos desamparaba cuando tratábamos de cosas que antaño se llamaban «últimas».

¹¹ El «Lagerältester» o «decano del *campo*» figuraba por encima del «Blockältester» en la jerarquía de mandos de los presos. Responsable de la gestión interna del *campo*, se hallaba bajo la autoridad directa del «Lagerführer», es decir, el suboficial de las SS que ejercía la función de jefe de *campo*. El sufijo «ältester» que significa literalmente el mayor en edad era sólo una fórmula carente de sentido, pues prácticamente este cargo no era ocupado nunca por el más viejo.

El hombre de espíritu en Auschwitz ¿cómo reacciona ante la muerte? Tema amplio e inabarcable que en estas páginas sólo cabe explorar superficialmente. Es, creo, de dominio público que el prisionero del *campo* no vivía puerta con puerta, sino en la misma estancia con la muerte. La muerte estaba omnipresente. Las selecciones para la cámara de gas se realizaban a intervalos regulares. Por una nadería, los presos eran ahorcados en el patio, y al son de una alegre música de marcha, los camaradas eran forzados a desfilar —¡atención a la derecha!— ante los cuerpos que se balanceaban en el patíbulo. Se moría en masa, en el lugar de trabajo, en la enfermería, en el búnker, en el barracón. Recuerdo momentos en que pasaba, ausente, sobre pilas de cadáveres, pues nos encontrábamos todos harto extenuados y apáticos siquiera para arrastrar a los muertos fuera del barracón. Pero todo esto, como ya he dicho, se ha contado hasta la náusea, forma parte de las atrocidades citadas al principio, respecto a las cuales se me ha desaconsejado, de buena fe, entrar en los pormenores.

Tal vez alguien objetará que también el soldado en el frente estaba constantemente cercado por la muerte y que, por tanto, la defunción en el *campo* no tenía realmente un carácter específico ni planteaba una problemática singular. ¿Es necesario añadir que la comparación es insostenible? Así como la vida del soldado en el frente, por mucho que pueda haber sufrido, no es asimilable a la del prisionero del *campo*, así tampoco la muerte castrense y la muerte concentracionaria son magnitudes conmensurables. El soldado moría como héroe o sacrificaba su vida, el prisionero era conducido al matadero como res de matanza. El soldado estaba expuesto al fuego enemigo, y su vida no poseía mucho valor, sin embargo, el Estado no le ordenaba la muerte, sino la resistencia. Pero el último deber del prisionero era la muerte. El punto crucial consistía en que, a diferencia del prisionero, el soldado de primera línea no sólo era blanco, sino también *portador de la muerte*. Expresado

en imágenes: la muerte no era sólo el hacha que caía sobre su cabeza, sino también la espada que empuñaba su mano. Incluso en la hora postrera era capaz de matar. La muerte le alcanzaba desde el exterior como destino, pero también pujaba desde el interior como voluntad: se le presentaba al mismo tiempo como amenaza y oportunidad, mientras que para el prisionero asumía la figura de una solución predeterminada matemáticamente: la ¡solución final! Tales eran las condiciones bajo las que el hombre de espíritu se enfrentaba a su fin. Ante él yacía la muerte, y en su interior se agitaba todavía el espíritu; éste se oponía a aquélla y buscaba —en vano, digámoslo sin rodeos— preservar su dignidad.

La primera consecuencia era, casi siempre, la quiebra total de la representación *estética* de la muerte. Ya saben a qué me refiero. El hombre de espíritu y, en particular, el intelectual arraigado en la cultura alemana, lleva consigo esa representación estética de la Parca. Se remonta a épocas pasadas, cuyo precedente inmediato es el romanticismo alemán. Cabe caracterizarla en líneas generales recurriendo a Novalis, Schopenhauer, Wagner y Thomas Mann. En Auschwitz no había espacio alguno para la muerte en su forma literaria, filosófica o musical. No había puente que salvara el abismo entre la muerte en Auschwitz y la «Muerte en Venecia». Toda reminiscencia poética se tornó insufrible, ya fuera la «Querida hermana muerte» [«Lieber Bruder Tod»] de Hesse o la cantada por Rilke: «O Herr, gib jedem seinen eigenen Tod».¹² Esta sublimación artística era para el intelectual expresión evidente del *modo de vida* esteticista: donde casi no se recordaba, se trataba también de una elegante futilidad. En el *campo*, la música de Tristán no

¹² Célebres versos de Rilke, compuestos en 1903, pertenecientes al tercer «Buch» del *Libro de las horas*, que enteros dicen así: «Señor, da a cada uno su muerte propia,/el morir que de aquella vida brota,/en donde él tuvo amor, sentido y pena»). Trad. de Jaime Ferreiro Alemparte.

acompañaba a la muerte, sólo el griterío de las SS y de los Kapos. Puesto que la defunción de un ser humano era, en el plano social, un acontecimiento que el llamado «Politische Abteilung»¹³ registraba simplemente con la fórmula «Salida del campo por óbito», también en el plano individual acabó por perder su valor específico hasta tal punto, que quien la aguardaba experimentaba su travestimiento estético en cierta medida como una pretensión impúdica ante sí mismo, e inconveniente frente a sus camaradas.

Tras la quiebra de la representación estética de la muerte el prisionero intelectual se enfrentaba a su hora final inerme. 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. ¿Qué ocurría en la prácticá? Para decirlo concisa y trivialmente: al igual que su camarada sin formación espiritual, el preso intelectual se las había no con la muerte, sino con el *morir*; de este modo el problema en su conjunto se veía reducido a una serie de reflexiones concretas. En el *campo* se contaba, a título de ejemplo, el caso de un hombre de las SS que un día había rajado el vientre de un prisionero y lo había rellenado de arena. Salta a la vista que ante tal extremo la gente casi no se preocupaba de *si* había que morir o del hecho de *que* se tuviese que morir, sino sólo de *cómo* sucedería. Se conversaba sobre cuánto duraría la agonía hasta que el gas hiciera su efecto. Se especulaba sobre la naturaleza dolorosa de la muerte inducida mediante inyecciones de ácido fénico. ¿Era preferible acabar con un golpe sobre el cráneo o tras una lenta extinción por agotamiento en la enfermería? Era característico de la actitud del prisionero ante la muerte el hecho de que sólo una minoría se decidiese a «co-

¹³ «Sección política», es decir, la Gestapo interna a cada campo de concentración, especialmente temida por los presos, puesto que decidía las ejecuciones colectivas y las torturas infligidas en el «Bunker».

rrer hacia la alambrada», como solía decirse, es decir: resolviera suicidarse arrojándose a la alambrada de púas electrificada con alta tensión. El cable era ciertamente una buena solución y bastante segura, aunque podía darse el caso de que se descubriera el intento antes de poder acercarse y por tanto acabar con los huesos en el sótano del búnker, lo que entrañaba una agonía más aciaga y atormentada. El morir estaba omnipresente, la muerte se sustraía.

Sin duda, el miedo a la muerte es, en cualquier lugar, esencialmente angustia de morir, y también para el *campo* vale lo que una vez dijo Franz Borkenau, a saber: que la angustia ante la muerte expresa el temor a morir ahogado. Sin embargo, en libertad es posible rumiar la muerte sin pensar al mismo tiempo en la agonía, sin angustiarse por la posibilidad de morir. En situación de libertad, la muerte, respecto al plano espiritual, puede, al menos, en principio, desvincularse de la agonía: desde un punto de vista social, rodeándola de consideraciones sobre la familia superviviente, la profesión que se deja, desde un punto de vista filosófico reconociendo en lo existente un hálito de la nada. Huelga decir que semejante tentativa es vana, que la contradicción de la muerte es insoluble. En cualquier caso, el empeño es digno en sí mismo: frente a la muerte, el hombre libre puede asumir una determinada actitud espiritual, porque para él no se agota totalmente en los trabajos de la agonía. El hombre libre puede avanzar hasta la frontera de lo inteligible, porque en su fuero interno aún conserva un limitadísimo reducto libre de miedo. Para el prisionero, en cambio, la muerte ya no poseía ningún aguijón que lancinase o estimulase a pensar. Tal vez así se explica que el preso del *campo* —afirmación válida para todos, intelectuales o no— haya experimentado ciertamente miedo torturador ante determinados modos de morir, pero casi no haya sufrido verdadera angustia ante la muerte. Si me es lícito hablar de mi experiencia personal, puedo asegurar que jamás me he considerado dotado de un par-

ticular coraje y es probable que ni siquiera sea valiente. Sin embargo, cuando un día, tras haber pasado un par de meses en el campo de castigo, me sacaron de la celda y el hombre de las SS me aseguró cordialmente que se había ordenado mi fusilamiento inmediato, recibí la comunicación con absoluta imperturbabilidad. «¿A que tienes miedo?», me dijo el hombre que sencillamente me estaba gastando una broma. «Sí», respondí, pero más por complacerle y no provocar, frustrando sus expectativas, una reacción brutal. No, no estábamos angustiados ante la muerte. Recuerdo con nitidez cómo mis camaradas, en cuyas barracones se esperaban selecciones para las cámaras de gas, no las mencionaban, pero sí discutían sobre la consistencia de la sopa del día, exhibiendo todos los síntomas de temor y esperanza. La realidad del *campo* triunfaba con facilidad sobre la muerte y sobre la constelación de las llamadas cuestiones últimas. También aquí el espíritu se topaba con sus límites.

Todos aquellos problemas que, según una convención lingüística, denominamos «metafísicos», se tornaron superfluos. Pero también en esta ocasión, la imposibilidad del pensamiento no dependía de la apatía, sino, por el contrario, de la cruel agudeza de un intelecto endurecido y afilado por la realidad del *campo*. A esto se añadía el desánimo, gracias al cual, tal vez, se habría podido dar contenido y, por tanto, conferir sentido subjetivo-psicológico, a vagos conceptos filosóficos. De vez en cuando, alguno se acordaba de aquel desagradable mago del país de los alemanes que había dicho que el ente se aparecería a los humanos sólo mediante la luz del Ser, pero que al fijar su reflexión sobre el primero se habían olvidado del segundo. Cómo no, el Ser. Pero sin duda en el *campo* era más convincente que en el exterior el hecho de que la jerga del ente y la luz del ser no servía para nada. Se podía *estar* hambriento, *estar* fatigado, *estar* enfermo. Mas afirmar que se *es* en sentido absoluto era un sin-

sentido.¹⁴ Y el ser en general se convirtió definitivamente en un concepto abstracto y, por tanto, huero) Sobrevolar la existencia real con palabras se nos antojaba no sólo un juego lujoso y fútil que permanecía prohibido, sino también sarcástico y malicioso. El mundo fenoménico nos ofrecía a cada instante la prueba de que su insoportabilidad sólo se podía combatir con medios inmanentes. Formulado con otras palabras: en ningún otro lugar del mundo la realidad poseía una fuerza tan imponente como en el *campo*, en ningún otro lugar era tan poderosamente real. En ningún otro lugar el intento de sobrepasarla se demostraba tan desesperado y barato. Al igual que los versos sobre las tapias mudas y las veletas que rechinaban al viento, también las sentencias filosóficas perdían su transcendencia y se nos transformaban en una mezcolanza de constatación objetiva y de palabrería vacía: cuando significaban algo, parecían triviales, y cuando no eran triviales, ya no significaban nada. Para reparar en esta circunstancia no necesitábamos de ningún método de análisis semántico y de ninguna sintaxis lógica: bastaba con ver la torreta de vigilancia y sentir el olor de la grasa calcinada procedente de los crematorios.

En el campo de concentración, el espíritu se declaraba incompetente. Fracasaba como instrumento útil para superar los problemas planteados. Pero —y con ello apunto una cuestión esencial— cabía emplearlo para su *autocancelación*, utilidad nada baladí. Pues no era un hecho incontestable que el hombre de espíritu —a no ser que se encontrara ya físicamente destruido—, hubiera perdido su inteligencia o se hubiese vuelto incapaz de pensar. Al contrario. El pensamiento se concedía raras veces un instante de reposo. Pero se cancelaba a sí mismo siempre que, a poco que avanzara, tropezaba con sus fronteras irrebables. Con ello, los ejes de sus sistemas tradicionales de

¹⁴ La distinción castellana entre «ser» y «estar» se diluye en el uso del verbo alemán «sein».

referencia se fragmentaban. La belleza no era más que una ilusión. El conocimiento se manifestaba como simple juego de conceptos. La muerte se desvelaba en toda su ininteligibilidad.

Tal vez alguno, si nos sentáramos juntos a conversar, me preguntaría qué es lo que el hombre de espíritu ha salvado del campo de concentración y ha traído a este mundo que con gran presunción llamamos «normal», qué ha aprendido, qué patrimonio espiritual ha conservado de la época transcurrida en el *campo*. Quiero proponer una respuesta que tal vez ya he anticipado con cuanto he narrado hasta el momento.

Antes de nada contestaré con un par de negaciones. En Auschwitz no nos hemos hecho más sabios, siempre que por sabiduría se entienda un saber positivo sobre el mundo: nada de cuanto comprendimos en el interior del *campo* nos habría sido imposible comprenderlo también fuera; nada se nos transformó en una guía práctica. Tampoco en el *campo* hemos llegado a ser más «profundos», suponiendo que la fatal profundidad sea una dimensión espiritualmente definible. Salta a la vista, creo, que en Auschwitz ni siquiera nos hemos hecho mejores, más humanos, más *filantrópicos* ni más maduros moralmente. No se puede ser testigo de los crímenes del hombre deshumanizado sin cuestionar todas las nociones sobre la dignidad innata del ser humano. Del *campo* salimos desnudos, expoliados, vacíos, desorientados —y tuvo que pasar mucho tiempo antes de que reapendiésemos el lenguaje cotidiano de la libertad. Por cierto, todavía hoy lo contamos con malestar y sin verdadera confianza en su validez.

Y, sin embargo, para nosotros —y cuando digo «nosotros», me refiero a los intelectuales sin fe y sin compromiso con ninguna doctrina política— la permanencia en el *campo* no fue una experiencia carente de valor espiritual. Es decir, a partir de entonces hemos adquirido la firme certeza de que el espíritu es, en gran parte, efectivamente, un *ludus* y nosotros no somos, mejor dicho, antes de nuestro internamiento no éramos más que *homi-*

nes ludentes. De este modo nos hemos despojado de mucha presunción, de mucha vanidad metafísica, pero también de gran parte de nuestra ingenua alegría espiritual y de algún sentido ficticio de la vida. En cierto pasaje de *Las palabras*, Jean Paul Sartre ha escrito que necesitó treinta años para librarse del idealismo filosófico tradicional. En nuestro caso, puedo asegurarlo, este proceso fue mucho más veloz. Un par de semanas en el *campo* bastaban normalmente para obrar un desencanto respecto al inventario filosófico; mientras que otros espíritus, tal vez inmensamente más dotados y agudos, han de luchar a lo largo de toda una vida para obtener el mismo efecto.

Por tanto me atrevo a afirmar que al abandonar Auschwitz no éramos ni más sabios ni más profundos, pero sí más avisados. «La profundidad de pensamiento jamás ha iluminado el mundo; pero la claridad de entendimiento lo penetra más profundamente», dijo cierta vez Arthur Schnitzler. Para asimilar esta sagacidad el lugar más adecuado era el *campo* de concentración, sobre todo Auschwitz. Permítaseme citar, una vez más, a un austriaco, Karl Kraus, que en los primeros años del Tercer Reich pronunció las siguientes palabras: «El verbo expiró, cuando despertó aquel mundo». Ciertamente, Kraus hablaba como defensor de este «Verbo» metafísico, mientras nosotros, supervivientes del campo de concentración, retomamos esta sentencia y la reproducimos con *escepticismo* frente a las posibilidades verbales. La palabra cesa en cualquier lugar donde una realidad se impone como forma totalitaria. Para nosotros ha muerto hace mucho tiempo. Y ni siquiera nos ha quedado la sensación de que fuera menester lamentarnos por su pérdida.

Quien visitara Bélgica como turista, podría ir a parar por casualidad a Fort Breendonk, situado a mitad de camino entre Bruselas y Amberes. La construcción es una fortaleza que se remonta a la primera guerra mundial e ignoro cuál fue entonces su destino. En la segunda guerra mundial, durante los dieciocho breves días de resistencia del ejército belga en mayo de 1940, Breendonk fue el último cuartel general del rey Leopoldo. Entonces, bajo la ocupación alemana, se transformó en una suerte de pequeño campo de concentración, un «Auffanglager» [«campo de recogida»], como se decía en la jerga del Tercer Reich. Hoy es Museo nacional belga.

La fortaleza Breendonk parece a primera vista muy vieja, con un gran pasado histórico. Tal como se alza allí, bajo el cielo eternamente encapotado de Flandes, con sus cúpulas tapizadas de musgo y sus muros grises oscuros, ofrece el aspecto de un melancólico grabado de la guerra franco-prusiana de 1870: recuerda a Gravelotte y Sedan y el visitante juraría que de un mo-

mento a otro, por una de las puertas inclinadas e imponentes, podría aparecer, quepis en mano, el derrotado emperador Napoleón III. Es preciso acercarse para que la fantasmal imagen de tiempos pasados sea relevada por otra más habitual: a lo largo del foso que rodea a la fortaleza se levantan torretas de guardia, todo recubierto con alambradas de púas. Sobre el grabado de cobre de 1870 se superponen subitamente las horrendas fotos de aquel mundo que David Rousseau ha denominado «*l'univers concentrationnaire*». Los responsables del Museo nacional han dejado todo como estaba en los años 1940-1944. Anuncios amarillentos sobre los muros: «Más allá del límite se disparará sin previo aviso». No habría sido necesario erigir ante la fortaleza ese patético monumento a la resistencia —un hombre obligado a postrarse de hinojos que, sin embargo, yergue porfiadamente una cabeza con rasgos curiosamente esclavos—, no habría sido necesario esa estatua exhortatoria para explicar al visitante *dónde* se encuentra, *qué* acontecimiento se conmemora.

Se entra por la puerta principal y se accede enseguida a un espacio que entonces misteriosamente se denominaba «despacho». Un retrato de Heinrich Himmler sobre la pared, una bandera con la esvástica a modo de tela colocada sobre una larga mesa, un par de sobrias sillas. Despacho. Cada uno despachaba sus asuntos, y el suyo era el asesinato. A continuación, corredores semejantes a sótanos húmedos, débilmente iluminados por las mismas bombillas de luz tenue y rojiza que ya entonces pendían del techo. Calabozos cerrados con gruesas puertas de madera. Había que atravesar un laberinto de portones con pesados barrotes, hasta que finalmente se llegaba a una cámara abovedada y hermética, donde se encontraban dispersos siniestros instrumentos de hierro. Desde allí no podía salir ningún grito al exterior. Sucedió en esa recóndita celda: allí padecí tortura.

Cuando se habla de la tortura hay que tener cuidado de no exagerar. Lo que se me infligió en aquella inefable cámara de

Breendonk no fue ni con mucho la forma más grave de suplicio. No se me introdujeron agujas incandescentes bajo las uñas, ni se apagaron cigarros sobre mi torso desnudo. Sólo sufrí lo que aún he de narrar más adelante; fue un tormento relativamente benigno y tampoco ha dejado en mi cuerpo cicatrices llamativas. Y sin embargo, veintidós años después de lo sucedido, sobre la base de una experiencia que no agotó todas las posibilidades del dolor físico, me atrevo a afirmar que la tortura es el acontecimiento más atroz que un ser humano puede conservar en su interior.

Sin embargo, muchos seres humanos guardan en su interior una experiencia semejante, y su carácter atroz no pretende ninguna exclusividad. En la mayoría de los países occidentales la tortura, como institución y método, se abolió a finales del siglo XVIII. Y no obstante hoy, dos siglos después, todavía hay hombres y mujeres —nadie sabe su número— que pueden dar testimonio de las penas infligidas. Mientras elaboro esta contribución, ha llegado a mis manos un periódico con fotos que muestran a miembros del ejército sudvietnamita torturando a rebeldes del Vietcong hechos prisioneros. El novelista inglés Graham Greene ha escrito al respecto una carta al «Daily Telegraph» londinense, en que se dice:

La novedad de las fotografías publicadas por la prensa inglesa y americana es que evidentemente se tomaron con el consentimiento de los torturadores y se publicaron sin comentario. ¡Como si se tratase de imágenes de una obra zoológica sobre la vida de los insectos! ¿Significa que las autoridades americanas contemplan la tortura como una forma legal de interrogatorio de los prisioneros de guerra? Esas fotos son, si se quiere, un signo de sinceridad, pues demuestran que las autoridades no cierran sus ojos. Sólo me pregunto si tal forma de franqueza inconsciente no resulta finalmente preferible a la hipocresía del pasado...

Cada uno de nosotros se planteará la pregunta de Graham Greene. El consentimiento de la tortura, el riesgo –pero ¿puede hablarse aún de tal?– que entraña presentarse ante la opinión pública con semejantes fotos es explicable sólo bajo la suposición de que ya no sea de temer una rebelión de las conciencias. Se diría que se han habituado a la práctica de la tortura. Durante estos decenios, ciertamente, no sólo se ha torturado en el Vietnam. No quiero ni imaginar cuál será la situación en las cárceles sudafricanas, angoleñas o congoleñas. Pero sé, y es probable que el lector también lo sepa, cómo se las gastaban en los calabozos de la Argelia francesa entre 1956 y 1963. Sobre estos hechos hay un libro terriblemente preciso y sobrio, *La question* de Henri Alleg, una obra, cuya difusión fue prohibida, la crónica de un testigo que ha presenciado y vivido los acontecimientos, que con laconismo y sin efectismo, ha registrado el horror. En torno a 1960 se publicaron también muchos otros libros y panfletos sobre el mismo tema: el docto tratado criminológico del famoso abogado Alec Mellor, la protesta del periodista Pierre-Henri Simon, la investigación en filosofía moral de un teólogo llamado Vialatoux. La mitad de la nación francesa se levantó contra la tortura en Argelia; ése es, no me cansaré de repetirlo con toda claridad, el título de honor de este pueblo. Los intelectuales de izquierda protestaron. Los sindicalistas católicos y otros laicos cristianos dieron la alarma y arriesgando su propia seguridad y su vida intervinieron contra la crueldad. Las jerarquías eclesiásticas hicieron oír sus voces, si bien a nuestro parecer con demasiada diplomacia.

Pero se trataba de la gran Francia, amante de la libertad, que ni siquiera durante esos días sombríos dobló su cerviz. En otros lugares, los gritos no llegaron al mundo, como tampoco mis propios gemidos, siniestros y extraños a mis oídos, penetraron al exterior desde la bóveda de Breendonk. En Hungría ocupa el cargo un primer ministro, que, bajo el régimen de uno de

sus predecesores, según cuentan, le arrancaron las uñas unos verdugos. ¿Y dónde están y quiénes son todos los otros, de los que no tenemos noticias y sobre los que probablemente jamás sabremos nada más? Pueblos, gobiernos, autoridades policiales, nombres que se conocen, pero que nadie divulga. Se grita bajo suplicio. Tal vez en este momento, en este mismo instante.

¿Por qué se me ocurre hablar de la tortura tan sólo en relación con el Tercer Reich? Naturalmente, porque yo mismo la he padecido bajo las alas desplegadas de ese ave rapaz. Pero *no sólo* por ello, sino porque, al margen de toda experiencia personal, estoy convencido de que la tortura no fue un elemento accidental, sino la esencia del Tercer Reich. Puedo oír cómo se elevan enérgicas protestas, y me doy perfecta cuenta de que con esta aseveración me aventuro en un terreno movedizo. Posteriormente intentaré justificarla. Pero antes es preciso narrar el meollo de mi experiencia y cuanto ocurrió en la atmósfera húmeda y claustrofóbica de la fortaleza de Breen-donk.

La Gestapo me detuvo en julio de 1943. Un asunto de pasquines. El grupo en que militaba —una pequeña organización germanoparlante integrada en el movimiento de resistencia belga— luchaba por desarrollar una labor de propaganda anti-nazi entre los miembros de las fuerzas de ocupación alemanas. Producíamos un material propagandístico hartamente primitivo, creyendo ilusamente que nos sería posible convencer a los soldados alemanes de la cruel locura de Hitler y de su guerra. Hoy sé, o al menos creo saber, que nuestra pobre palabra interpelaba a oídos sordos. Me sobran motivos para suponer que los soldados alemanes que encontraban nuestros libelos multiplicados frente a sus cuarteles, no vacilaban en entregarlos obedientemente a sus superiores, que, a su vez, daban parte con la misma prontitud sumisa a la Dirección General de Seguridad. De ese modo, estos últimos no tardaron en descu-

brirnos y finalmente nos desanidaron. Uno de los pasquines que llevaba conmigo en el momento de mi detención afirmaba sin ambages y con torpeza propagandística: «¡Muerte a los bandidos de las SS y a los verdugos de las Gestapo!»

Quien, llevando consigo material de ese tipo, era detenido por los hombres de gabardinas de cuero y pistola en mano, no podía hacerse ninguna ilusión. Yo tampoco me hice ninguna, pues me creía –sin motivo alguno, como me resulta evidente hoy– un viejo y empedernido conocedor del sistema, de sus hombres y de sus métodos. Lector, desde antaño, de la *Neue Weltbühne* y del *Neue Tagebuch*, familiarizado con la literatura sobre campos de concentración elaborada por los emigrantes alemanes, creía posible prever todo cuanto me era inminente. Ya desde los primeros días del Tercer Reich había oído rumores sobre los sótanos de los cuarteles de las SA en la General-Pape-Straße de Berlín. Poco tiempo después había leído el –hasta donde se me alcanza– primer documento alemán sobre campos de concentración, el opúsculo *Oranienburg*, de Gerhart Seger. Desde entonces habían llegado a mi conocimiento tantas crónicas de ex-presidarios de la Gestapo, que se me antojaba imposible cualquier novedad en ese ámbito. Cualquier posible acontecimiento pasaría a incorporarse de inmediato en la literatura sobre el tema. Cárcel, interrogatorio, palizas, tortura –a la postre, probablemente, la muerte: así estaba escrito y así tenía que suceder. Cuando, tras la detención, un hombre de la Gestapo me ordenó que me apartara de la ventana –pues conocía el truco consistente en abrir los batientes con las manos esposadas y alcanzar de un salto la cornisa más próxima– me lisonjeó el hecho de que me atribuyera tamaña fuerza de resolución y agilidad, pero, obedeciendo a su exhortación, hice una seña de rechazo cortés: no era, dije, físicamente capaz ni pretendía escapar a mi destino de un modo tan aventurero. Sabía lo que me aguardaba; se podía confiar en mi consentimiento.

Pero ¿lo sabía realmente? Sólo a medias. «Rien n'arrive ni comme on l'espère, ni comme on le craint», dice Proust en algún pasaje de su obra. Nada, en efecto, sucede como lo esperamos ni como lo tememos. Pero no porque, como se suele decir, el acontecimiento «supera toda imaginación» (no se trata de una cuestión cuantitativa), sino porque es realidad y no imaginación. Se puede dedicar toda una vida a contraponer lo imaginario y lo real y, no obstante, jamás acabaremos. De hecho, muchas cosas suceden más o menos como se había imaginado con antelación: hombres de la Gestapo con gabardinas de cuero, el cañón de las pistolas apuntando hacia sus víctimas, todo esto es verdad. Pero entonces nos quedamos estupefactos al darnos cuenta de que tales tipos no sólo llevan abrigo de cuero y pistolas, sino que también muestran rostros: y no son «rostros de Gestapo» con narices de boxeador, mandíbulas prognatas, marcas de viruela y cicatrices de cuchilladas, como pueden aparecer en los libros. Al contrario: rostros comunes. Rostros del montón. Y el conocimiento espantoso de una fase posterior, que de nuevo destruye toda representación abstracta, nos pone de manifiesto cómo los rostros del montón se transforman finalmente en rostros de Gestapo y cómo el mal se sobrepone y supera la banalidad. No existe pues la «banalidad del mal», y Hanna Arendt, que se refirió a ello en su libro sobre Eichmann, conocía al enemigo del hombre sólo de oídas y lo observaba sólo a través de la jaula de cristal.

Cuando un acontecimiento nos desafía de forma extrema, no se debería hablar de banalidad, pues en ese punto no hay posibilidad de abstracción ni la imaginación es capaz siquiera de aproximarse a la realidad. Que alguien sea conducido esposado en un coche parece «normal» sólo cuando se lee la noticia en el periódico; mientras se están empaquetando pasquines, el activista se dice a sí mismo sensatamente: bien, ¿y qué más da? Algo así puede sucederme a mí y de hecho algún día también

me pasará. Pero entonces, advertimos que el coche es distinto, que la presión de las esposas constituye una novedad no prevista, y que las calles son extrañas, y la puerta del cuartel general de la Gestapo, por mucho que anteriormente hayamos pasado centenares de veces por delante de ella, muestra otras perspectivas, otros ornamentos, otra forma de piedra labrada, si se pasa el umbral como prisionero. Todo se da por supuesto y nada es normal apenas somos arrojados en las simas de una realidad, cuya luz nos ciega y nos penetra hasta la médula. Aquello que solemos denominar «vida normal» puede desvanecerse en una representación anticipadora y en una expresión banal. Compró un periódico y soy «un hombre que compra un periódico»: el acto no se distingue de la imagen en que lo había anticipado, y yo mismo apenas me diferencio de las millones de personas que lo han ejecutado antes de mí. ¿Se debe esto a la insuficiencia de mi capacidad imaginativa para abarcar completamente la realidad de tal proceso? No, porque la «realidad cotidiana», como suele denominarse, no se muestra ella misma a la experiencia inmediata sino como abstracción cifrada. En verdad, sólo en raros momentos de nuestra vida contemplamos frente a frente los hechos y por tanto la realidad.

No tiene porque ser la tortura. Basta la detención y tal vez el primer golpe que se recibe. «Si hablas», me decían los hombres con rostros comunes, «ingresarás en la cárcel del *campo*. Si no confiesas, darás con tus huesos en Breendonk, y ya sabes lo que eso significa». Lo sabía y no lo sabía. En todo caso me comporté más o menos como el hombre que compra un periódico, y, como era previsible, hablé. Hubiera preferido librarme de Breendonk, un lugar que conocía perfectamente y contar cuanto se deseaba escuchar de mí. Sólo que por desgracia no sabía nada o casi nada. ¿Cómplices? Sólo conocía sus nombres falsos. ¿Escondrijos? Sólo se nos conducía de noche y jamás se nos confiaban las direcciones exactas. Sin embargo, no eran si-

no chácharas que estos tipos ya se sabían de memoria, sobre las cuales no merecía la pena insistir. Se reían con desprecio. Y de repente sentí *el primer golpe*.

Desde una perspectiva criminológica, los golpes propinados durante el interrogatorio desempeñan un papel secundario. Son una práctica aceptada tácitamente, una represalia normal contra detenidos obstinados, renuentes a confesar. Si hemos de creer al susodicho abogado, Alec Mellor y a su libro *La Torture*, las palizas, en grados más o menos intensos, son un recurso común a casi todas las autoridades policiales, incluidos los países de las democracias occidentales, con la excepción de Inglaterra y Bélgica. En América se habla de «third degree», el tercer grado de un interrogatorio policial, en que, según dicen, ocurren con frecuencia hechos más graves que un par de puñetazos. Para referirse a la palizas policiales los franceses también han acuñado una bella e inocente palabra de argot: se habla de un «*passage à tabac*» de los detenidos. Todavía tras la segunda guerra mundial, un alto funcionario de la policía francesa, en un libro destinado a sus subordinados, demostraba, con un gran lujo de detalles, cómo, durante los interrogatorios, no es posible renunciar a la coacción física «en el marco de la legalidad».

En su mayoría, la opinión pública no se muestra melindrosa, cuando de tanto en tanto, los periódicos destapan hechos tales perpetrados en las comisarías de policía. Como mucho, alguna vez se dirige una interpelación de cualquier diputado de izquierda en el Parlamento. Pero la intervención no suele dar resultado; jamás he oído que un funcionario del cuerpo de policía procesado por malos tratos haya sido acusado abiertamente por sus superiores. Por tanto, aunque los simples golpes, que, en efecto, no se pueden comparar con la verdadera tortura, casi nunca produzcan repercusiones notables en el público, sin embargo para sus víctimas son experiencias que marcan de forma indeleble, por no malgastar las grandes palabras y decir sin ambages que son una monstruosidad. El primer gol-

pe hace consciente al prisionero de su *desamparo* —y ya contiene en germen cuanto sufrirá más tarde. Tras el primer mamporro, la tortura y la muerte en la celda —hechos que tal vez se conocían, sin que tal conocimiento poseyese vida auténtica— se presienten como posibilidades reales, incluso como certezas. Se creen autorizados a golpearme en el rostro, reconoce la víctima con sorda sorpresa y con certeza igual de indistinta concluye: harán conmigo lo que se les antoje. Afuera nadie sabe lo que ocurre dentro ni nadie hace nada por mí. Quien quisiera acudir en mi ayuda, una esposa, una madre, un hermano o un amigo, no podría alcanzar el interior.

No se ha dicho gran cosa, cuando alguien que jamás ha sufrido una paliza asevera con énfasis ético-patético que con el primer golpe el detenido pierde su dignidad humana. He de confesar que no sé exactamente qué es la dignidad humana. Uno cree perderla cuando se encuentra en circunstancias que tornan imposible el aseo diario. Otro opina que la pierde cuando ante una autoridad se ve obligado a hablar una lengua que no es su lengua materna. En el primer caso la dignidad humana se vincula con un cierto bienestar físico, en el segundo con la libertad de expresión, en un tercer caso, tal vez, con la disponibilidad de un compañero erótico homosexual. Por tanto, ignoro si quien recibe una paliza de la policía pierde la dignidad humana. Sin embargo, estoy seguro de que ya con el primer golpe que se le asesta pierde algo que tal vez podríamos denominar provisionalmente *confianza en el mundo*. En la confianza en el mundo intervienen varios supuestos: la fe irracional en el férreo principio de causalidad, injustificable desde un punto de vista lógico, por ejemplo, o la convicción, igualmente ciega, sobre la validez de las inferencias inductivas. Pero el supuesto más importante de esta confianza —y el único relevante en nuestro contexto— es la certeza de que los otros, sobre la base de contratos sociales escritos o no, cuidarán de mí, o mejor dicho, respetarán mi ser físico y, por lo tanto, también meta-

físico. Las fronteras de mi cuerpo son las fronteras de mi yo. La epidermis me protege del mundo externo: si he de conservar la confianza, sólo puedo sentir sobre la piel aquello que *quiero* sentir.

Con el primer golpe, no obstante, se quebranta esa confianza en el mundo. El otro, *contra* el que me sitúo físicamente en el mundo y *con* el que sólo puedo convivir mientras no viole las fronteras de mi epidermis, me impone con el puño su propia corporalidad. Me atropella y de ese modo me aniquila. Se parece a una violación, a un acto sexual sin el consentimiento de una de las partes. Por supuesto, mientras subsista siquiera la más mínima esperanza de defenderse con éxito, se activa un mecanismo en virtud del cual puedo contrarrestar la violación de frontera cometida por el otro. Por mi parte, me expando en la legítima defensa, objetivo mi propia corporalidad, restablezco la confianza en la continuidad de mi existencia. El contrato social muestra entonces otro texto y otras cláusulas: ojo por ojo y diente por diente. Se puede organizar la vida también según esta máxima. No es posible cuando es el otro quien te rompe los dientes y te deja el ojo morado, cuando tú mismo sufres indefenso al enemigo en que se ha convertido el prójimo. Cuando no cabe esperar ninguna ayuda, la violación corporal perpetrada por el otro se torna una forma consumada de aniquilación total de la existencia.

La esperanza de socorro, la certeza de ayuda forman parte, en efecto, de las experiencias fundamentales del ser humano y sin duda también del animal, como han expuesto muy convincentemente el viejo Kropotkin, que hablaba de la «ayuda mutua en la naturaleza» y el moderno etólogo Lorenz. La expectativa de ayuda pertenece a los elementos constitutivos de nuestra psique tanto como la lucha por la existencia. Ten paciencia, dice la madre al niño que gime de dolor, enseguida te llevo el biberón calentito, una taza de té, ¡no te vamos a dejar que sufras! Le receto un medicamento, asegura el médico, que le será de

gran ayuda. Incluso en el campo de batalla las ambulancias de la Cruz Roja llegan hasta los heridos. En casi todas las situaciones de la vida el daño físico se experimenta al par que la expectativa de auxilio: la segunda compensa a la primera. Con el primer golpe, empero, el puño del policía, que excluye toda defensa y al que no ataja ninguna mano auxiliadora, acaba con una parte de nuestra vida que jamás vuelve a despertar.

Sin embargo, es preciso añadir que debemos contar en principio con la realidad de la paliza policial, porque el espanto existencial del primer golpe se desvanece rápidamente y deja espacio psíquico libre para una serie de reflexiones prácticas. Sobreviene incluso una cierta sorpresa, alegre, pues los dolores corporales no son del todo insoportables. Los puñetazos que nos llueven muestran desde un punto de vista subjetivo, sobre todo, una cualidad espacial y acústica: espacial, porque el detenido golpeado en la cara y en la cabeza tiene la impresión de que la habitación, y con ella todos los objetos visibles, se desplazan a empujones; acústica, porque se cree oír un estruendo ensordecedor que finalmente se extingue en un fragor difuso. El golpe actúa como su propia anestesia. No se experimenta una sensación de dolor parangonable a un lacerante dolor de muelas o al ardor pulsante de una herida purulenta. Por ello, el golpeado piensa más o menos lo siguiente: bien, a fin de cuentas resulta soportable, seguid golpeándome, no os servirá de nada. /

No les sirvió de nada, y se hartaron de zurrarme. Yo no paraba de repetir que no sabía nada, y por este motivo fui a parar, como se me había amenazado, no a la prisión de Bruselas administrada por la Wehrmacht, sino al campo de acogida de Breendonk, donde dominaban las SS. Sería tentador en este punto, tomar aliento y describir el viaje en coche Bruselas-Breendonk, a través de 25 Km de campiña flamenca, referirme a los álamos inclinados al viento, que eran un gozo para la vista, aunque las esposas hicieran daño en las muñecas. Pero es-

to nos apartaría del camino, y hemos de llegar cuanto antes al meollo de la cuestión. Permítaseme mencionar tan sólo el ceremonial del cruce en coche a través del primer portalón sobre el puente levadizo: allí, incluso los hombres de la Gestapo debían mostrar sus documentos a los centinelas de las SS, y si el detenido, a pesar de todo, conservaba aún dudas sobre la gravedad de la situación, aquí, bajo las torretas de vigilancia con ametralladoras, ante el ritual de entrada, no exento de cierta solemnidad lóbrega, le era forzoso reconocer que había alcanzado el fin del mundo.

Se llegaba muy rápido al «despacho», ya aludido. El negocio que aquí se despachaba era sin duda floreciente. Bajo un retrato de Himmler, con ojos fríos tras las lentes, entraban y salían, batiendo puertas y taconeando con las botas, hombres que llevaban entretejidas sobre las solapas de sus uniformes las letras SD. No dirigieron la palabra a los recién llegados, ni a los hombres de la Gestapo ni a los detenidos, se limitaron a registrar con mucho celo los datos de mi carnet de identidad falso y me despojaron rápidamente de mis escasos enseres. Me confiscaron una cartera, los gemelos y la corbata. Una delgada cadena de oro llamó la atención burlona, y un flamenco de las SS, que quería dárselas de importante, explicó a uno de sus camaradas alemanes que era un distintivo de los partisanos. Todo se registró por escrito con la precisión que conviene a un despacho. Desde lo alto, el padre Himmler observaba satisfecho la bandera que cubría la mesa de madera basta, y a sus hombres. Sí, eran de fiar.

Ha llegado el momento de cumplir con la promesa dada: he de justificar por qué estoy firmemente convencido de que la tortura era esencial al nacionalsocialismo, dicho con mayor precisión: por qué el Tercer Reich se realizó precisamente en ella en toda su plenitud. Ya hemos aludido al hecho de que hubo y hay tortura por doquier. Cierto. En Vietnam desde 1964. En Argelia 1957. En Rusia probablemente entre 1919 y 1953.

En Hungría, en 1919 rojos y blancos recurrieron al tormento, en las cárceles españolas torturaron franquistas y republicanos. Los verdugos se pusieron manos a la obra en los Estados semifascistas de Europa Oriental durante el periodo de entreguerras, en Polonia, Rumanía y Yugoslavia. La tortura no fue una invención del nacionalsocialismo alemán. Pero significó su apoteosis. Al secuaz de Hitler no le bastaba ser ágil como el águila, correoso como el cuero, duro como el acero de Krupp para realizar su identidad plena. Para convertirlo en representante totalmente legítimo de su Führer y de su ideología no era suficiente el distintivo del Partido en oro, tampoco bastaba una Orden de Sangre o una Cruz de Caballero. Debía *torturar*, aniquilar, para «ser grande soportando el sufrimiento ajeno». Para que Himmler le concediese el diploma de madurez histórica, tenía que ser capaz de emplear instrumentos de suplicio: generaciones posteriores se admirarían de su disposición a extirpar todo sentimiento de piedad.

De nuevo oigo cómo se alzan protestas indignadas, oigo decir que no fue Hitler, sino algo impreciso, el «totalitarismo», quien encarnó la tortura. En particular, se me alega el ejemplo del comunismo ¿Y no acabo de afirmar que en la Unión Soviética se ha torturado durante treinta y cuatro años? ¿Y no lo había denunciado ya Köstler...? O, sí, lo sé, lo sé. Es imposible en este punto abordar la principal mistificación estatal de la postguerra, según la cual comunismo y nacionalsocialismo serían dos manifestaciones no muy diversas de una misma cosa. Muy frecuentemente, se han considerado equiparables Hitler y Stalin, Auschwitz y Siberia, el muro del gueto de Varsovia y el muro de Berlín construido por Ulbricht, así como Goethe y Schiller, Klopstock y Wieland se mencionaban al unísono. Asumiendo mi propia responsabilidad y arriesgándome a una denuncia, reproduzco las palabras pronunciadas por Thomas Mann en una entrevista que le engendró más de un enemigo: que el comunismo, aunque en ciertos periodos de la historia se ha

manifestado con horror, simboliza siempre *una idea* del ser humano, mientras el fascismo de Hitler no era en absoluto una idea, sino sólo maldad. Por lo demás, es innegable que este comunismo fue capaz de desestalinizarse y que hoy, en el ámbito de influencia soviética, si cabe conceder crédito a diversos informes concordantes, ya no se tortura. En Hungría puede gobernar un primer ministro que una vez fue víctima de la tortura estalinista. Pero ¿quién podría imaginarse un nacionalsocialismo deshitlerizado y, como político respetable de un nuevo orden nazi europeo a un acólito de Röhm, en su día torturado? Nadie. Sería imposible. Pues el nacionalsocialismo, vacío de ideas, aunque propietario de todo un arsenal de confusos pseudoconceptos, ha sido el único sistema político de este siglo que no sólo ha ejercido el dominio del anti-hombre, como hicieron también otros regímenes de terror rojos y blancos, sino que también lo había profesado expresamente como principio. Odiaba la palabra «humanidad» como el devoto odia el pecado, y por ello hablaba de «bobadas humanitaristas». Exterminaba y esclavizaba, lo atestiguan no sólo los *corpora delicti*, sino también un buen número de confirmaciones teóricas. Los nazis torturaban, al igual que otros, porque mediante la tortura querían apoderarse de informaciones importantes desde el punto de vista político. Pero además torturaban con la buena conciencia de su maldad. Martirizaban a sus prisioneros para determinados fines, de vez en cuando exactamente especificados. Pero torturaban sobre todo porque eran verdugos. Se servían de la tortura. Pero aún con mayor fervor actuaban como sus siervos.

Al evocar los sucesos de aquella época, veo aún al hombre que irrumpió en el despacho y que parecía ser el jefe de Breen-donk. Llevaba sobre su uniforme gris las solapas negras de las SS, pero recibía el tratamiento de «teniente». Era pequeño, rechoncho y su rostro carnoso y sanguíneo, que se podría denominar, según una fisiognómica trivial, «gruñón-benévolo».

Hablaba con voz ronca y estentórea, la cadencia propia del dialecto berlinés. En la muñeca, atado con una cinta de cuero, llevaba colgando un vergajo, tal vez, de un metro de largo. Pero ¿por qué he de silenciar su nombre, que más tarde se hizo tan corriente? Quizás en este momento le va bien, y se siente a gusto en su pellejo rojizo de aspecto saludable, cuando vuelve a su hogar en coche después de una excursión dominguera. No hay ninguna razón para silenciarlo. El señor teniente, que aquí representaba el papel de un especialista en torturas, se llamaba Praust: P-R-A-U-S-T. «Ahora pasa», me dijo con voz firme y afable. Y a continuación me condujo por corredores iluminados con una luz tenue rosácea, donde continuamente se abrían y, retumbando, se volvían a cerrar puertas con barrotes, a la ya descrita bóveda, al búnker. Nos acompañaban los hombres de la Gestapo que me habían arrestado.

Para realizar el análisis de la tortura que me he propuesto, por desgracia no puedo ahorrar al lector la descripción objetiva de cuanto sucedió, sólo puedo intentar hacerlo de forma concisa. Del techo abovedado del búnker colgaba una cadena que corría en una polea, de cuya extremidad pendía un pesado gancho de hierro balanceante. Se me condujo hasta el aparato. El gancho estaba sujeto a la cadena, que esposaba mis manos tras mis espaldas. Entonces se elevó la cadena junto con mi cuerpo hasta quedar suspendido aproximadamente a un metro de altura sobre el suelo. En semejante posición, o más bien suspensión, con las manos esposadas tras las espaldas y con la única ayuda de la fuerza muscular, sólo es posible mantenerse durante un periodo muy breve en posición semi-inclinada. Durante esos pocos minutos, cuando ya se han consumido las únicas fuerzas sobrantes, el sudor nos cubre la frente y los labios y comenzamos a resoplar, no se podrá responder a ninguna pregunta. ¿Cómplices? ¿Direcciones? ¿Lugares de encuentro? Estas palabras apenas son audibles. La vida recogida en un único, limitado sector del cuerpo, es decir, en las articula-

ciones del húmero, no reacciona, pues se encuentra agotada completamente por el esfuerzo físico. Un esfuerzo que ni siquiera en personas de constitución robusta puede prolongarse mucho. En cuanto a mí respecta, tuve que rendirme pronto. Oí entonces un crujido y una fractura en mis espaldas que mi cuerpo no ha olvidado hasta hoy. Las cabezas de las articulaciones saltaron de sus cavidades. El mismo peso corporal provocó una luxación, caí al vacío y me encontré colgado de los brazos dislocados, levantados bruscamente por detrás y desde ese momento cerrados sobre la cabeza en posición torcida. Tortura, del latín *torquere*, luxar, contorcer, dislocar: ¡Toda una lección práctica de etimología! Además sobre mi cuerpo crujían los golpes con el vergajo, y algunos de ellos desgarraron los pantalones ligeros de verano que vestía ese 23 de julio de 1943.

Sería del todo irrazonable querer describir en este punto los dolores que me infligieron. ¿Era «como un hierro candente aplicado sobre mis lumbares» o más bien «como una estaca roma que me golpeaba la nuca»? Un símil valdría tanto como otro y finalmente nos apercibiríamos de cuán vano es este desesperado juego de las metáforas. El dolor era el que era. No hay nada que añadir. Los aspectos cualitativos de las sensaciones son incomparables e indescriptibles. Fijan los límites de nuestra capacidad de comunicación verbal. Quien deseara «compartir» su dolor físico con los otros, se vería forzado a infligirlo y por tanto a tornarse él mismo en verdugo.

Si el *cómo* del dolor se sustrae a la comunicación verbal, puedo, tal vez, intentar explicar aproximativamente en *qué* consistía. Contiene todo cuanto arriba ya hemos afirmado sobre la paliza policial, a saber: la violación de los límites de mi yo por medio del otro, que ni la expectativa de ayuda neutraliza, ni la autodefensa compensa. La tortura es todo eso, pero aún mucho más. Quien, en efecto, durante la tortura se siente vencido por el dolor, percibe su cuerpo de un modo totalmente novedoso. Su carne se realiza de forma total en la autonegación.

En parte la tortura pertenece a aquellos momentos de la vida, de los cuales, en forma más mitigada, es consciente también el paciente que espera recibir socorro; y el dicho popular según el cual estamos bien mientras no sentimos nuestro cuerpo, expresa, efectivamente, una verdad indiscutible. Pero sólo en la tortura el hombre se transforma totalmente en carne: postrado bajo la violencia, sin esperanza de ayuda y sin posibilidad de defensa, el torturado que aúlla de dolor es sólo cuerpo y nada más. Si es verdad lo que Thomas Mann describió hace muchos años en la *Montaña mágica*, que, en realidad, el ser humano es tanto más corporal cuanto más desesperadamente el dolor se apodera del cuerpo, entonces la tortura es la más espantosa de todas las bacanales del cuerpo. En los tuberculosos éstas se celebraban aún en un estado de euforia; para los martirizados se trata de rituales de muerte.

Es tentador seguir especulando sobre el tema. El dolor, decíamos, es la máxima exaltación imaginable de nuestra corporalidad. Pero quizás sea todavía algo más, es decir: la muerte. A la muerte no nos lleva ningún camino transitable lógicamente, pero tal vez sea lícito pensar que mediante el dolor se nos abre una vía sensible hacia ella. Al final nos encontraríamos ante la ecuación: cuerpo=dolor=muerte, que en nuestro caso se podría reducir a la hipótesis de que la tortura –bajo la cual otros nos transforman en cuerpo– anula la contradicción de la muerte y nos deja vivir nuestro propio cese. Pero así nos fugamos de la realidad objetiva. Podemos alegar como única disculpa la experiencia personal; además debemos añadir como explicación que la tortura posee el *character indelebilis*. Quien ha sido torturado, permanece tal. La tortura deja un estigma indeleble, aunque desde un punto de vista clínico no sea reconocible ninguna traza objetiva. El carácter imborrable de la tortura justifica vuelos especulativos que no tienen por qué ser de gran altura y, sin embargo, desde el punto de vista de la víctima pueden reivindicar cierta pretensión de validez.

He hablado del martirizado. Pero ha llegado el momento de dedicar algunas palabras al atormentador. No hay ningún puente que salve la distancia entre ambos. La moderna tortura policial desconoce la complicidad teológica que en la Inquisición vinculaba a ambas partes: la fe posibilitaba una comunidad incluso en el placer del torturar y en el sufrimiento de ser torturado. El verdugo creía ejercer el derecho de Dios, puesto que purificaba el alma del pecador; el herético torturado o la bruja no le denegaban en absoluto ese derecho. Existía una terrible y perversa comunión. En la tortura de nuestra época no queda ningún huella de esta afinidad. Para la víctima, el verdugo no es sino el otro; y en cuanto tal debe ser aquí contemplado.

¿Quiénes eran los otros que me izaban hasta dislocarme los brazos y me aporreaban el cuerpo como un saco de arena oscilante? Se puede adoptar, por de pronto, un punto de vista desde el cual estos individuos aparecen simplemente como pequeños burgueses embrutecidos y funcionarios subalternos azeados a la tortura. Pero es preciso abandonar cuanto antes ese punto de vista, si se quiere alcanzar una visión no banal del mal.¹ ¿Eran más bien sádicos? En el sentido estricto de la patología sexual estoy firmemente convencido de que no lo eran, así como en general creo no haberme encontrado con ningún auténtico sádico de esta clase durante los dos años en que permanecí prisionero de la Gestapo en los campos de concentración. Pero probablemente lo eran, si dejamos de lado la patología sexual e intentamos juzgar a los verdugos de acuerdo

¹ Referencia crítica a la célebre obra de Hanna Arendt *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (1963). Améry considera que la víctima no sufre la tortura como un mal trivial, sino como la intervención de un poder soberano, heterogéneo, casi sagrado, como sugirió Bataille en su interpretación del Marqués de Sade y en su teoría de la soberanía. Cf. G. Bataille, *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, pp. 228-272, (trad. Antonio Vicens) y *El Estado y el problema del fascismo*, Pre-Textos /Univ. de Murcia, 1993, pp. 22-23 (trad. Antonio Campillo).

con las categorías, digámoslo así, de la *filosofía* del Marqués de Sade. El sadismo, entendido en el sentido originario del término, como la visión del mundo trastornado es distinto del sadismo de los manuales de psicología al uso, distinto también de la interpretación del sadismo ofrecida por el psicoanálisis de Freud. Por ello citaremos aquí al antropólogo francés Georges Bataille, que ha pensado muy a fondo al extravagante Marqués. Quizás entonces comprendamos que no sólo mis atormentadores estaban imbuidos de una filosofía sádica, sino que el nacionalsocialismo en su globalidad mostraba más la impronta del *sadismo* que el lafre de un totalitarismo de difícil definición.²

Georges Bataille no interpreta el sadismo en clave de patología sexual, sino más bien en términos de una psicología existencial, perfilándolo como la negación radical del otro, como la negación al mismo tiempo del principio social y del principio de realidad. Un mundo, en que triunfasen el martirio, la destrucción y la muerte, no podría existir, es evidente. Pero al sádico no le preocupa la supervivencia del mundo. Al contrario: quiere anular este mundo, y realizar en la negación del prójimo, que en un sentido muy concreto se le presenta también como el «infierno», su propia soberanía absoluta. El prójimo se reduce a carne y degradándolo a carne se lo transporta a los umbrales de la muerte; en cualquier caso, es exiliado, a la postre, al reino de la nada, más allá de los confines de la muerte. De este modo, el atormentador y asesino realiza su propia carnalidad destructiva, sin que, como el martirizado, se pierda completamente en ella: cuando le conviene, puede interrumpir-

² De nuevo, alusión crítica a la interpretación defendida, entre otros intelectuales, por Hanna Arendt en los años de la guerra fría, y que tiende a subsumir bajo el concepto de totalitarismo tanto el «Lager» nazi como el «Gulag» estalinista. Arendt elaboró esta tesis especialmente en *Los orígenes del totalitarismo* obra escrita bajo el impacto del descubrimiento de los campos de concentración.

pir la tortura. Está en sus manos provocar gritos de dolor y de agonía, es señor de la carne y del espíritu, de la vida y de la muerte. Así la tortura supone una inversión absoluta del mundo social: en éste podemos vivir sólo si reconocemos la vida también al prójimo, si dominamos el impulso expansivo del yo, si mitigamos su sufrimiento. Pero en el mundo de la tortura, el hombre subsiste sólo en la destrucción del otro. Una ligera presión con la mano provista de un instrumento de suplicio basta para transformar al otro, incluida su cabeza, donde tal vez se 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. El torturador mismo puede entonces, cuando ha ejecutado todo, expandiéndose en el cuerpo del prójimo y extinguiendo cuanto le quedaba de espíritu a la víctima, fumarse un cigarrillo o desayunar o, si tiene ganas, ensimismarse en la lectura de *El mundo como voluntad y representación*.

Cuando se cansaron de torturarme, aquellos tipos de Breen-donk se contentaron con unos pitillos y seguramente dejaron en paz al viejo Schopenhauer. Pero no por este motivo, el mal que me infligieron era banal. Eran, si se quiere, estólicos burocratas de la tortura. Pero eran también algo más, como reconocí en sus rostros serios y tensos, que efectivamente no aparecían desencajados por muecas de placer sexual sádico, sino concentrados en la autorrealización homicida. Se entregaban a su deber con toda el alma, lo que significaba poder, dominio sobre espíritu y carne, exceso en la autoexpansión desenfrenada. Tampoco he olvidado que hubo momentos en que traté a la soberanía torturadora que ejercían sobre mi cuerpo con una suerte de respeto ignominioso. Pues quien es capaz de reducir a un hombre completamente a cuerpo y a quejumbrosa presa de la muerte ¿no se asemeja tal vez a un dios o al menos a un semidiós?

A pesar del esfuerzo concentrado de la tortura, esa gente, por supuesto, no olvidaba su profesión. Eran esbirros, y profesaban su labor con la rutina propia de su oficio. Continuaron, por tanto, con un interrogatorio insistente y reiterativo: cómplices, direcciones, lugares de encuentro. He de confesar que tuve mucha suerte pues nuestro grupo estaba muy bien organizado, con vistas justamente a neutralizar una posible obtención violenta de información. Simplemente ignoraba todo cuanto en Breendonk se quería saber de mí. Si en vez de los nombres de batalla hubiese conocido los nombres verdaderos, tal vez habría sucedido una desgracia, y ahora pasaría por el cobarde que sin duda soy, y por el traidor que ya era potencialmente. Pero en aquel momento no logré oponer el heroico silencio que en tales situaciones se espera de un hombre cabal y sobre el que tanto se escribe (dicho sea de paso: casi siempre en diarios de gente que no ha sufrido la experiencia). Acabé por hablar. Me acusaba de fantásticos crímenes de Estado todos inventados, y aún hoy no sé cómo pueden habérsele ocurrido a ese fardo bamboleante en que me había convertido. En mi fuero interno evidentemente esperaba que, tras confesar hechos tan graves, un trancazo certero sobre el cráneo pusiera fin a mi miseria, transportándome rápidamente al otro barrio, o al menos dejándome sin consciencia. Al final me desmayé realmente —y con ello, por el momento, terminó la sesión porque los esbirros renunciaron a despertarme: los disparates con que les había engañado mantenían ocupados sus estólidos cerebros.

De repente los porrazos habían cesado. Pero en realidad, la procesión continúa por dentro. Me balanceo aún, veintidós años después, con los brazos dislocados, jadeo y me autoinculpo. No hay ninguna «represión» ¿Se puede reprimir una quemadura? Podemos recurrir a la cirugía estética, pero el implante de epidermis no nos restituye aquella piel en la que un ser humano puede sentirse a gusto.

No es tan fácil liberarse de la tortura, como tampoco lo es responder a la pregunta por las posibilidades y límites de la capacidad de resistencia. He hablado con numerosos compañeros sobre el tema e intentado revivir diversas experiencias ¿Es verdad que el hombre valiente resiste? No estoy tan seguro. Tenemos el ejemplo de aquel joven aristócrata belga convertido al comunismo, que se había forjado la fama de héroe en la guerra civil española, donde había combatido en el bando de la República. Sin embargo, cuando se le atormentó en Breendonk, «cantó», como se dice en la jerga de maleantes, y puesto que disponía de mucha información, reveló toda la red de la organización. El valiente fue mucho más lejos en su colaboración. Acompañó a los esbirros de la Gestapo hasta las viviendas de sus camaradas y con gran celo y ardor procuró convencerles de que confesaran todo, absolutamente todo, porque constituía la única vía de salvación y era preciso pagar cualquier precio para evitar la tortura. Y he conocido a otro individuo, a un revolucionario de profesión, búlgaro, a quien se le impusieron tormentos, comparados con los cuales los míos no eran sino un deporte algo fatigoso, y que simplemente había callado de forma obstinada. Es obligado aquí recordar también al inolvidable Jean Moulin, sepultado en el Panteón de París. Fue detenido por su condición de primer presidente del Consejo Nacional de la Resistencia francesa. Si hubiese confesado, habría caído todo el movimiento de la Résistance. Pero soportó la tortura hasta el umbral de la muerte y no delató ni siquiera un nombre.

¿Qué es la fuerza? ¿Qué es la debilidad? No lo sé. *Nadie* lo sabe. Nadie ha podido trazar límites nítidos entre la capacidad de resistencia llamada «moral», y aquella —también entrecomillada— «corporal» frente al dolor físico. No son pocos los especialistas que reducen el entero problema del aguante del dolor a un conjunto de datos fisiológicos. Citemos, como ejemplo, tan sólo al profesor René Leriche, cirujano, miembro del

Collège de France, que formuló un diagnóstico hartó arriesgado:

«No somos iguales ante el fenómeno del dolor», afirma el profesor. «Uno ya comienza a sufrir donde otro no evidencia apenas sensación alguna de dolor. Esta desigualdad depende del carácter individual de nuestro nervio simpático, de la hormona paratiroidea, de las sustancias vasoconstrictoras producidas por la corteza suprarrenal. Ni siquiera en la observación fisiológica del dolor podemos sustraernos al concepto de individualidad. La historia nos muestra que, desde un punto de vista puramente fisiológico, nosotros, seres humanos de hoy, somos más sensibles al dolor de cuanto lo fueron nuestros progenitores. No me refiero a alguna hipotética capacidad de resistencia moral, sino que permanezco en el ámbito de la fisiología. Los analgésicos y la anestesia han ejercido sobre nuestra sensibilidad una mayor influencia que los factores morales. Las reacciones al dolor de los diversos pueblos tampoco son iguales. Durante las dos guerras hemos tenido la oportunidad de comprobar cuán distinta es la sensibilidad física de alemanes, franceses e ingleses. Sobre todo hay un gran abismo entre los europeos, por una parte, y los asiáticos y africanos, por otra: estos soportan dolores físicos incomparablemente mejor que aquellos...»

Hasta aquí el juicio de toda una eminencia de la cirugía. No podrá rebatirlo la simple experiencia de un lego en la materia que haya visto sufrir dolores y privaciones físicas a muchos individuos pertenecientes a diversos grupos étnicos. Como he podido observar más tarde en el campo de concentración, los esclavos y particularmente los rusos soportaban las agresiones físicas con mayor facilidad y estoicismo que italianos, franceses, holandeses y escandinavos. En efecto, nuestros cuerpos reaccionan de modo diverso al dolor y a la tortura. Pero esta constatación no nos resuelve el problema de la capacidad de resistencia y tampoco nos ofrece ninguna respuesta con-

cluyente a la pregunta por la influencia que puedan tener los factores morales y físicos. Si aceptamos el reduccionismo fisiológico, corremos el riesgo de disculpar a la postre cualquier clase de sensiblería y cobardía física. Pero si colocamos todo el acento sobre la denominada resistencia moral, tendríamos que medir con el mismo rasero al frágil estudiante de diecisiete años que se rinde ante la tortura y al obrero atlético de treinta años, avezado a la dureza del trabajo manual. Llegados a este punto haremos bien en contener nuestra curiosidad; yo mismo, en aquel entonces, renuncié a seguir analizando mi capacidad de resistencia, cuando molido a palos, las manos aún esposadas, me desperté en la celda y comencé a reflexionar.

Quien ha superado la tortura y siente un apaciguamiento del dolor (que enseguida volverá a recrudecerse), experimenta una paz efímera que favorece la reflexión. Por una parte, el torturado está satisfecho de verse reducido a cuerpo y por ello, a su juicio, de haberse librado de toda preocupación política. Vosotros estáis ahí fuera, dice más o menos, y yo estoy seguro aquí en la celda, lo cual me da una gran superioridad sobre vosotros. He experimentado lo inefable, me encuentro a rebozar, y debéis ver cómo os las entendéis con vosotros mismos, con el mundo y con mi desaparición. Pero, por otra parte, el desvanecimiento de la corporalidad que se revelaba en el dolor y en la tortura, el fin del inmenso tumulto estallado en el cuerpo, la recuperación de una efímera estabilidad, tienen también un efecto apaciguador y calmante. Hay incluso momentos de euforia en que el retorno de una débil capacidad reflexiva se siente como una dicha extraordinaria, de modo tal que el fardo de miembros que comienza a recobrar cierta semejanza humana, siente el impulso de articular espiritualmente su experiencia, en aquel mismo instante, inmediatamente, sin perder el más mínimo tiempo, pues un par de horas después podría ser ya demasiado tarde.

Esta reflexión nos es sino un gran asombro. Asombro por haber resistido, por el hecho de que el tumulto no provocase la explosión del cuerpo, por el hecho de que aún hay una sien que se puede acariciar con las manos esposadas, un ojo que se puede abrir y cerrar, unos labios que mostrarían los perfiles acostumbrados, si fuera posible contemplarlos en un espejo. Pero ¿cómo?, nos preguntamos: el tipo que se mostraba desahogado con sus familiares por un dolor de muelas, ¿cómo ha podido sobrevivir tras permanecer colgado de los brazos dislocados? Un tipo que por la quemadura de un cigarrillo se malhumora durante horas, ése, una vez pasado todo, ¿cómo es posible que ya casi no sienta las heridas que le han infligido los verdugos con los látigos? Asombro además por el hecho de haber sufrido personalmente tortura, es decir aquello que, conforme a la legalidad vigente, sólo debía afectar a quienes habían escrito sobre el tema en libelos de denuncia. Se ha cometido un crimen, pero sólo parece ser una información publicada en un periódico. Se ha producido un accidente aéreo, pero sólo parece afectar a la gente que ha perdido a parientes que viajaban en el avión. La Gestapo tortura. Pero hasta entonces sólo atañía a gente anónima que había sufrido tormento y que con motivo de los Congresos antifascistas exhibían en público sus cicatrices. Cuesta comprender que de repente uno mismo se ha convertido en una de esas víctimas extrañas. Se trata también de una especie de extrañamiento.

Si admitimos que la experiencia de la tortura aporta algún conocimiento que va más allá de la simple pesadilla, éste debe de consistir en un gran sentimiento de estupefacción y de extrañeza ante el mundo que ninguna ulterior comunicación humana puede compensar. Con pasmo el torturado ha experimentado que en este mundo el otro puede existir como soberano absoluto, cuyo dominio equivale a un poder de infligir dolor y de destruir. La soberanía del verdugo sobre su víctima no tiene nada que ver con la violencia ejercida sobre

la base de un contrato social, tal y como la conocemos: no se trata de la autoridad del policía de tráfico sobre el peatón, del funcionario de hacienda sobre el contribuyente, del teniente sobre el subteniente. No se trata tampoco de la soberanía sagrada de los jefes o de los reyes que en el pasado reinaron de forma absolutista, pues aunque suscitaban temor, también eran objeto de confianza. El rey podía ser terrible en su saña, pero también indulgente en su clemencia; su violencia se integraba en su reinado. El poder del torturador, bajo el que gime el torturado, no es sino el triunfo absoluto del superviviente sobre quien, exiliado del mundo, es arrojado al tormento y a la muerte.

Asombro por la existencia del otro que en la tortura se impone desmesuradamente y asombro ante aquello en que nos podemos convertir: carne y muerte. El torturado no cesa de asombrarse de que todo aquello que, según las preferencias, cabe denominar alma, espíritu, conciencia o identidad, se anada cuando las articulaciones del húmero se quiebran y fragmentan. Que la vida es frágil, esa verdad trivial siempre la ha sabido, y que es posible darle término, como dice Shakespearre; «con una simple aguja». Pero sólo mediante la tortura ha aprendido cómo se puede reducir a un ser humano a mera carne y, por tanto, convertirlo, mientras aún vive, en presa de la muerte.

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 restablecerse. En el torturado se acumula el terror de haber experimentado al prójimo como enemigo: sobre esta base nadie puede otear un mundo donde reine el principio de la esperanza. La víctima del martirio queda inerme a merced de la angustia. Será *ella* quien de aquí en adelante reine sobre él. La angustia y ade-

más todo aquello que solemos llamar resentimientos. También estos sentimientos permanecen y apenas tienen oportunidad de concentrarse en una espumeante y catártica sed de venganza.

A través de los senderos de contrabadistas cruzamos la Eiffel nocturna e invernal, hacia Bélgica, cuyos aduaneros y gendarmes nos habrían prohibido pasar legalmente la frontera, pues llegábamos como prófugos, sin pasaporte ni visado, sin ninguna identidad civil jurídicamente válida. Fue un largo camino por la noche. La nieve nos cubría hasta las rodillas; los abetos negros no parecían diversos a sus hermanos en la patria, pero eran ya abetos belgas, sabíamos que no nos daban la bienvenida. Un viejo judío que perdía cada dos por tres los chan-clos, se aferraba al cinturón de mi abrigo, gemía y me prometía todas las riquezas del mundo a cambio de servirle como bá-culo: su hermano en Amberes era un hombre muy rico y po-deroso. En algún lugar, tal vez en las cercanías de Eupen, nos recogió un camión y nos condujo al interior del país. A la ma-ñana siguiente nos dirigimos mi joven mujer y yo a la oficina de correos de la estación de Amberes y telegrafiamos en un deficiente francés escolar comunicando que habíamos llegado

sanos y salvos. *Heureusement arrivé* —era a comienzos de enero de 1939. Desde entonces he cruzado clandestinamente tantas fronteras que aún hoy me causa extrañeza y asombro pasar una estación de aduana en coche, bien equipado, con todos los documentos necesarios: siempre me late el corazón con fuerza, obedeciendo a un reflejo paulowiano.

Una vez llegados a Amberes felizmente y tras haberlo confirmado por cable a los parientes que habían permanecido en casa, canjeamos el dinero sobrante, en total quince marcos y cincuenta peniques, si no me falla la memoria. Tal era el capital con que, como se suele decir, debíamos comenzar una nueva vida. Habíamos abandonado nuestra antigua existencia. ¿Para siempre? Para siempre. Pero sólo ahora me doy cuenta, casi veintisiete años después. Nos lanzamos al exilio con unos cuantos billetes y monedas: ¡qué miseria! Quien no lo sabía, aprendió posteriormente en la vida cotidiana que el exilio encuentra su definición más fiel en la etimología de la palabra alemana «Elend»,¹ que en una temprana acepción alude también al destierro.

Quien ha conocido el exilio, ha encontrado respuestas a bastantes cuestiones vitales, y se ha planteado un número todavía mayor de interrogantes. Entre las respuestas se halla el reconocimiento aparentemente trivial del hecho de que no hay retorno, porque reintegrarse a un espacio no significa jamás recuperar el tiempo perdido. En cambio, entre las preguntas que ya desde el primer día penden sobre la cabeza del exiliado y no le abandonan más se encuentra una que intento iluminar en este ensayo —en vano, ya lo sé antes de haber comenzado—: ¿Cuánta patria necesita el ser humano? El resultado de mi tentativa tendrá escasa validez general, pues mi pregunta toma como punto de partida la situación específica del exiliado del Tercer Reich: es decir, alguien que no sólo quería, dadas las circunstancias, abandonar el país a toda costa, sino que ade-

¹ Miseria, pobreza, aflicción.

más tuvo que partir porque se sintió *acosado*. Pues por varias razones, mis meditaciones se diferenciarán notablemente de aquellas que podrían plantearse, por ejemplo, los alemanes que fueron expulsados de sus países natales en la Europa oriental. A éstos les arrebataron sus posesiones; perdieron casa y hacienda, negocios y patrimonio o tan sólo un modesto puesto de trabajo, además de sus tierras, prados y colinas, un bosque, un perfil de ciudad o la iglesia donde recibieron la confirmación. Nosotros también sufrimos todas esas pérdidas, incluidos seres humanos: compañeros del banco de escuela, vecinos, maestros. Se habían convertido en denunciantes o agresores, en el mejor de los casos en espectadores abochornados. Y perdimos la lengua. Pero de esta pérdida hablaremos más adelante.

Nuestro exilio tampoco se podía comparar al destierro voluntario de aquellos emigrantes que huyeron del Tercer Reich exclusivamente por sus convicciones. Para estos existía la posibilidad de llegar a un arreglo con el Reich, de retornar, mostrando tal vez arrepentimiento o lealtad silenciosa, y algunos de ellos, en efecto, lo hicieron, como el novelista alemán Ernst Glaeser. Para nosotros, que, a la sazón, teníamos prohibido el retorno y, por tanto, ni siquiera hoy nos sentimos capaces de regresar, el problema se plantea en términos más perentorios y desalentadores. Hay una anécdota sobre este particular, que traigo a colación no por su valor humorístico, sino sólo por su utilidad ilustrativa. Se cuenta que tras el ascenso nazi en 1933 los emisarios del Ministerio de Goebbels visitaron repetidas veces al novelista Erich Maria Remarque en su hogar del cantón de Tessin, pues se pretendía persuadir a los escritores emigrantes «arios» para que retornaran a casa y se convirtieran, ya que, como tales, nunca habían degenerado del todo. Ante la rotunda negativa de Remarque, el embajador del Reich acabó preguntándole: «pero, en nombre de Dios, ¿no siente siquiera una pizca de nostalgia?» «¿Nostalgia?, ¿a santo de qué?», parece haber replicado Remarque, «¿acaso soy judío?»

En lo que respecta a mi identidad, era, sin lugar a dudas, judío, como pude advertir en 1936 tras la promulgación de las leyes de Núremberg, y por tanto padecía y todavía padezco nostalgia, un dolor acerbo y consuntivo, que nada tiene que ver con la intimidad de las canciones populares, un dolor ajeno a las convenciones sentimentalistas y del que no cabe hablar en el tono caro a Eichendorff. Reconocí este sentimiento, por primera vez, de forma acuciante, cuando me dirigí a la ventanilla de cambio con sólo quince marcos y cincuenta peniques, y desde entonces ya no me ha abandonado, como tampoco me ha abandonado el recuerdo de Auschwitz o de la tortura o del retorno del campo de concentración, cuando me encontré en el mundo con cuarenta y cinco kilos de peso y un uniforme de rayas; y volví a sentirlo con un gran alivio tras la muerte de la única persona por la cual había mantenido despiertas mis fuerzas durante dos años.

¿Qué era y qué es esa nostalgia² sufrida por aquellos desterrados del Tercer Reich a causa de sus convicciones al par que de su árbol genealógico? En este lugar, me sirvo a disgusto de un concepto que ayer aún estaba en boga, aunque probablemente los haya más certeros: mi nostalgia, es decir, nuestra nos-

² «Heimweh», literalmente, «dolor (Weh) del hogar (Heim)». El término «nostalgia» [«nostos»= regreso y «algos»= dolor] es el más cercano al alemán. De hecho, «Nostalgie», originariamente vocablo técnico de la medicina, ha acabado imponiéndose a «Heimweh» en el habla cotidiana. Su acuñador fue el médico suizo, Johannes Hofer, autor del tratado *De Nostalgia oder Heimwehe* (1868). Según Améry, el auténtico «Heimweh» supone autoextrañamiento [Selbstentfremdung] o autodestrucción [Selbstzerstörung] provocadas por una «pérdida de patria» [Heimatverlust], lenguaje y pasado que convierte al judío desterrado en «apátrida» [heimatlos]. El «Heimweh tradicional», la añoranza patriótica sentimental no supone realmente una experiencia de extrañamiento o aniquilación de la propia identidad, una desradicación o consumación de la pérdida. La morriña es mera autoconmiseración [Selbstmitleid], melancolía [Wehmut] que no excluye la posibilidad de activar compensaciones sustitutorias o «sucedáneos de patria» [Heimatersatz].

talgia era una forma de autoextrañamiento. De repente, el pasado había quedado sepultado, ya no sabíamos quiénes éramos. En aquellos días no llevaba aún el pseudónimo literario de resonancias francesas, con que hoy firmo mis trabajos. Mi identidad estaba vinculada a un nombre modestamente alemán y al dialecto de mi región de origen.³ Pero yo mismo renuncié a hablar el dialecto desde el día en que un decreto oficial me prohibió llevar el traje regional que desde mi más tierna infancia había vestido casi siempre. También había perdido sentido el nombre con que los amigos me habían llamado toda la vida con una inflexión dialectal. En aquel momento aún me sirvió para la inscripción en el padrón de extranjeros indeseables del ayuntamiento de Amberes, donde los funcionarios flamencos lo pronunciaban de un modo tan extraño, que apenas era inteligible. Y también se habían desvanecido los amigos con quienes hablaba en mi dialecto natal. ¿Sólo ellos? No, por supuesto, todo cuanto había colmado mi conciencia, desde la historia de mi país que ya no era el mío, hasta las imágenes del paisaje, cuyo recuerdo reprimía: se me habían vuelto insufribles desde aquella mañana del 12 de marzo de 1938, cuando incluso desde las ventanas de las granjas apartadas flameaba la bandera roja como la sangre, con la esvástica negra sobre su fondo blanco. Me había convertido en un ser humano que ya no podía decir «nosotros» y que por tanto decía «yo» sólo por costumbre, pero sin el sentimiento de poseerse plenamente a sí mismo. Algunas veces, conversando con mis huéspedes de Amberes, más o menos benevolentes hacia mi persona, se me ocurría la siguiente objeción: entre nosotros es diverso. A mis interlocutores «bij ons» les sonaba como la cosa más natural del mundo.

³ El pueblo de Bad Ischl en Austria. Améry exploró sus orígenes, ligados a una visión romántica y conservadora de la naturaleza alpina, en dos ensayos autobiográficos: *Unmeisterliche Wanderjahre* [Años de peregrinaje nada magistrales] de 1971 y *Örtlichkeiten* [Localidades] de 1976.

No obstante, me ruborizaba, pues sabía que se trataba de una mera presunción. Ya no era un yo y había dejado de vivir en un nosotros. Sin pasaporte, sin pasado, sin dinero y sin historia. Era sólo un árbol genealógico, compuesto de tristes caballeros sin tierra y bajo anatema. Incluso se les había robado retroactivamente su derecho patrio, y debía cargar con mis sombras en el exilio.

«V'n wie kimmt Ihr? –de dónde viene–, me preguntó en cierta ocasión en yiddish un judío polaco, para quien la errancia y el destierro pertenecían a la historia familiar, como para mí un sedentarismo absurdo. Si hubiera respondido que era oriundo de Hohenems, no habría sido capaz, por supuesto, de situarla geográficamente. ¿Y a quién importaba, a fin de cuentas, mi procedencia? Sus antepasados habían errado con el hatillo de pueblo en pueblo en torno a Lwow, los míos con el caftán entre Feldkirch y Bregenz. No había ninguna diferencia. Los esbirros de las SA y los de las SS eran un poco menos buenos que los cosacos. Y el hombre, al que en mi país llamaban Führer era mucho peor que el zar. El judío errante tenía más patria que yo.

Si se me permite en este punto dar una primera respuesta provisional a la pregunta que encabeza este capítulo, diría que el ser humano necesita tanta más patria cuanto menos pueda llevarse consigo. Existe, en efecto, algo así como una patria móvil o al menos un sucedáneo de patria. Puede ser una religión, como la judía. «El año que viene en Jerusalén», se prometían desde antaño los judíos en el ritual de Pascua, pero no importaba alcanzar realmente Tierra Santa, más bien bastaba con pronunciar la formula en común para saberse vinculados en el mágico solar patrio de Yahvé, el Dios tribal.

El dinero puede también ser un sucedáneo de la patria. Todavía me parece ver al judío de Amberes que huyendo en 1940 de los ocupantes alemanes se sentó sobre un prado de Flandes, sacó del zapato su fajo de dólares y se puso a contarlos

con un fervor contenido. ¡Qué fortuna para usted llevar consigo tanto dinero en efectivo!, le dijo un compañero muerto de envidia. A lo que el contador de billetes, en un yiddish salpicado de flamenco, contestó con aire de dignidad: «In dezen tijd behoord de mens bij zijn geld». —En los tiempos que corren el hombre no es nada sin capital. Llevaba la patria consigo en buena divisa americana: *ubi dollar ibi patria*.

También la fama y el prestigio pueden temporalmente sustituir a la patria. En las memorias de Heinrich Mann *Ein Zeitalter wird besichtigt*, leo estas líneas: «Alguien mencionó mi nombre al alcalde de París. Se dirigió hacia mí con los brazos extendidos: ¡C'est vous, l'auteur de *l'Ange Bleu*! Es la cima de la gloria». El gran escritor contaba la anécdota con ironía, pues sin duda le había ofendido que una personalidad francesa sólo le conociese por la adaptación al cine de una novela cuyo verdadero título desconocía. ¡Cuán ingratos pueden llegar a ser los grandes escritores! Heinrich Mann vivía amparado en la patria de la fama, por más que ésta sólo asomara graciosamente en las piernas de la Dietrich.

Perdido entre los prófugos que hacían cola ante la sede del Comité judío de socorro de Amberes para recibir el subsidio semanal, mi situación era de total desamparo. Los escritores de lengua alemana emigrados, a la sazón, famosos o sólo medianamente conocidos, cuyos testimonios del exilio se han reunido recientemente en el volumen «Destierro», publicado por la editorial Wegner, coincidían en París, Amsterdam, Zürich, Sarny-sur-mer, Nueva York. También ellos compartían preocupaciones y hablaban de visados, permisos de residencia, cuentas de hotel. Pero en sus conversaciones se aludía además a la crítica de un libro recién publicado, a una reunión de la Asociación de escritores o a un Congreso internacional anti-fascista. Vivían asimismo en la ilusión de que eran la voz de la «verdadera Alemania», que en el extranjero podía alzarse bien alta en defensa de aquella patria que el nacionalsocialismo había

aherrojado. Nada semejante a esto se daba entre nosotros, gente anónima. No jugábamos con la quimera de una Alemania verdadera que supuestamente llevaríamos en nuestro corazón, no participábamos de aquel ritual formal de una cultura alemana custodiada en el exilio para días mejores. Los prófugos anónimos vivían una existencia social más ajustada a la realidad alemana e internacional: la conciencia determinada por esta existencia permitía, exigía, forzaba un conocimiento más profundo de la realidad. Sabían que eran proscritos y no conservadores de un museo invisible de la historia del espíritu alemán. Comprendían mejor que se les había condenado a ser apátridas, y puesto que no disponían de ningún tipo de sucedáneo de patria móvil, podían reconocer con mayor precisión, cómo arraiga la necesidad de patria en el ser humano.

Por supuesto, me disgusta sobremanera que se me tome por la última retaguardia de las huestes de «sangre y suelo», y, por tanto, deseo dejar bien claro que también tengo plena conciencia del enriquecimiento y de las oportunidades que nos ofreció la existencia apátrida. Sé apreciar cuánto significó para mí la apertura al mundo posibilitada por la emigración. Cuando me fui al extranjero, apenas conocía el nombre de Paul Eluard, pero reputaba como una importante figura literaria a un escritor llamado Karl Heinrich Waggerl. Cuento a mis espaldas con veintisiete años de exilio, y mis compatriotas espirituales son Proust, Sartre, Beckett. Pero aún sigo convencido de que es preciso tener compatriotas en las calles de pueblos y ciudades, si se quiere gozar a fondo de los compatriotas espirituales, y de que un internacionalismo cultural sólo puede crecer pujante sobre el terruño de la seguridad nacional. Thomas Mann vivía y discutía en la atmósfera anglosajona internacional de California y escribió con los bríos de la autoconciencia nacional el *Faustus*, una novela ejemplarmente alemana. Léase *Les mots*, el libro de Sartre y confróntese con *Le Traître*, la autobiografía de su discípulo, el emigrante André Gorz: en Sar-

tre, puro francés, la superación y asimilación dialéctica de la herencia de los Sartre y de los Schweitzer, dan valor y peso a su internacionalismo; en Gorz, el emigrante medio judío y austriaco, encontramos una búsqueda vehemente de identidad, tras la cual no se oculta sino el anhelo de aquel enraizamiento en la tierra natal, de la que el primero se desarraiga con orgullo y virilidad. Es preciso tener patria para poder prescindir de ella, así como el pensamiento presupone necesariamente el campo de la lógica formal para poder trascenderlo hacia territorios más fértiles del espíritu.

Ha llegado el momento de aclarar qué significado confiero a aquello que como patria se me revela tan imprescindible. Cuando reflexionamos sobre su sentido, debemos liberarnos de las nociones heredadas, de los clichés románticos, que, sin embargo, reencontraremos, a su vez, modificados, una vez que nosotros mismos nos hemos transformado en un punto más elevado de la espiral reflexiva. Si nos limitamos al contenido psicológico positivo del concepto, «patria» significa *seguridad*. Cuando retorno en la memoria a los primeros días del exilio en Amberes, recuerdo una sensación de tambaleo sobre un suelo inestable. El simple hecho de que los rostros de los seres humanos se mostraran indescifrables provocaba ya terror. Estaba sentado bebiendo cerveza con un hombre grande y fornido, de cabeza cuadrada, probablemente un sólido burgués flamenco, tal vez, incluso, un patricio, pero no cabía excluir que fuese un maleante portuario, dispuesto a partirme la cara y a violar a mi mujer. Rostros, gestos, trajes, casas, palabras (incluso cuando las entendía a medias), eran realidades sensoriales, pero no signos legibles. Para mí ese mundo carecía de todo orden. La sonrisa de un funcionario de policía que controlaba nuestros papeles ¿era bonachona, indiferente o sarcástica? Su voz profunda ¿delataba enojo o expresaba benevolencia? No lo sabía. El viejo judío barbudo, cuyos sonidos guturales interpreté siempre como frases, ¿tenía buenas intenciones para con

nosotros o nos odiaba? A fin de cuentas, nuestra simple presencia en el paisaje urbano ¿no predisponía en su contra los ánimos de una población local cansada de lo extranjero, atormentada por crisis económicas y por tanto inclinada hacia el antisemitismo? Vacilaba a través de un mundo, cuyos signos me resultaban tan incomprensibles como la escritura etrusca. A diferencia, sin embargo, del turista, para quien semejante situación puede suscitar un extrañamiento excitante, yo dependía de ese mundo grávido de enigmas. El hombre con la cabeza cuadrada, el agente de policía con la voz cavernosa, el judío gutural, eran mis señores y patrones. En ciertas ocasiones, ante ellos me sentía más vulnerable de cuanto me parecía en mi país frente a los hombres de las SS, pues respecto a estos sabía al menos que eran estóridos y brutales y que intentaban eliminarme.

Patria es seguridad, decía. En la patria dominamos absolutamente la relación dialéctica entre conocer y reconocer, entre espera confiada y confianza plena: puesto que la conocemos, la reconocemos y nos atrevemos a hablar y a obrar, porque podemos depositar una confianza razonable en nuestra capacidad de conocimiento-reconocimiento. El campo semántico de expresiones afines como *fiel* [treu], *fiarse* [trauen], *confianza* [Zutrauen], *confiar* [anvertrauen], *confidencial* [vertraulich] y *confiado* [zutraulich] pertenece al ámbito psicológico más amplio del sentirse seguro [Sich-sicher-Fühlens]. Pero uno se siente seguro donde no cabe esperar ninguna contingencia, donde no cabe temer ningún fenómeno extraño. Vivir en la patria significa que lo ya conocido vuelve a acontecer con mínimas variaciones. Esta vida puede conducir a la desolación y a la marchitez espiritual en el provincianismo, si sólo se conoce el propio terruño. Pero si nos niegan nuestro lugar de origen, sucumbiremos al caos, la turbación y la dispersión.

En todo caso cabría objetar que quizás el exilio no sea después de todo un mal incurable, puesto que durante una larga

estancia y convivencia en el extranjero es posible transformar lo extraño en nuestro hogar. A eso se le suele llamar encontrar una nueva patria. Y encierra una verdad en cuanto cabe aprender muy lentamente a descifrar los signos. En ciertas circunstancias, en un país extranjero, podemos sentirnos hasta tal punto «en casa» que al final logremos incluso identificar social e intelectualmente a los seres humanos según su modo de hablar, sus facciones y sus ropas, reconocer a primera vista, frente a un edificio, factores como edad, función y valor económico, relacionar sin esfuerzo a los nuevos conciudadanos con su historia y folclore. Con todo, incluso en el caso favorable de que el exiliado llegue al nuevo país ya como adulto, el desciframiento de los signos no es una reacción espontánea, sino un acto intelectual que exige cierto esfuerzo espiritual. Sólo aquellas señales que hemos recibido muy precozmente, que hemos aprendido a interpretar al par que tomamos posesión del mundo externo, se convertirán en elementos constitutivos y permanentes de nuestra personalidad: así como se aprende la lengua materna sin conocer su gramática, nos familiarizamos con nuestro lugar de origen. Lengua materna y tierra natal crecen con nosotros, arraigan en nuestro interior y crean esa sensación de familiaridad que nos garantiza la seguridad.

Y aquí nos volvemos a topar con la concepción tradicional de patria, que nos llega por mediación de la canción popular y de la sabiduría proverbial trivial, que he eludido hasta el momento. ¡Cuántas reminiscencias inoportunas suscita! Cuentos narrados por la vieja ama, el rostro de la madre antes de dormirnos, perfume de lila del jardín del vecino. ¿Y por qué no incluir el corro de hilanderas y la ronda junto al tilo del pueblo que la gente de nuestra condición sólo conoce de forma libresca? Se querría de buena gana ahuyentar los tonos penosamente idílicos que se asocian a la palabra «patria» y que evocan retahilas de ideas harto negativas: «Heimatkunst» [arte popular], «Heimatlidung» [poesía regionalista] y patrioterías de toda

laya. Pero son tercas, nos siguen muy de cerca, refuerzan su eficacia. La palabra «patria» no tiene por qué hacernos pensar de inmediato en alguna especie de inferioridad espiritual. Se puede seguir considerando a Carossa el escritor mediocre que siempre fue. ¿Pero qué sería Joyce sin Dublín, Joseph Roth sin Viena, Proust sin Illiers?⁴ Las historias del ama de llaves François y de la tía Leonie en la *Recherche* son también «Heimatchtung». El hecho de que la inercia retrógrada se haya apoderado de lo patriótico en su conjunto no nos obliga a ignorarlo. Digámoslo una vez más con toda claridad: no existen «nuevas patrias». La patria es la tierra de la infancia y de la juventud. Quien la ha perdido, se convierte en un errabundo, por más que en el extranjero haya aprendido a no tambalearse como un borracho y a hollar el suelo sin temor.

En este punto, me importa determinar el alcance y los efectos que la pérdida de patria tiene sobre nosotros, exiliados de Tercer Reich. Por tanto, creo necesario tratar a fondo cuanto me he limitado a sugerir hasta el momento. Comprendí realmente todas las implicaciones de esa pérdida, sólo cuando en 1940, la patria nos persiguió bajo la forma de tropas de ocupación alemanas. Recuerdo un incidente particularmente inquietante que sufrí en 1943, poco antes de mi detención. Nuestra célula de resistencia contaba, a la sazón, con una base en el apartamento de una muchacha; allí se encontraba la máquina multicopista, con que imprimíamos nuestros panfletos ilegales. La joven y temeraria muchacha, que más tarde pagaría también con su vida, en medio de la conversación había aludido, como de paso, al hecho de que en su casa se hospedaban «soldados alemanes»; circunstancia que nos había parecido más

⁴ El propio Améry trazó su autobiografía en *Localidades* (1976) a través del peregrinaje por los diversos lugares de su vida: «Bad Ischl-Viena», «Colonia-Amberes», «Gurs-Bruselas», «Zurich-Londres» y finalmente un capítulo titulado «Mis escenarios alemanes».

bien favorable para la seguridad del alojamiento. Un día ocurrió que nuestras conversaciones y nuestros manejos perturbaron la siesta del alemán que se alojaba bajo nuestro escondite. Subió las escaleras, golpeó fuertemente a la puerta, y cruzó el umbral taconeando estrepitosamente: ¡un hombre de las SS con las solapas negras y el distintivo de los cuerpos de seguridad del Estado primorosamente bordado! Nos quedamos pálidos del susto de muerte, pues en la habitación contigua ocultábamos los utensilios de nuestro trabajo propagandístico que ¡ay! no suponía una gran amenaza para la seguridad del Reich. Pero aquel hombre, con la chaqueta de uniforme desabotonada, los cabellos revueltos y los ojos adormilados, no pretendía cumplir con su oficio de sabueso, y dando voces sólo exigía silencio para sí y sus camaradas cansados del servicio nocturno. Expresaba su protesta –y esto era para mí lo realmente espantoso de la escena– en el dialecto de mi región. Hacía tiempo que no había oído esa cadencia y por ello se despertó en mí el absurdo deseo de responderle en su propio dialecto. Me encontraba en un estado afectivo paradójico, casi perverso, que se componía de un miedo tembloroso al mismo tiempo que de una arrebatada y familiar cordialidad, pues el tipo, que en ese instante no me quería precisamente con vida, cuyo trabajo, ejecutado alegremente, consistía en enviar a gente como yo, en las mayores cantidades posibles, a un campo de la muerte, se me apareció súbitamente como un potencial camarada. ¿No habría bastado con dirigirle la palabra en su lengua, en mi lengua, para después celebrar con vino una fiesta de reconciliación entre compatriotas?

Afortunadamente, el miedo y el control racional fueron bastante fuertes como para hacerme desistir de ese absurdo propósito. Balbuceé en francés alguna disculpa que pareció tranquilizarle. Tras dar un portazo abandonó tanto el lugar de subversión como a mí mismo, la presa –puesta en guardia por el destino– de su deber de soldado y su pasión de cazador. En

ese instante comprendí *total* y definitivamente, que la patria era tierra enemiga y que el buen paisano había sido enviado por la patria hostil para eliminarme.

Fue una experiencia harto trivial. Pero jamás habría podido ocurrirle algo semejante ni a un refugiado de las provincias orientales de Alemania, ni a un prófugo del régimen hitleriano que en Nueva York o California se dedicase a soñar sobre la quimera de una cultura alemana. El refugiado de los territorios orientales sabe que un poder extranjero ha ocupado sus tierras. El emigrante representante de la cultura, desde su seguro exilio, creía que seguía tejiendo el hilo del destino de una nación alemana sometida sólo provisionalmente bajo el dominio nacionalsocialista, un poder asimismo extraño. Nosotros, sin embargo, no habíamos perdido la tierra, sino que nos veíamos obligados a reconocer que jamás la habíamos poseído. Todo cuanto tenía que ver con esa tierra y sus gentes representaba para nosotros el error de una vida entera. Lo que recordábamos como el primer amor, era, según decían allí, infamia racial. ¿No era pues sino mimetismo lo que juzgábamos que había conformado nuestro ser? Quienes durante la guerra vivíamos bajo la ocupación de la patria enemiga, considerábamos inconcebible juzgarla oprimida por un poder extranjero, sin perder al mismo tiempo la honestidad intelectual: aquellos compatriotas con los que —ocultos tras los idiomas nacionales de Bélgica, camuflados con trajes de corte y gusto belgas— nos topábamos casualmente en calles y tabernas, mostraban demasiada buena conciencia. Se alineaban con unanimidad incondicional del lado de su Führer y sus empresas, cuando en un alemán voluntariamente distorsionado les dirigíamos la palabra. Cantaban con las fervorosas voces de una juventud creyente que quería marchar contra el país de los anglos. Y a menudo también entonaban, durante las marchas, una canción asaz disparatada sobre judíos que errando de un lugar a otro, atravesaban el Mar Rojo, hasta que finalmente las olas se los tragaban

y el mundo recobraba la paz; esto también delataba fuerza rítmica y asentimiento. La patria nos había dado alcance bajo ese aspecto, y de este modo sonaban a nuestros oídos las campanas de nuestra lengua materna

Ahora se comprenderá mejor lo que quería decir cuando aludía a la cualidad totalmente novedosa de nuestra nostalgia, ajena a las convenciones literarias del sentimentalismo. La nostalgia tradicional, claro está, la habíamos recibido como un pequeño regalo complementario. La hacíamos aflorar nosotros mismos en forma de pretenciosa melancolía, porque no teníamos derecho a tal sentimiento, cuando en el exilio hablábamos de nuestra patria con los habitantes del país. Entonces se manifestaba y se repantigaba en la beatitud de su llanto, porque frente a los belgas debíamos presentarnos bien o mal como alemanes o austriacos, dicho con más precisión: lo éramos incluso en esos momentos, puesto que nuestros interlocutores nos imponían la patria y nos prescribían el rol que debíamos representar. La nostalgia tradicional era para nosotros –y lo es para cualquiera que se deje embargar por la morriña– autocompasión consoladora. Sin embargo, amagaba siempre la conciencia de que suponía una apropiación ilegítima. En algunas ocasiones podía ocurrir que, desinhibidos por el alcohol, cantáramos a los belgas de Amberes canciones populares en dialecto, les habláramos de las montañas y ríos de nuestro hogar, mientras nos secábamos furtivamente las lágrimas. ¡Qué embustes del alma! Eran viajes a casa con documentos falsos y árboles genealógicos robados. Teníamos que fingir nuestra propia identidad, a la que empero no teníamos derecho ¡Empresa mendaz y descabellada!

La nostalgia *auténtica*, la nostalgia principal, si se me permite plagiar a Thomas Mann respetuosamente, era de otra clase y nos sobrevinía cuando estábamos a solas con nosotros mismos. Entonces no sonaban canciones, no se evocaban entusiásticamente paraísos perdidos, no se humedecían los ojos

ni se guiñaban en búsqueda de complicidad. La nostalgia auténtica no era autocompasión, sino autodestrucción. Consistía en el desmantelamiento pieza por pieza de nuestro pasado, lo que no podía suceder sin sentir desprecio por sí mismo y odio al yo perdido. Aniquilábamos la patria hostil, y al mismo tiempo exterminábamos el fragmento de la propia vida que se entretreía en ella. El odio a la patria combinado con el odio a sí mismo nos hacía sufrir, y el dolor se intensificaba hasta lo insostenible, cuando en medio del trabajo fatigoso de autoaniquilación de vez en cuando se inflamaba la morriña tradicional y reclamaba su parte. Aquello que era nuestro deseo apremiante y nuestro deber social odiar, de repente se situaba ante nosotros y exigía añoranza: un estado totalmente insufrible, neurótico, contra el que fracasaba toda cura psicoanalítica. Sólo la praxis histórica habría podido actuar como terapia, a saber: la revolución alemana y con ella el vehemente deseo de nuestros compatriotas de vernos regresar. Pero la revolución no tuvo lugar, y nuestro retorno sólo provocaba una situación embarazosa para la patria, cuando finalmente el poder nacionalsocialista se quebró por la intervención de fuerzas externas.

En los años del exilio la relación con la lengua materna era afín a la relación con la patria. En un sentido muy preciso también hemos perdido nuestra relación con el idioma vernáculo y sin poder introducir ningún procedimiento de restitución. En el libro «Destierro», citado anteriormente, una colección de documentos de escritores alemanes exiliados, leo una observación del filósofo Günther Anders, en que se dice:

Nadie puede desenvolverse durante años exclusivamente en medios lingüísticos ajenos sin sucumbir a su inferioridad comunicativa y en el mejor de los casos sólo repetirá maquinalmente series de sonidos, de forma insuficiente... Aún no habíamos aprendido a hablar el inglés, el francés o el español, cuando nuestro alemán comenzó a des-

moronarse pieza por pieza, y casi siempre de modo tan furtivo y paulatino que no nos dábamos cuenta de la pérdida.

Sin embargo, el problema lingüístico del exiliado no se agota, ni mucho menos, en este punto. En vez de un «desmoronamiento» de la lengua materna, preferiría hablar de su atrofia. En efecto, nos desenvolvíamos no sólo en una lengua extraña, sino también, cuando nos servíamos del alemán, en el espacio cada vez más mermado de un vocabulario reiterativo. En virtud de una necesidad férrea, las conversaciones con nuestros compañeros de infortunio giraban siempre en torno a los mismos temas: en un primer momento sobre cuestiones de sustento, sobre permisos de residencia y pasaportes, posteriormente, bajo la ocupación alemana, sobre el peligro de muerte. Nuestros interlocutores no nutrían nuestro lenguaje con nueva savia, sólo nos devolvían el reflejo de la nuestra. Girábamos siempre en el círculo de los mismos temas, las mismas palabras, las mismas frases, y como máximo enriquecíamos nuestra lengua del modo más odioso, a saber: introduciendo negligentemente préstamos de la lengua del país de acogida.

Del otro lado, en la patria hostil, la realidad lingüística seguía su curso. La lengua que allí se estaba formando no era precisamente bella, claro que no. Pero era —incluidos los «Feindbomber» [bomabarderos enemigos], la «Kriegswirkung» [efectos de la guerra], la «Frontleitstelle» [el mando del frente], sin excluir tampoco ninguna de las expresiones de la jerga nazi en sentido estricto— una lengua de la *realidad*. Todo habla evolucionada es discurso alegórico, ya nos cuente la parábola de un árbol que tercamente eleva hasta el cielo una rama desnuda, o la leyenda del judío que instila venenos asiáticos en el cuerpo del pueblo alemán. La realidad sensible ofrece siempre material alegórico. Se nos había excluido de la realidad alemana y por tanto, también de la lengua alemana. La mayoría de noso-

tros rechazaba aquellos jirones de lengua que el viento transportaba desde Alemania hasta los países ocupados, alegando el argumento en principio válido, pero sólo aplicable parcialmente en la práctica, según el cual en Alemania se estaba corrompiendo la lengua alemana, de modo que nuestra misión consistía en mantenerla «pura». Con todo, estos compañeros de infortunio hablaban por un lado una jerga de emigrantes, y por otro lado, una lengua artística que se desfiguraba y envejecía a todas luces; y además ni siquiera barruntaban que una gran parte del patrimonio lingüístico o, mejor dicho, de la menesterosidad lingüística de aquel tiempo se conservaría en Alemania, mucho después de la caída de Hitler, y que estaba destinada a su vez a incorporarse al lenguaje literario.⁵

Otros, como era mi caso, intentaban desesperadamente aferrarse a la lengua alemana que no cesaba de evolucionar. Venciendo una profunda repugnancia, leía diariamente la *Brüsseler Zeitung*, el órgano de las fuerzas alemanas de ocupación en la Europa del Este. No ha corrompido mi lenguaje, pero tampoco le ha ayudado a mejorarse, pues yo estaba excluido del destino de la comunidad alemana y, por tanto, también de la lengua. «Bombarderos enemigos» [«Feindbomber»], bien, pero para mí esta palabra designaba a los aviones alemanes, que reducían las ciudades inglesas a ruinas, y no a las fortalezas volantes de los americanos que realizaban el mismo trabajo en

⁵ Sin duda, Améry debía de conocer la obra del filólogo judío alemán, Viktor Klemperer quien durante los años del nazismo llevó un diario secreto sobre la degeneración de la lengua alemana bajo el dominio de lo que cifró con el acrónimo LTI, es decir, *Lingua Terti Imperi*. Su obra apareció por primera vez en 1946, con el título de *LTI. Notizbuch eines Philologen*. Por otra parte, en los años cincuenta se publicó el diccionario de Dolf Sternberg, Gerhard Storz y Wilhelm E. Süskind, *Aus dem Wörterbuch eines Unmenschen* que analizaba la pervivencia de la jerga nazi tanto en el ámbito escrito como oral, en el uso cotidiano como literario, en los diversos contextos sociolingüísticos de la posguerra.

Alemania. En nuestro caso, el contenido semántico de cada palabra alemana se nos transformó, y finalmente quisiéramoslo o no, la lengua materna se nos manifestó tan hostil como aquellos que la hablaban a nuestro alrededor. También en este respecto nuestro destino era muy distinto del de aquellos emigrantes que encontraron refugio en los Estados Unidos, Suiza, o Suecia. Las palabras estaban grávidas de una realidad concreta que significaba amenaza de muerte. «De nuevo breñas y valle llenos»:⁶ no había una sola palabra que no hubiera podido también pronunciar nuestro asesino justo antes de degollarnos. Tal vez intentábamos ocultarnos en breñas y valle. Pero nos descubrían a la luz de la calma niebla.⁷ Y ¿es preciso añadir que el plomizo contenido de realidad de la lengua materna, tan oprimente en el país de exilio ocupado, prolongó terriblemente su dominio y hasta el día de hoy pesa sobre el idioma?

Pero el hecho de que la lengua materna se nos mostrara hostil no hizo de la lengua extranjera nuestra verdadera amiga. Se comportaba y se comporta con reserva y nos recibe sólo por breves visitas de cortesía. Nos pasamos por su casa de visita, *comme on visite des amis*, lo que no equivale a hospedarse en casa de unos amigos. *La table* no será jamás *der Tisch*, en el mejor de los casos se puede comer en ella hasta la saciedad. Incluso ciertas vocales, aun mostrando las mismas cualidades fonéticas que las vernáculas, nos parecían y nos siguen pareciendo extrañas. Y me viene a las mientes que en los primeros días del exilio en Amberes oí a un joven lechero, que repartía

⁶ «Füllest wieder Busch und Tal»: primer verso del poema de Goethe *An den Mond* [A la luna], compuesto hacia 1777.

⁷ «im stillen Nebelglanz». Paráfrasis del segundo verso de *A la luna*, cuya primera estrofa completa dice así: «De nuevo breñas y valle/llenos de fúlgida niebla, y también de pronto el alma/del todo calmas y aquietas». [trad. de Rafael Cansinos Assens] J. W. Goethe, *Obras completas* I, Aguilar, Barcelona, 1945, p. 822.

su mercancía a domicilio, pronunciar en un holandés con fuerte acento dialectal flamenco, un «Ja» que exhibía justo la misma «a» cerrada, parecida a la «o», empleada en aquella misma palabra también en el dialecto de mi pueblo natal. El «Ja» sonaba familiar y extraño al mismo tiempo, y comprendí, por tanto, que en la otra lengua sólo gozaría de derecho de asilo hasta nuevo aviso. La posición de la boca del joven, cuando decía «Ja», no era la que yo conocía. La puerta, en cuyo umbral hablaba, no se asemejaba a los portones típicos de mi casa. El cielo sobre la calle era un cielo flamenco. Toda lengua se integra en una realidad global, ante la cual, si se quiere acceder al ámbito lingüístico con buena conciencia y paso seguro, es necesario exhibir un derecho de propiedad bien fundado.

He intentado escudriñar e indagar lo que significó la pérdida de patria y de lengua materna para nosotros, que sufrimos exilio durante el Tercer Reich. Pero se impone la pregunta —y el título de mi trabajo reclama una respuesta—, por el significado general que —abstracción hecha de su destino personal— tiene la patria para el individuo contemporáneo. Es evidente que el espíritu de la época no es propicio a este concepto. Quien oye hablar de patrias, piensa inmediatamente en nacionalismo cerril, en reivindicaciones territoriales de asociaciones de refugiados, en reliquias del pasado. Patria ¿acaso no es un valor mortecino, un concepto que aún posee gran carga emotiva, pero que progresivamente se va volviendo más absurdo, una rémora de tiempos ya fenecidos, que en la sociedad industrial ya no guarda ninguna correspondencia con lo real? Retomaremos esta cuestión. Sin embargo, antes es preciso aclarar con la mayor brevedad posible la relación entre «Heimat» y «Vaterland»,⁸ pues según una interpretación hartamente extendida sería posible

⁸ Voz alemana introducida en el siglo xi para traducir el término latino «patria». En su versión alemana de la Biblia, Lutero la empleaba como sinónimo de «Heimat» para referirse al lugar de origen o tierra natal de Jesús. Literalmente,

conservar al menos como valor pintoresco el concepto de «Heimat» en su limitada acepción regionalista y folclórica de terruño o patria chica, mientras la noción de «Vaterland» sigue despertando profundas sospechas como tópico demagógico y expresión de tozudez reaccionaria. *L'Europe des patries* suena mal, no es más que una obsesión de un viejo general que muy pronto será licenciado a paso ligero por la providencia de la historia.

Yo no soy un viejo general. No sueño con grandezas nacionales, mi álbum familiar no exhibe militares ni altos funcionarios del Estado. Siento además una profunda aversión contra las «Schützenfesten» [fiestas de tiradores], festivales musicales o bailes de disfraces, soy justo aquello que no hace mucho tiempo, en Alemania se llamaba, de forma peyorativa, una «bestia intelectual», y no me creo libre de tendencias destructivas. Pero puesto que soy un apátrida docto, me atrevo a declararme en favor del valor «Heimat», rechazo la sutil distinción entre tierra natal y patria y creo en suma que el hombre de mi gene-

como palabra compuesta, significa «país (Land) del padre (Vater)» y en particular desde el siglo xix, con el florecimiento del nacionalismo alemán, connota el sentido más patrioter de la palabra. Figura también en la letra del himno nacional prusiano. «Heimat», por el contrario, tiene su origen en una voz germánica «Heim», e incorpora la terminación -at en el siglo xv. Al igual que su pariente inglés «home», «Heim-[at]» alude en principio a la casa u hogar y al pueblo, como ya indica el término gótico haims (Dorf=pueblo) y el griego kóme. Durante la época de la formación de los pequeños Estados europeos se usa como sinónimo de «Vaterland», adquiriendo a partir del siglo xix y xx su misma connotación emocional e ideológica de cariz nacionalista. Améry considera ambas voces sinónimas: «rechazo la sutil distinción entre Heimat y Vaterland». De ahí que en algunos contextos quepa traducirlas indistintamente por «patria», sin intención retórica o enfática, designando simplemente el país al que se pertenece, «la tierra donde uno ha nacido», como ya la definía el Covarrubias. Cuando es preciso recoger «la sutil distinción» a la que se refiere Améry vertimos «Heimat» como lugar de origen, tierra natal o incluso terruño y «Vaterland» como nación o patria.

ración no puede salir bien librado si renuncia a esas dos posibilidades que indican una misma cosa. Quien carezca de nación [*Vaterland*], es decir, quien no se pueda refugiar en un organismo social autónomo que represente una unidad estatal independiente, ése, a mi juicio, carece de patria [*Heimat*]. «Kde domow muj». ¿Dónde está la tierra de nuestros padres?, cantaban los checos, cuando en el estado multinacional de la monarquía austro-húngara no lograban sentir ni encontrar su tierra checa, que no era un estado independiente, ni como patria ni como nación. Cantaban esta letra, porque querían conquistar una nación y, por tanto, hacer realidad su patria. Bien, se puede objetar, pero era la reacción de un pueblo cultural y económicamente oprimido, «colonizado» por la población nacional alemana integrada estatalmente en el seno de Austria. Donde varias naciones [*Nationen*] con iguales derechos, se unen, por libre decisión, en un comunidad más amplia, pueden conservar su peculiaridad de patria chica [*Heimat*], manteniendo un particularismo regional y lingüístico, sin tener aún necesidad de una soberanía nacional con forma de Estado. Su «madre patria» será más amplia: una pequeña Europa mañana, una gran Europa pasado mañana, el mundo en un futuro aún incierto, pero que se aproxima a pasos acelerados.

Confieso mi escepticismo. Por una parte, creo haber experimentado, con claridad meridiana, cómo la patria cesa de ser tierra natal, tan pronto como no es al mismo tiempo nación. Cuando mi país perdió su independencia estatal el 12 de marzo de 1938 y fue anexionado al Reich alemán, se me tornó completamente extraño. Los uniformes de los policías, los buzones en las casas, los blasones en las oficinas públicas, muchos escudos ante los negocios mostraban un nuevo aspecto, e incluso los menús de los restaurantes anunciaban otros platos que me resultaban desconocidos. Por otra parte, el «Vaterland» [nación] más vasto pierde su cualidad de «Vaterland» [solar patrio], cuando su crecimiento excesivo sobrepasa los confines de un

espacio aún experimentable como patria chica [*Heimat*]. Entonces se transforma en un imperio que, como la Unión Soviética y los Estados Unidos, infunde en sus habitantes una conciencia y un exaltado nacionalismo imperialista. Si en un futuro los norteamericanos conquistaran todo el continente, incluidos los Estados latinoamericanos, su conciencia imperial seguiría siendo la misma de hoy. Se trasladarían con sus familias de Nueva York a La Paz, así como hoy día se transfieren de Nueva Inglaterra a Iowa o California, con el orgullo de saber que todo ese inmenso país les pertenece y de que cae bajo la jurisdicción del presidente en la Casa Blanca. En ese hipotético futuro no poseerían una cantidad mayor de «*Heimat*» y «*Vaterland*» de la que ya disfrutaban en la actualidad, cuando su imperio entre Texas y New Jersey se manifiesta como organismo social omniabarcante no tanto por el hecho de compartir una lengua común como en el carácter estandarizado de sus bienes de consumo producidos por las industrias gigantescas. Donde está la General Motor, allí están su pseudonación y su pseudopatria.

Naturalmente, alguien podría objetar: y si fuese así, ¿qué más da? La pérdida de patria y nacionalidad no supone ninguna desdicha para el ser humano. Al contrario. El hombre crece con el espacio que con naturalidad considera suyo. Para alemanes, franceses, italianos, belgas, holandeses y luxemburgueses, la pequeña Europa en ciernes, que en su acepción tradicional no es ni «nación» ni «patria», ¿no representa ya hoy un patrimonio que les ha tocado en suerte? Dicen moverse con la misma seguridad en Karlsruhe y Nápoles, Brest y Rotterdam. Se figuran estar en la situación del hombre rico que, como tal, goza de libertad de movimiento y decisión, al que ya pertenece el *mundo*: los jets, ciertamente, le conducen más rápido de París a Tokio, de Nueva York a Toronto, de lo que, apenas hace cuarenta años, me transportaba un tren ómnibus desde Viena a un pueblo del Tirol. El hombre moderno canjea la patria por el mundo. ¡Menudo negocio!

La belle affaire! Pero no es necesario ser precisamente un oscurantista romo y recalcitrante para mostrarse también aquí escéptico. Pues al canjear aquello que ayer se llamaba «patria» por un cosmopolitismo de segundo orden, muchos desoyen el refrán que dice: más vale pájaro en mano que ciento volando. Hay quien cree que por viajar en un pequeño utilitario de Fürth a la Costa Azul para, una vez allí, encargar *deux Martinis* en la terraza de un café, se convierte de inmediato en un cosmopolita de la segunda mitad del siglo que se ha embolsado el beneficio del trueque entre patria y mundo. Pero si enferma y el *médecin* le prescribe un remedio local, le asaltan sospechas hipocondríacas sobre la farmacología francesa, y comienza a suspirar por la casa Bayer y su Herr Doktor. Los conocimientos mundanos y lingüísticos superficiales, obtenidos mediante el turismo y los viajes de negocio, no compensan por la pérdida de patria. El canje resulta dudoso como negocio.

Sin embargo, con ello no queremos decir que las generaciones venideras no puedan y deban arreglárselas muy bien sin patria. Lo que el sociólogo francés Pierre Bertaux ha denominado la mutación del ser humano, es decir la asimilación psíquica de la revolución científico técnica, es inevitable. El nuevo mundo será mucho más radicalmente *uno* de lo que el más osado sueño de una gran Europa se pueda imaginar actualmente. Los objetos de uso cotidiano, que actualmente todavía cargamos con un valor emocional, se volverán fungibles en su totalidad. Los urbanistas americanos ya están pensando en transformar en un futuro la casa en un bien de consumo. Se oye decir que a intervalos de veinte a veinticinco años se explanarán barrios enteros y se reconstruirán de nuevo, puesto que las rehabilitaciones de los edificios casi no merecerán la pena, como ya ocurre hoy día con la reparación de ciertos automóviles. Pero ¿cómo será posible en un mundo así formar todavía el concepto de patria? Ciudades, autopistas, estaciones de servicio, muebles, electrodomésticos, platos y cucharas serán iguales por do-

quier. Cabe pensar que incluso la lengua del mundo futuro será el instrumento de comunicación puramente funcional, que es ya en la actualidad para el científico de la naturaleza: los físicos se comunican mediante el lenguaje matemático, mientras que para el *cocktail-party* de la tarde bastará un poco de *basic english*. El mundo futuro en vías de gestación excluirá ciertamente la patria y tal vez la lengua materna y sólo les consentirá una supervivencia marginal como objeto de doctas investigaciones históricas.

Sin embargo, todavía no hemos llegado tan lejos. Aún falta tiempo. Lo que llamamos «patria» todavía nos abre el acceso a una realidad, que para nosotros consiste en la percepción sensorial. A diferencia del físico, que no reconoce la realidad en la amplitud de oscilación de un péndulo, sino en una fórmula matemática, dependemos del sentido de la vista, del oído y del tacto. Necesitamos—y tal vez no hablo sólo en nombre de mi propia generación ya declinante, que debe de rondar la cincuentena—vivir en medio de cosas que nos cuentan historias. Necesitamos una casa cuyos previos habitantes nos sean familiares, un mueble en cuyas pequeñas irregularidades reconocemos al artesano que lo ha labrado. Necesitamos una ciudad cuya faz despierte al menos vagos recuerdos de un viejo grabado visto en un museo. Para los urbanistas del mañana, pero no sólo para ellos, sino también para los habitantes que se asentarán cada vez más sobre simples puntos topográficos, la realidad de una ciudad se reducirá a un conjunto de tablas estadísticas que anticipan la evolución demográfica, a una serie de planos urbanísticos y proyectos de nuevas calles. Pero nuestra conciencia, en su totalidad, percibe la realidad urbana todavía a través del ojo —la querida ventanita del viejo Gottfried Keller— y la elabora en un proceso mental que denominamos *recordar*.

Recordar. He ahí la palabra clave, y nuestras reflexiones retornan espontáneamente a su objeto principal: a la pérdida de patria que sufre el desterrado por el Tercer Reich. Ha enveje-

cido, y en un lapso de tiempo que ahora ya se cuenta por décadas, se ha visto obligado a aprender que la herida infligida no es de las que cicatrizan con el paso del tiempo, sino que padece una insidiosa enfermedad que se agrava con los años.⁹

Pues la vejez nos hace cada vez más dependientes del recuerdo del pasado. Cuando retorno a los primeros años del exilio, me percató de que ya en aquel tiempo extrañaba mi hogar y añoraba el pasado, pero también me acuerdo de que la esperanza compensaba hasta un cierto grado ambos sentimientos. Quien es joven, se concede a sí mismo aquel crédito ilimitado que normalmente el entorno también le acuerda. Él no sólo es el que es, sino también el que será. Heme ahí con cincuenta marcos, perdido en la cola de los menesterosos, heme ahí acullado en el vagón de los deportados, absorbiendo a cucharadas mi sopa de un bote de conservas. No era capaz de definirme con precisión, porque se me había confiscado pasado y futuro, porque no habitaba en una casa, sino en un barracón de tal y tal número, porque tenía además un segundo nombre, Israel, que no me habían puesto mis padres, sino un hombre llamado Globke. No me beneficiaba. Pero tampoco era letal. Pues si no un pasado y un presente descifrables, era, en cualquier caso, un futuro: quizás un hombre, que asesina a un lugarteniente general, quizás un obrero en Nueva York, un colono en Australia, un autor que escribe en francés en París, un *clochard* que se regala en la orilla del Sena con un aguardiente de mala muerte.

⁹ En la obra de Améry, definida por él mismo como «una novela ensayístico autobiográfica», la reflexión sobre la condición de exiliado y torturado se entrelaza con la meditación sobre la vejez y el suicidio, es decir, con situaciones límite que provocan autoextrañamiento. Cf. Jean Améry, *Sobre el envejecer. Rebelión y resignación* (1968), de próxima publicación en Pre-Textos y *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*, Pre-Textos, 1999, [nº 378], ambas traducciones a cargo de Marisa Siguan y Eduardo Aznar.

Pero quien envejece, agota su crédito. Su horizonte se estrecha, su futuro pierde fuerza y certeza. Es sólo el que es. Lo venidero no le circunda más y por ello ni siquiera se encuentra en él. No puede invocar una evolución. Muestra al mundo un ser desnudo. No obstante, puede subsistir si, equilibrado en ese ser reposa lo pasado. Ah, vea, dice el anciano, cuyo ser sin futuro contiene un ser pasado no desmentido socialmente, ah, vea, tal vez sólo repare en el pequeño contable, el pintor mediocre, el asmático que sube jadeando las escaleras. Ve aquello que soy, no aquello que era. Pero también aquel que *he sido* integra mi yo, y puedo asegurarle por mi honor que nuestro profesor de matemáticas había depositado grandes esperanzas en mi persona, que mi primera exposición recibió brillantes críticas, que era un buen esquiador. Incluya, por favor, todo esto en la imagen que se hace de mí. Concédame la dimensión de mi pasado, de lo contrario permanecería incompleto. No es verdad o en cualquier caso no es del todo verdad que el ser humano sólo sea lo que ha realizado. No es totalmente cierto lo que alguna vez ha dicho Sartre, a saber: que para una vida que se acerca a su fin, el final es el comienzo de la verdad. ¿Ha sido una historia miserable? Tal vez. Pero no lo fue en todos sus estadios. Mis potencialidades de antaño pertenecen a mi persona tanto como mi posterior fracaso o mis insuficiencias. Me he recogido en el pasado, es el retiro donde me refugio. Vivo en paz con él; gracias, no me va mal allí. Tales son aproximadamente las palabras de aquel que no ha perdido su derecho al pasado.

El desterrado del Tercer Reich no pronunciará jamás semejantes palabras, ni siquiera las podrá pensar. Vuelve la mirada hacia atrás —puesto que el futuro es algo que sólo sale al encuentro de los más jóvenes y, por ende, sólo les corresponde de derecho a ellos—, y no se entrevé en ningún lugar. Yace irreconocible entre las ruinas de los años que se extienden desde 1933 hasta 1945. Y no desde hoy. Me acuerdo todavía muy bien de aquellos judíos comerciantes simples de espíritu, que al princi-

pio del exilio, mientras poblaban las antesalas de consulados exóticos, apelaban a una posición social que acababan de perder en Alemania. Uno había sido dueño de una gran casa de confección en Dortmund, otro propietario de un reputado negocio de porcelana en Bonn, un tercero había desempeñado el cargo de consejero de comercio y era miembro del Tribunal Comercial. Se les bajaron los humos y agacharon la cabeza sin rechistar en compañía de aquellos otros que jamás habían tenido entre sus manos un billete de mil marcos. Comprendieron con sorprendente celeridad que los clientes de Dortmund y Bonn, en 1933, habían anulado todos sus pedidos. Su pasado como fenómeno social había sido cancelado por la sociedad; en tales circunstancias resultaba imposible conservarlo siquiera como patrimonio psicológico subjetivo. Y cuanto más envejecían, tanto más dura se les tornaba la pérdida, aunque luego volvieran a comerciar lucrativamente con ropa y porcelana en Nueva York y Tel Aviv, lo que, dicho sea de paso, consiguió sólo un número relativamente ínfimo de ellos.

Para más de uno empero no se trataba de mercancías, sino del etéreo capital del espíritu, y en tales casos la pérdida del pasado trajo consigo la desolación total del mundo. Sólo quienes en el momento de su destierro eran ya ancianos no se dieron cuenta cabal de los hechos. En el *campo* de Gurs, en el Sur de Francia, donde estuve internado un par de meses en 1941, se encontraba también preso, a la sazón, con casi setenta años, el poeta Alfred Mombert, de Karlsruhe, en su tiempo ya famoso, que escribió a un amigo:

Todo en mí es un continuo desagüe, como provocado por una gran tromba de lluvia... Me he visto obligado a dejar todo atrás, todo. Mi casa sellada por la Gestapo. Sólo nos permitían llevar con nosotros la ridícula suma de cien marcos. En el intervalo de algunas horas nos condujeron a la estación, con mi hermana de 72 años y con toda la población judía de Baden y del Palatinado, incluidos lactantes y an-

cianos provectísimos, después el transporte vía Marsella, Toulouse hasta los Bajos Pirineos en un gran *campo* de internamiento... ¿Sabes si alguna vez le ha pasado algo semejante a un poeta alemán?

De todas estas líneas casi insoportables sólo nos interesan la primera y la última frase: entre ambas hay una contradicción, que contiene toda la problemática de nuestro exilio y cuya solución no era exigible a este anciano que murió en Suiza un año después de haber escrito tal carta. Todo se desaguaba como arrastrado por un gran aguacero, esto es exacto. El pasado del poeta neorromántico Alfred Mombert, autor del volumen *Der himmlische Zecher*, se desaguó del mundo el día en que el septuagenario llamado Alfred Israel Mombert fue deportado de Karlsruhe y no se alzó ninguna mano en su defensa. Y sin embargo, tras haber acontecido lo irreversible, se definió como un «poeta alemán». En el barracón de Gurs, hambriento, atormentado por parásitos, tal vez brutalizado por un ignorante gendarme del régimen de Vichy, le fue totalmente imposible comprender aquello para lo cual muchos de nosotros necesitamos años de reconcentrada meditación e indagación: que para ser reconocido como poeta alemán no sólo se han de componer versos *en* lengua alemana, sino que además se debe crear *para* alemanes, para satisfacer su explícito deseo; que, cuando todo desagua, también se pierden los últimos vestigios del pasado. La mano que no se alzó en ayuda del anciano es responsable de su execración. Los lectores coetáneos que no protestaron contra su deportación contribuyeron a deshacer sus versos. Cuando redactó la trágica carta, Mombert ya no era un poeta alemán, así como el consejero comercial había dejado de ser tal, cuando iba al comité de socorro en busca de un viejo abrigo. Para conservar nuestra identidad, necesitamos el consenso de la sociedad. Pero si la sociedad desmiente que lo hayamos sido jamás, entonces nunca lo hemos sido. Mombert no era poeta alemán en el barracón de Gurs: así lo había que-

rido la mano que no movió un dedo cuando lo deportaron. Murió sin pasado –y sólo nos queda la esperanza de que muriese relativamente en paz por no saberlo.

Que todo se desaguaba como arrastrado por un aguacero fue un hecho que sólo pudieron experimentarlo a fondo quienes sobrevivieron al Tercer Reich y dispusieron de tiempo para elaborar su propia experiencia. Como muy tarde, lo comprendieron el día en que por primera vez se sintieron envejecer. Se envejece mal en el exilio. Pues el ser humano necesita patria. ¿Cuánta? Se sobreentiende que era una pregunta espuria, no más que una expresión ingeniosa para titular un capítulo, cuya validez es discutible. La necesidad humana de patria no es cuantificable. Y sin embargo precisamente en estos días en que la patria pierde reputación se ha intentado con ahínco responder a esta pregunta puramente retórica diciendo: necesita mucha patria, en cualquier caso más de lo que se puede imaginar un mundo de ciudadanos con patria, cuyo máximo orgullo consiste en el placer de unas vacaciones cosmopolitas. Hay que guardarse de un patetismo inadmisibile, que nos haría descender desde la esfera reflexiva al sentimentalismo. Se nos viene a las mientes Nietzsche, sus cuervos graznadores, cuyas alas rumorosas alzan el vuelo hacia la ciudad y la nieve invernal que se cierne sobre el solitario. «¡Hay de aquel que carece de hogar!»,¹⁰ dice el poema. No nos gusta su patetismo; de ahí que reprimamos las evocaciones líricas.¹¹ Queda la más sobria de las constataciones: no es bueno carecer de patria.

¹⁰ Améry cita los célebres versos de «Vereimsant»: «Weh' dem, der keine Heimat hat!».

¹¹ Tal vez haya aquí una alusión a Gottfried Benn, cuyo ensayo *Problemática de la poesía* [1930] concluía precisamente con una cita de estos mismos versos de Nietzsche. Cf. G. Benn, *El yo moderno*, Pre-Textos [Colección Textos y Pretextos nº 413], Valencia, 2000, pp. 54-55.

Algunas veces ocurre que en verano viaje por un país floreciente. Huelga mencionar la limpieza modélica de sus grandes asentamientos urbanos, de las idílicas villas y pueblos, recomendar la calidad de las mercancías, elogiar los productos artesanales trabajados con industria y maña o la impresionante combinación de modernidad mundana y conciencia histórica soñadora que se manifiesta por doquier. Todo esto ya forma parte de la leyenda y es motivo de entusiasmo para el mundo. Permítasenos sobrevolar este punto con un par de alusiones. Las estadísticas muestran también que al hombre de la calle le va bien la vida, como es deseable que le vaya a todos los hombres en el mundo: hecho que desde hace mucho tiempo se considera ejemplar. En cualquier caso, he de confesar que no logro entablar una verdadera conversación con las personas que me encuentro en las autopistas, en los trenes o en los foyer de los hoteles, por muy cortés que sea su comportamiento; no soy, por tanto, capaz de formarme un

juicio sobre el alcance y la profundidad de esa aparente urbanidad.

De vez en cuando, trato con intelectuales: no podrían ser más educados, modestos y tolerantes. Tampoco más modernos, y siempre me parece harto increíble cuando pienso cuántos de ellos que pertenecen a mi propia generación, todavía ayer juraban por Blunck y Griesse, pues en las conversaciones sobre Adorno o Saul Bellow o Natalie Sarraute no ha dejado ninguna huella.

El país, por el que casualmente viajo, no sólo ofrece al mundo un ejemplo de prosperidad económica, sino también de estabilidad democrática y mesura política. Plantea ciertas reivindicaciones territoriales y lucha por la reunificación con aquella parte de su cuerpo nacional que le fue arrancada de forma violenta y sometida a una tiranía extranjera. Sin embargo, en tales cuestiones se comporta con una discreción loable; como ya desde hace tiempo es palmario, su afortunado pueblo no quiere saber nada de agitadores nacionalistas y demagogos.

No me siento a gusto en ese país bello y pacífico, habitado por gentes industriosas y modernas. Por qué razón, se habrá ya adivinado: pertenezco a esa especie de hombres, por fortuna en vías lentas de extinción, que por convención se denomina víctimas del nazismo. El pueblo del que hablo y al que interpelo en estas páginas, muestra escasa comprensión de mi rencor reactivo. Pero ni siquiera yo mismo lo entiendo del todo, al menos por el momento, y por este motivo querría aclararme las ideas en este ensayo. Guardaría gratitud al lector que quisiera acompañarme en este trecho, incluso cuando, en las horas que exige su lectura, le acometiera más de una vez el deseo de dejar el libro aparte.

Hablo como víctima y escudriño mis resentimientos. No es una empresa placentera, ni para el lector ni para el autor, y tal vez haría bien si comenzara disculpándome por mi falta de tacto, que desgraciadamente se manifestará en estas páginas. El

tacto es una buena facultad e importante, ya sea cultivada por la educación, que se expresa en el comportamiento externo y cotidiano, ya sea que proceda del corazón o del espíritu. Pero por importante que sea, no es útil para el análisis radical que nos proponemos abordar conjuntamente aquí y por ello no me quedará más remedio que prescindir de él, aun a riesgo de ofrecer una imagen poco simpática. Es posible que muchos de nosotros, víctimas, hayamos perdido completamente el sentido del tacto. Emigración, resistencia, cárcel, tortura, internamiento en el campo de concentración —todo esto no es, ni pretendiendo que sea, una disculpa para la carencia de tacto. Pero basta como explicación de sus causas. Abordaremos el asunto sin miramientos, pero con aquellas buenas maneras de escritor que mi esfuerzo por ser sincero y la materia misma imponen.

Mi tarea sería más fácil, si intentara reducir el problema al ámbito de la polémica política. Entonces podría apelar a los libros de Kempner, Reitlinger, Hanna Arendt y alcanzar, sin posteriores esfuerzos espirituales, una conclusión asaz plausible. Entonces se desprendería que los resentimientos sobreviven en las víctimas porque en la escena pública de Alemania occidental todavía se encuentran en activo personalidades próximas a los verdugos, porque, a pesar de la ampliación del plazo de prescripción para los crímenes graves de guerra, los criminales gozan de buenas oportunidades para envejecer con honores y sobrevivir triunfando sobre nosotros, como garantiza la actividad que desarrollaron en sus buenos tiempos. ¿Qué se habría ganado, sin embargo, con semejante polémica? Prácticamente nada. Algunos alemanes dignos de respeto combatieron por la causa de la justicia en nombre nuestro, y la defendieron mejor, con mayor firmeza, incluso de un modo más razonable de lo que nosotros mismos fuimos capaces de hacer. Pero a mí no me interesa una justicia que en este caso histórico particular tendría un valor meramente hipotético. Mi objetivo es describir la condición subjetiva de víctima. 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: 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. Esta confesión es un trabajo hartó ímprobo y además somete a mis lectores a una inusitada prueba de paciencia.

Los resentimientos como dominante existencial de mis semejantes son el fruto de una larga evolución personal e histórica. Todavía no habían aflorado ni lo más mínimo el día en que desde Bergen-Belsen, mi último campo de concentración, regresé a casa hacia Bruselas, donde, sin embargo, no tenía patria. Todos nosotros, verdaderos resucitados, teníamos el aspecto que mostraban las fotos conservadas en los archivos y fechadas en abril y mayo de 1945: esqueletos reanimados con conservas de *Cornedbeef* angloamericanas, fantasmas rapados y desdentados, apenas capaces de prestar rápidamente testimonio para luego esfumarse en el lugar que les correspondía. Sin embargo, nos consideraban héroes, si hemos de prestar crédito a las pancartas que colgaban sobre las calles, donde cabía leer: *Gloire aux Prisonniers Politiques!* Sólo que los carteles se ajaban enseguida, y las guapas asistentes sociales y enfermeras de la Cruz Roja, que en los primeros días se habían presentado con cigarrillos americanos, no tardaron en cansarse de tanta solicitud. Durante bastante tiempo se dieron unas circunstancias que me dejaban en una posición social y moral totalmente insólita y en gran medida embriagante: me encontraba —como partisano superviviente y judío perseguido por un régimen odiado por los pueblos— en relación de entendimiento recíproco con el mundo. Quienes —como los poderes inquietantes que transforman al protagonista de la *Metamorfosis* de Kafka— me habían torturado y degradado a vil insecto, causaban ellos mis-

mos repugnancia a los vencedores. No sólo el nacionalsocialismo, sino *Alemania* misma fue objeto de un sentimiento universal que comenzando por el odio cuajó ante nuestros ojos en desprecio. Nunca más, como se decía entonces, ese país «amenazaría la paz mundial». Se le permitiría vivir, pero nada más. Sería el patatal de Europa y como tal se le consentiría servir al continente exclusivamente con su afán industrial. Se hablaba mucho de la culpa colectiva de los alemanes. Mentiría descaradamente si en este punto no reconociera sin ambages que yo también asumía esta acusación. Me parecía haber sufrido los crímenes como injusticia colectiva: el funcionario con camisa parda y esvástica sobre el brazalete no me inspiraba menos temor que el simple soldado raso. Además no conseguía olvidar a aquellos alemanes que contemplaban sobre un pequeño andén cómo se descargaban y apilaban los cadáveres transportados en el vagón de ganado de nuestro tren de deportación, sin que jamás asomara sobre alguno de esos rostros petrificados una sola expresión de horror. El crimen y la expiación colectivas se podrían haber contrapesado, reestableciendo el equilibrio de la moralidad universal. *Vae victis castigatisque*.¹

No había motivos para que se incubaran resentimientos, ni siquiera se daba la ocasión propicia. Por supuesto, tampoco quería oír hablar de compasión por un pueblo sobre el que, a mi juicio, pesaba una culpa colectiva y una vez con ánimo bastante indiferente colaboré con un grupo de ciudadanos de cualquiera diligencia a cargar un camión que debía transportar ropa usada a los niños de la Alemania depauperada. Los judíos, se llamasen Victor Gollancz o Martin Buber, que ya entonces irradiaban un *pathos* de perdón y reconciliación, me resultaban casi tan desagradables como aquellos otros que no tarda-

¹ «¡Hay de los vencidos y castigados!» Paráfrasis de una cita de Tito Livio («*Vae victis [esse]*», *Ab urbe condita* V, 48, 9) que posteriormente pasó a expresar proverbialmente aquella situación donde una fuerza derrotada ha de aceptar las condiciones impuestas por el correspondiente poder victorioso.

ron en volar apresuradamente a Alemania, occidental u oriental, desde los Estados Unidos, Inglaterra o Francia, para —en tanto reeducadores— arrogarse el papel de *praeceptores Germaniae*. Por primera vez en mi vida compartía el estado de ánimo de la opinión pública que resonaba a mi alrededor. Me sentía muy a gusto en el papel absolutamente insólito de conformista. La Alemania patatal y la Alemania de las ruinas se me antojaban una región del universo naufragada. Evitaba el uso de su lengua, es decir, la mía, y elegí un pseudónimo de resonancias románicas. Por cierto, no sabía la hora que daba realmente el reloj político de la historia mundial. Pues mientras me parecía haber vencido sobre mis verdugos de ayer, los vencedores reales ya se aprestaban a elaborar planes para los vencidos que no tenían nada, pero absolutamente nada que ver con los patatales. En el momento en que me figuraba, a causa del destino padecido, haber dejado a la zaga a la opinión mundial, ésta ya estaba a punto de sobrepasarse a sí misma. Me creía en el seno de la realidad del tiempo cuando en verdad se me había hecho retroceder a una ilusión.

La sorpresa me sobrevino por primera vez en 1948, durante un viaje en tren a través de Alemania. Cayó en mis manos una hoja de periódico de las fuerzas de ocupación americanas, y recorrí con la vista una carta al director en que de forma anónima, remitiéndose al GI,² se decía: «Procurad no engordar a nuestra costa. Alemania volverá a ser grande y poderosa. Liad el petate, hatajo de bribones». El remitente, manifiestamente inspirado en parte por Goebbels, en parte por Eichendorff, no podía siquiera barruntar, a la sazón, que esa Alemania estaba en efecto destinada a celebrar una grandiosa resurrección de su poder, mas no en contra, sino en el bando de los soldados de uniforme caqui de las fuerzas transatlánticas. Me sorprendió el hecho de que pudiera existir un corresponsal semejan-

² Abreviatura inglesa para referirse al soldado [raso] americano.

te, y de oír una voz alemana que se expresaba con un tono distinto al que, a mi juicio, debía imponerse durante largo tiempo, es decir, el tono de contrición. En los años siguientes se hablaría cada vez menos de contrición. La Alemania paria fue primero acogida en la comunidad de los pueblos, después se la cortejó y por último fue preciso contar con ella desapasionadamente en el concierto de poderes.

No sería justo exigir a nadie que en esas circunstancias —en un contexto de prosperidad económica, industrial e incluso militar sin parangón— siguiera rasgándose las vestiduras y dándose golpes en el pecho. Los alemanes que, como pueblo, se sentían, sin duda, víctimas, puesto que se habían visto obligados a soportar no sólo los inviernos de Leningrado y Stalingrado, los bombardeos de sus ciudades, el proceso de Núremberg, sino también la fragmentación de su país, se manifestaban comprensiblemente dispuestos tan sólo a «superar»,³ como a la sazón se decía, el pasado del Tercer Reich. En esos días, al par que los alemanes conquistaban con sus productos industriales los mercados mundiales, y no sin un cierto equilibrio, se ocupaban de esa superación en su propia casa, se recrudecieron nuestros resentimientos aunque tal vez sería más discreto considerarlos tan sólo míos.

Era testigo de cómo los políticos alemanes, entre los cuales, si no estoy mal informado, sólo pocos se habían distinguido en la lucha de la resistencia, buscaban sin pausa y con entusiasmo la incorporación a Europa: no les costaba ningún esfuerzo vincular la nueva Europa a aquella otra Europa que Hitler ya había comenzado a reorganizar exitosamente, a su modo, en el periodo comprendido entre 1940 y 1944. De improviso se abonó un terreno para resentimientos, sin que fuera preci-

³ «Bewältigen». Recuérdese el subtítulo de este libro «Tentativas de superación [«Bewältigungsversuche»] de una víctima de la violencia». Cf. Nuestra presentación pp. 27 y ss.

so que en las ciudades alemanas empezaran a profanarse cementerios judíos y monumentos en memoria de los combatientes de la resistencia. Bastaban conversaciones como la que mantuve con un comerciante del Sur de Alemania mientras desayunaba en cierto hotel. Aquel hombre intentaba convencerme, no sin antes informarse cortesmente de si era judío, que en su país no existía odio racial. Aseguraba que el pueblo alemán no guardaba rencor al judío; como prueba aludía a la generosa política de reparación promovida por el gobierno, como, por lo demás, reconocía el joven Estado de Israel. Yo me sentía detestable ante aquel tipo de ánimo tan equilibrado: Shylock que reclamaba su libra de carne. *Vae victoribus!* Quienes habíamos creído que la victoria de 1945 era, al menos en una pequeña parte, también la nuestra, nos vimos obligados a revocarla. Los alemanes no guardaban ya ningún rencor contra los combatientes de la resistencia y contra los judíos. ¿Cómo podíamos aún dirigirles a aquellos tipos exigencias de reparación? Hombres de ascendencia judía de la talla de un Gabriel Marcel mostraban asimismo un gran empeño en tranquilizar a sus compañeros y coetáneos alemanes: sólo un odio obstinado, reprochable moralmente y ya sentenciado por el tribunal de la historia, se aferraba a un pasado que evidentemente no era sino un accidente laboral de la historia alemana y en que el pueblo alemán en su totalidad no había participado.

Yo mismo, sin embargo, muy a mi pesar, pertenecía a esa minoría de réprobos que abrigaban rencor. Reprochaba tercamente a Alemania sus doce años de régimen hitleriano, me reconcomían en mi interior el idilio industrial de la nueva Europa y los salones majestuosos de Occidente. Así como antaño en el *campo* mi actitud incorrecta me señalaba cada vez que se pasaba revista, ahora «llamaba la atención» tanto a mis viejos compañeros de lucha y de sufrimiento, ansiosos de reconciliación, como a mis adversarios apenas convertidos a la tolerancia. Alimentaba mis resentimientos, Y puesto que no puedo ni

quiero superarlos, he de vivir con ellos y estoy obligado a explicarlos a aquellos contra los que están dirigidos.

La opinión general considera que Nietzsche ha formulado la última palabra sobre el resentimiento, como se expresa en *La genealogía de la moral*:

[...] el resentimiento determina a aquellos seres, a los que la verdadera reacción, la del acto, les está vedada, que sólo se resarcan con una venganza imaginaria... El hombre del resentimiento no es ni franco ni ingenuo, ni íntegro ni recto consigo mismo. Su alma mira de reojo; su espíritu ama los escondrijos y las puertas falsas, todo lo oculto le interesa como su mundo, su hospicio, su consuelo...⁴

Así habló quien soñaba con la síntesis del bárbaro y del superhombre. Deben darle réplica aquellos que fueron testigos de la fusión del monstruo y del subhombre; estaban presentes en forma de víctimas, cuando una cierta humanidad realizó la crueldad en la alegría festiva, como Nietzsche mismo había expresado presagiando algunas teorías antropológicas modernas.⁵

⁴ La cita de Améry reúne dos pasajes del epígrafe diez del tratado primero de la *Genealogía*. Cf. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1983, pp. 42-44. Seguimos sólo en parte la versión de Andrés Sánchez Pacual.

⁵ Améry parece referirse al siguiente pasaje, que, como víctima de la crueldad nazi, debió darle bastante que pensar: «Ver sufrir produce bienestar; hacer sufrir, más bienestar todavía —ésta es una tesis dura, pero es un axioma antiguo, poderoso, humano— demasiado humano, que, por lo demás, acaso suscribirían ya los monos; pues se cuenta que, en la invención de extrañas crueldades, anuncian ya en gran medida al hombre y, por así decirlo, lo «preludian». Sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la más antigua, la más larga historia del hombre —y también en la pena hay muchos *elementos festivos!*—». F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1983, pp. 75-76. Con la mención a «algunas teorías antropológicas modernas», es probable que Améry aluda a las investigaciones sobre la naturaleza sagrada del poder que Georges Bataille, Roger Caillois o Michel Leiris, entre otros, realizaron, bajo la inspira-

Pero al sugerir pareja tentativa de réplica ¿me encuentro en la posesión de mis plenas facultades mentales? Me ausculto con sospecha: podría estar enfermo, pues la cientificidad objetiva, partiendo de la observación de nuestra condición de víctima, ha elaborado, con admirable distanciamiento, el concepto de «KZ-Syndroms» [síndrome de campo de concentración]. Todos nosotros padeceríamos, según leo en un libro, recién publicado, sobre *Secuelas tras la persecución política*, no sólo daños físicos, sino también psíquicos. Los rasgos caracteriológicos que condicionan nuestra personalidad estarían desfigurados. Desasosiego nervioso y repliegue hostil sobre nuestro propio yo serían los síntomas de nuestro cuadro clínico. Estaríamos, según dicen, «deformados». Esto me hace pensar de pasada en mis brazos dislocados tras mis espaldas durante la tortura. Pero todo esto me obliga también a redefinir nuestra deformación o torcedura como expresión de una humanidad con un rango moral e histórico superior a la salútfera derecho. Es preciso delimitar pues mi resentimiento desde dos perspectivas, defenderlo frente a dos definiciones: contra Nietzsche que condenó el resentimiento desde una perspectiva moral, y contra la moderna psicología que lo reduce a un conflicto perturbador.

Esta delimitación reclama suma cautela. La autocompasión seductora y consoladora podría embaucarnos. Pero créaseme que me protegía de ese sentimiento sin esfuerzo, pues en las mazmorras y campos de concentración del Tercer Reich, todos nosotros, debido a nuestra indefensión y fragilidad abso-

ción de Durkheim y Mauss, en el círculo del Collège de Sociologie de París, concretamente en los años treinta. Precisamente, uno de sus objetivos era comprender fenómenos sociales como la guerra o el poder nazi sobre la base del conocimiento etnográfico de otras culturas más arcaicas. Cabe así destacar dos ensayos de Roger Caillois, ambos de 1939, *Sociología del verdugo* y *La fiesta*, en Denis Hollier [ed.], *El Colegio de Sociología*, Taurus, Madrid, 1982, [trad. Mauro Armiño].

lutas, tendíamos a despreciarnos antes que a compadecernos. No creíamos en las lágrimas.

No se me oculta que el resentimiento no sólo 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. El resentimiento bloquea la salida a la dimensión auténticamente humana, al futuro. No se me escapa que el sentido del tiempo de quien es presa del resentimiento se encuentra distorsionado, trastocado, si se prefiere, pues desea algo doblemente imposible: desandar lo ya vivido y borrar lo sucedido. Volveremos a tratar esta cuestión. En cualquier caso, ese hecho explica por qué el hombre del resentimiento no puede secundar aquel llamamiento a la paz que con tono jovial nos exhorta al unísono a no mirar hacia atrás, sino hacia delante, hacia un futuro mejor y común.

Contemplar el futuro con ánimo sereno me resulta tan costoso como demasiado fácil a los perseguidores de ayer. Tampoco me siento capaz, quebradas como tengo las alas por el exilio, la clandestinidad y la tortura, de participar en los altos vuelos éticos que nos propone a las víctimas hombres como el publicista francés André Neher. Nosotros, proscritos, exhorta el hombre de espíritu sublime, deberíamos interiorizar y asumir en una ascesis emocional nuestro sufrimiento pasado, así como nuestros verdugos aceptan y se hacen cargo de su culpa. Confieso que me faltan ganas, talento y convicción. 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, o dicho con mayor exactitud, la resolución del

conflicto irresuelto en el campo de acción de la praxis histórica.

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

No es fácil defenderse de un reproche tan simplificador, y se me antoja del todo imposible vencer la sospecha de que yo ahogaba la odiosa realidad de un instinto perverso en la verbosidad de una tesis inverificable. Hay que correr el riesgo. Si reconozco mis resentimientos, si concedo que me siento «implicado» al pensar nuestro problema, no se me olvida tampoco que soy rehén de la verdad moral de este conflicto. Me parece un absurdo lógico que se me exija objetividad en la confrontación con mis verdugos, con sus cómplices o tan sólo con los testigos mudos. El crimen en cuanto tal no posee ningún carácter objetivo. El genocidio, la tortura, las mutilaciones de toda especie, objetivamente, no son más que cadenas de eventos físicos, descriptibles en el lenguaje formalizado de las ciencias naturales: son hechos en el seno de una teoría física, no actos en el seno de un sistema moral. Los delitos del nacional-socialismo, ni siquiera para el ejecutor que, sin excepción, se sometía al sistema normativo de su Führer y de su Reich, po-

seían una cualidad moral. El criminal que no se siente vinculado a su acción por su conciencia, la ve sólo como objetivación de su voluntad, no como fenómeno moral. Wajs, el lacayo de las SS de origen flamenco, alentado por sus amos alemanes, que me golpeaba en la cabeza con el mango de la pala cuando no excavaba lo suficientemente rápido, sentía la herramienta como la prolongación de su mano y los garrotazos como embates de su dinámica psicofísica. 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 delante, en el mejor de los casos para que no se repita algo similar. Mis resentimientos existen 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.

Wajs, el SS de Amberes, asesino en serie y torturador particularmente experimentado, ha pagado con la vida. ¿Qué más puede exigir mi malvada sed de venganza? Pero la cuestión no estriba en si he escudriñado a fondo en mi fuero interno, no consiste ni en la venganza ni tampoco en la expiación. La persecución era en última instancia la experiencia de una extrema *soledad*. Lo que me importa es redimirme de un desamparo que aún perdura desde entonces. Wajs, el hombre de las SS, cuando se situó frente al pelotón de ejecución, experimentó la verdad moral de sus crímenes. En aquel instante estaba *conmigo* —y yo ya no me encontraba a solas con el mango de la pala—. Quiero creer que en el momento de su ejecución deseó, exactamente como yo, revertir el tiempo, cancelar los hechos. Cuando se le condujo al patíbulo dejó de ser enemigo para convertirse de nuevo en prójimo. Si todo se limitase a un asunto entre el SS Wajs y yo, si no hubiera tenido que soportar el

peso de toda una pirámide invertida de militantes y colaboradores de las SS, funcionarios, capos, generales condecorados, habría podido, al menos así me lo parece hoy día, morir sereno y reconciliado con el prójimo que exhibe la insignia de la calavera.

Pero Wajs de Amberes no era más que un caso entre mil. La pirámide invertida sigue clavándose con su vértice sobre el suelo: por ello los resentimientos son de una índole tan particular que ni Nietzsche ni siquiera Scheler, cuando estudió el tema en 1912, habían podido barruntar. De ahí mis reparos a la reconciliación, dicho con más exactitud: el convencimiento de que una disponibilidad a la reconciliación proclamada públicamente por las víctimas del nazismo no puede representar más que insensibilidad e indiferencia frente a la vida o conversión masoquista de una exigencia de venganza *auténtica* reprimida. Sólo 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 sentido temporal no está «desquiciado», es decir, no se sale del «quicio» biológico-social para emplazarse exclusivamente en el ámbito moral del tiempo. Pieza desindividualizada e intercambiable del mecanismo social, vive plenamente integrado en su seno, y al perdonar se comporta de acuerdo con la reacción social al crimen, tal como la describe el penalista francés Maurice Garçon en el debate sobre la prescripción de los delitos:

Ya el niño» —nos instruye el Maestro— «al que se reacciona por una desobediencia pasada, responde: ¡pero si pasó hace tiempo! El ya haber pasado hace tiempo se le antoja la forma más natural de disculpa. Y también nosotros reconocemos en la distancia temporal el principio de la prescripción. El delito provoca inquietud en la socie-

dad; pero tan pronto como la conciencia pública se olvida del delito, desaparece también la desazón. El castigo demasiado alejado temporalmente del delito pierde su sentido.

Esto es una verdad trivial y palmaria, en cuanto se refiere a la sociedad o al individuo que se socializa a sí mismo moralmente y se disuelve en el consenso. Pero carece de cualquier relevancia para el ser humano que se concibe a sí mismo como moralmente único.

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 de 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. 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. Quien perdona por comodidad e indolencia se somete al sentido social y biológico del tiempo que también suele denominarse «natural». La conciencia del tiempo natural arraiga de hecho en la cicatrización de heridas como proceso fisiológico y se ha proyectado en la representación social de la realidad. Pero justamente por esa razón, tal conciencia no sólo posee un carácter extramoral, sino *antimoral*. Negar su aquiescencia a cualquier evento natural, también pues al encoramiento biológico provocado por el tiempo, es derecho y privilegio del ser humano. Lo pasado, pasado: he ahí una sentencia tan verdadera como hostil a la moral y al espíritu. La capacidad de resistencia moral incluye la protesta, la rebelión contra lo real, que es razonable sólo mientras sea moral. El hombre moral exige la suspensión del tiempo; en nuestro caso, responsabilizando al criminal de su crimen. De esa guisa, este último podrá, consumada la reversión moral del tiempo, relacionarse con la víctima como semejante.

No soy tan iluso como para figurarme que, mediante los argumentos aquí esgrimidos, pueda haber convencido a los compatriotas de los criminales o a quien, como no víctima, pertenece a la inmensa comunidad de los ilesos del mundo. Pero mis palabras no pretenden persuadir, me limito a dejarlas caer sobre el platillo de la balanza, por lo que puedan pesar. ¿Pero cuál será su peso? Eso dependerá en parte de mi capacidad para atemperar, al menos, mis resentimientos, que necesariamente han de manifestarse durante el análisis, de tal modo que no sofoquen completamente su objeto. En mi esfuerzo por limitar su campo de acción debo regresar una vez más a lo que he definido someramente como culpa colectiva. Es un término casi tabú, no sólo hoy, sino ya desde 1946, pues si se quería que el pueblo alemán representara el papel europeo que se le había atribuido, no se le podía ofender. Se ocultaba. Avergonzaba haber acuñado un concepto aparentemente tan irreflexivo. Aunque no me resulte fácil, me veo obligado a insistir en él tras haberlo definido suficientemente y asumir los riesgos correspondientes.

Culpa colectiva. Naturalmente, sería un puro disparate sugerir que los alemanes, en cuanto comunidad, compartían una misma conciencia, una misma voluntad, una misma capacidad de acción, y que además eran culpables de las mismas. Pero es una hipótesis aplicable si con el término no se entiende sino la *suma*, devenida objetivamente manifiesta, de comportamientos culpables individuales. Entonces, la culpa de cada alemán particular —responsable de sus acciones y omisiones, de sus palabras y sus silencios— se transforma en la culpa global de un pueblo. Antes de ser aplicado, el concepto de culpa colectiva debe desmitificarse y depurarse de sus mistificaciones. De ese modo pierde su connotación oscura y fatal, para convertirse en una vaga afirmación estadística, la única que muestra alguna utilidad.

Me he referido a una vaga afirmación estadística, pues faltan datos precisos y nadie puede corroborar cuántos alemanes es-

taban al corriente de los crímenes del nacionalsocialismo, los aplaudieron, incluso los cometieron o con impotente aversión toleraron que fueran perpetrados en su nombre. No obstante, cada uno de nosotros, en cuanto víctimas, ha hecho su propia experiencia estadística, si bien tan sólo aproximativa y no expresable en cifras, pues en los años cruciales vivíamos –algunos clandestinamente, en el extranjero, bajo la ocupación alemana, otros sin salir de Alemania, trabajando en fábricas o encerrados en cárceles y *campos*– en medio del pueblo alemán. Por esta razón, podía y puedo afirmar que los crímenes del régimen se me han revelado como actos colectivos. Quienes en el Tercer Reich se apartaron del sistema –ya fuera sólo callando, dirigiendo una mirada de odio a Rakas, el «SS-Rapportführer»,⁶ dedicándonos una sonrisa compasiva o bajando los ojos en señal de vergüenza– no fueron lo suficientemente numerosos como para compensar la balanza en mi estadística sin cifras.

No he olvidado nada, ni siquiera a esos pocos valientes con que me topado. Están conmigo: Herbert Karp de Danzig, el soldado inválido que en Auschwitz-Monowitz me dio a compartir su último cigarrillo; Willy Schneider, el obrero católico de Essen, que se me dirigía con el ya olvidado nombre de pila y me ofreció pan, «Meister» Matthäus, el químico que el 6 de junio de 1944, con un suspiro atormentado, me dijo: «¡por fin han desembarcado! Pero ¿lograremos aguantar hasta que hayan conquistado una victoria definitiva?» No me faltan buenos compañeros. Ahí estaba el soldado de la Wehrmacht de Munich, que tras la tortura en Breendonk me arrojó un cigarrillo encendido a través de los barrotes de la celda. Ahí estaba el caballeroso ingeniero báltico Elsner, el técnico de Graz cuyo nombre ya no

⁶ El «Rapportführer», oficial de las SS, era una especie de secretario general del trabajo que supervisaba [Rapport] la nómina de presos en la revista matutina y nocturna, dando parte, entre otras incidencias, de las muertes, ausencias o fugas.

recuerdo, que en Buchenwald-Dora, me salvó de la muerte en un pelotón de tendido de cable. A veces me aflijo por su destino que tal vez no acabara bien.

No es culpa de estos buenos compañeros ni mía que, tan pronto como ya no se encuentran ante mí en su singularidad, sino en medio de su pueblo, disminuya bastante su peso. Un poeta alemán escribió un texto titulado «Althraun» que intenta describir la pesadilla de una mayoría con camisa parda:

...y si algunos están en minoría al mismo tiempo frente a muchos y todos, entonces frente a todos lo son aún más que frente a muchos y el conjunto de todos forma respecto a algunos una mayoría más poderosa que respecto a muchos...

Yo tenía que ver sólo con «algunos», y respecto a ellos, los muchos, que me debían parecer todos, formaban una mayoría aplastante. Los hombres valientes que me habría complacido tanto salvar, ya se han sumergido en la masa de los indiferentes, de los maliciosos e indignos, de las Megerias, viejas y grasientas o jóvenes y bellas, de los ebrios de autoridad que creían cometer un delito no sólo contra el Estado, sino contra sí mismos, si no apostrofaban a la gente de nuestra condición con tono imperativo. El grupo de los muchos no se nutría de hombres de las SS, sino de obreros, archiveros, técnicos, mecanógrafas –y sólo una minoría entre ellos llevaba la insignia del partido. Tomados en su conjunto, eran para mí el pueblo alemán. Sabían muy bien lo que pasaba en torno a nosotros y lo que nos hacían, pues al igual que nosotros sentían el olor a chamusquina procedente del campo de exterminio cercano, y algunos exhibían ropas que la víspera aún habían llevado, antes de ser despojadas, las víctimas recién llegadas sobre la rampa de selección. Cierta día, un trabajador honesto, el maestro montador Pfeiffer, me mostró orgulloso un abrigo de invierno, un «abrigo judío», según sus palabras, que se lo había agencia-

do gracias a su astucia. Estimaban que todo estaba en orden y no me cabe la menor duda de que habrían votado por Hitler y sus cómplices si, a la sazón, en 1943, se hubieran convocado elecciones. Obreros, pequeños burgueses, académicos, bávaros, habitantes del Saar, sajones: se volvían indiscernibles. La víctima se veía empujada, lo deseara o no, a creer que Hitler encarnaba realmente al pueblo alemán. Mis Willy Schneider y Herbert Karp y Meister Matthäus no podían sostenerse contra esa concentración popular.

Me parece, no obstante, que en mis reflexiones anteriores he «cuantificado», lo que, si se quiere dar crédito a los filósofos morales, supone un pecado imperdonable contra el espíritu. Lo que importa no son las cantidades, sino los símbolos y actos simbólicos, los signos determinados cualitativamente. *Quelle vieille chanson!* —y, sin embargo, su antigüedad no la ha tornado venerable. Quien espere obstruirme el camino reprochándome cuantificaciones inadmisibles, que se pregunte si en la vida cotidiana, jurídica, política y económica, así como en las dimensiones más elevadas y supremas de la vida espiritual, renunciamos a la cuantificación. Quien posee cien marcos no es un millonario. Quien en una pelea araña la piel al adversario, no le ha infligido una herida grave. Para la escala de valores del lector, *Du bist Orplid, mein Land* es una obra menor que *Guerra y paz*. El hombre de estado democrático tiene que ver con la cantidad tanto como el cirujano que diagnostica un tumor maligno, que el músico que compone una obra para orquesta. También yo, cuando en medio del pueblo alemán, temía en cada momento caer víctima del exterminio ritual, me veía obligado a contabilizar el número de buenos camaradas, por una parte, y de traidores e insensibles, por otra. Lo quisiera o no, me vi forzado a aceptar una culpa colectiva de índole estadística, y cargo con el lastre de ese saber en un mundo y en una época que ha proclamado la inocencia colectiva de los alemanes.

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. La generación de los exterminadores, de los constructores de cámaras de gas, de los generales siempre dispuestos a estampar su firma, sumisos a su Führer, envejecen con dignidad. Acusar a los jóvenes, empero, sería absolutamente inhumano y a todas luces antihistórico. ¿Qué relación habría de tener un estudiante de veinte años, crecido al socaire de la nueva democracia alemana, con las acciones de sus padres y abuelos? Sólo un odio acumulado, bárbaro, veterotestamentario, podría soportar su lastre y pretender cargarlo sobre las espaldas de la inocente juventud alemana. Una parte de la juventud, no toda, afortunadamente, protesta también con la buena conciencia jurídica de quienes se sustentan sobre el suelo firme del sentimiento natural del tiempo. En un semanario alemán leo la carta de un jovenzuelo de Kassel que expresa elocuentemente el enojo de la nueva generación alemana por las malas personas que odian y rezuman resentimiento, porque son, en todos los sentidos, intempestivos. Cito: «...al final nos hartamos de oír siempre la misma cantinela: que nuestros padres han matado a seis millones de judíos. ¿Cuántas mujeres y niños inocentes han asesinado los americanos con sus bombardeos, cuántos boers han matado los ingleses en la guerra de los boers?» La protesta se presenta ante nosotros con el énfasis moral de quien está seguro de su causa. Apenas osa uno objetarle que la ecuación «Auschwitz-campes de boers» es falsa matemática moral. Pues el mundo entero entiende ciertamente la indignación de los jóvenes alemanes frente a los rencorosos profetas del odio y se pone, sin vacilar, de parte de aquellos a quienes pertenece el futuro. Futuro es, por lo visto, un

concepto valorativo: lo que será mañana posee más valor que lo que fue ayer. Es un deseo que arraiga en la percepción natural del tiempo.

No me resulta fácil responder a la pregunta de si guardo rencor a la juventud alemana por el dolor que me infligió la generación vieja. Es razonable aceptar que los jóvenes están libres de culpa individual y de la suma de las culpas individuales que dan lugar a la culpa colectiva. Debo y quiero concederles el crédito de confianza que corresponde al ser humano cuya vida está abierta al futuro. A lo sumo, cabe exigir a ese joven que no defienda su inocencia con un tono tan exaltado y arrogante, como el adoptado por el autor de la carta anteriormente citado. De hecho, hasta que el pueblo alemán, incluidas las jóvenes y recientes generaciones, no se decida a vivir completamente libre de la historia —y no parece haber ningún indicio de que la comunidad nacional con la conciencia histórica más arraigada del mundo pueda adoptar de repente semejante actitud—, hasta entonces tendrá que asumir la responsabilidad por aquellos doce años a los que, por lo demás, ella misma no fue capaz de poner término. La juventud alemana no puede apelar a Goethe, Mörike o a Freiherr von Stein y olvidarse de Blunck, Wilhelm Schäfer y Heinrich Himmler. No es legítimo reclamar para sí tradición nacional cuando es honorable y negarla cuando, encarnando el olvido de todo sentido del honor, proscribía a un adversario tal vez imaginario y seguramente indefenso. Si ser alemán significa reclamarse descendiente de Matthias Claudius, entonces también entraña sin duda alguna incluir en el árbol genealógico a Hermann Claudius, el poeta oficial del partido nacionalsocialista. Thomas Mann era consciente de este hecho cuando en su ensayo «Alemania y los alemanes» escribió: «Para un espíritu nacido alemán es imposible afirmar: yo represento la Alemania buena, justa, noble, sin mancha... nada de lo que les he contado sobre Alemania procede de un saber ajeno, frío, distante; todo anida en mí, todo lo he experimentado en mí mismo».

La edición del tomo de ensayos de donde extraigo mi cita se titula *Edición escolar de autores modernos*. No sé si los ensayos de Thomas Mann son efectivamente objeto de lectura en las escuelas alemanas y cómo los comentan los profesores. Sólo me cabe esperar que la juventud alemana no encuentre har-to dificultosa la relación con Thomas Mann y que la mayoría de los jóvenes no participen de la indignación del remitente anteriormente citado. No me cansaré de repetirlo: Hitler y sus crímenes también forman parte de la historia y de la tradición alemanas.

Para retomar mi explicación del resentimiento de las víctimas nada mejor que adentrarse en el dominio de la historia y de la historicidad alemanas. Pero antes es preciso definir su cometido objetivo. Tal vez no sea más que una necesidad particular de purificación, pero desearía que mi resentimiento —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— desempeñe una función histórica. Si cumpliera la tarea que le atribuyo, podría representar históricamente un estadio en la dinámica moral del progreso universal y reemplazar a la incumplida revolución alemana. Tal reivindicación no es menos absurda ni menos moral que el anhelo individual de reversibilidad de los procesos irreversibles.

Para aclarar y allanar mi tesis basta con reformular mi convicción ya expresada de que el conflicto irresuelto entre víctimas y carniceros tiene que exteriorizarse y actualizarse, si ambos, oprimidos y opresores, pretenden comprender un pasado que, desgarrado aún por antagonismos irreconciliables, remite, sin embargo, a una historia común. Sin duda, tal exteriorización y actualización no pueden consistir en una venganza que sea proporcional al sufrimiento padecido. No puedo demostrarlo, y, sin embargo, estoy seguro de que durante el proceso de Auschwitz ninguna víctima pensó siquiera colgar a Bo-

ger de su propio artificio de tortura, el llamado «columpio de Boger».⁷ Menos aún nadie en sus cabales habría osado proponer el absurdo moral de ejecutar a la fuerza a cuatro o seis millones de alemanes. En ningún caso menos que en éste la aplicación del *jus talionis* habría representado una sinrazón moral e histórica. Queda excluida como solución tanto la venganza, como la expiación que se me antoja problemática, sensata sólo desde un punto de vista teológico y, por tanto, a mi juicio, del todo irrevelante. Y por supuesto una purificación por medios violentos me parece, en cualquier caso, históricamente impensable. Pero ¿cómo afrontar la situación dado que me he referido expresamente a una disputa en el campo de la praxis histórica?

Pues bien, el conflicto podría dirimirse logrando que en un bando se conserve el resentimiento y en el otro se despierte, gracias a este afecto, una actitud de desconfianza respecto a sí mismos. Acicateado exclusivamente por los aguijones de nuestro resentimiento –y de ninguna manera por una disposición subjetiva a la reconciliación casi siempre sospechosa y objetivamente hostil a la historia–, el pueblo alemán adquiriría conciencia de que no cabe neutralizar un fragmento de su historia nacional con el tiempo, sino que es necesario integrarlo. Si

⁷ Wilhelm Boger (1906-1977), desde los dieciséis años militante de las juventudes nacionalsocialistas antes de la subida de Hitler al poder, trabajó como oficial SS en la temida «Sección política» de Auschwitz entre 1942 y 1945. Desde 1958 condenado a cadena perpetua en el proceso de Auschwitz. Tristemente célebre por la celosa aplicación de una máquina de tortura, el llamado «Bogner-Schaukel», una especie de potro de madera con una barra metálica que permitía colgar al preso boca abajo y balancearlo mientras se golpeaban sus genitales puestos al descubierto. Sobre este infame personaje y su labor como verdugo en la «Politische Abteilung» de Auschwitz, léanse los testimonios de Hermann Langbein y Raya Kagan incluidos en *Auschwitz. Zeugnisse und Berichte* [ed. H. G. Adler/H. Langbein/Ella Lingens-Reiner], Europäische Verlagsanstalt, Hamburgo, 1995, pp. 155 ss y 169. También Hermann Langbein, *Menschen in Auschwitz*, Europaverlag, Munich/Viena, 1999, pp. 567-570.

no me falla la memoria, Hans Magnus Enzensberger ha escrito que Auschwitz es el pasado, el presente y el futuro de Alemania; pero su opinión, por desgracia, no cuenta mucho porque tanto él como quienes se encuentran a su altura moral no son el pueblo. Con todo, si oponiéndose al silencio del mundo, nuestro resentimiento alzase su dedo amonestador, entonces Alemania en su conjunto e incluso en sus generaciones venideras conservaría el recuerdo de que no fueron alemanes quienes vencieron al dominio de la infamia. Llegaría a comprender, no pierdo del todo la esperanza, su pasada connivencia con el Tercer Reich como la total negación no sólo de un mundo acosado por la guerra y la muerte, sino también de su mejor tradición autóctona, no reprimiría o paliaría los doce años, que para nosotros fueron realmente un milenio, sino que los reclamaría como negación real del mundo y de sí mismos, como su patrimonio negativo. Se verificaría sobre el campo histórico cuanto previamente he descrito hipotéticamente para la esfera estrictamente individual: dos grupos de seres humanos, opresores y oprimidos, convergerían en el deseo de invertir el tiempo y, por tanto, en la moralización de la historia. Elevada por el pueblo alemán, el pueblo realmente victorioso y rehabilitado de nuevo por el tiempo, la exigencia tendría un peso inmenso, suficiente para que ya estuviera satisfecha. La revolución alemana sería recuperada, Hitler revocado. Y a la postre se cumpliría realmente para Alemania aquel objetivo que antaño el pueblo no tuvo fuerza o voluntad de realizar y que en el juego de poder político tuvo después que parecer innecesario: la extinción de la ignominia.

Cada alemán puede imaginarse por sí mismo cómo se debe llevar esto a la práctica. El autor de este ensayo no es alemán y no puede impartir consejos a este pueblo. En el mejor de los casos puede imaginarse vagamente una comunidad nacional que rechazase todo, sin excepción, cuanto llevó a cabo en los días de su más profundo envilecimiento, sin excluir los logros

aparentemente más inofensivos como la construcción de autopistas. Persistiendo en su sistema de referencia exclusivamente literario, Thomas Mann expresó esta idea en una de sus cartas: «Tal vez sea superstición», escribió a Walter von Molo; «pero ante mis ojos los libros que de algún modo pasaron la censura en Alemania entre 1933 y 1945 se me antojan carentes de todo valor e incluso indignos siquiera de tenerlos entre las manos. Les impregna un hedor a sangre y a ignominia; sería mejor desecharlos, sin excepción, como maculatura». Que el pueblo alemán hiciera maculatura espiritual no sólo con los libros, sino con todo cuanto se organizó durante esos doce años: he ahí la negación de la negación, un acto asaz positivo y salvador. Sólo de esta guisa sería legítimo pacificar subjetivamente el resentimiento y declararlo objetivamente superfluo.

¡A qué suerte de extravagante ensoñación moral me he entregado! Ya veía incluso cómo se les mudaba el rostro de rabia a los viajeros alemanes sobre el andén de 1945 a la vista de los cadáveres apilados de mis camaradas, y cómo se avalanzaban con gesto amenazante contra nuestros —sus— verdugos. Gracias a mi resentimiento y a la catarsis alemana provocada por su aguijón, ya soñaba con la reversibilidad del tiempo. ¿No fue un alemán quien arrebató la pala al SS Waj? ¿No fue una mujer alemana quien recogió a un hombre aturdido y quebrantado por la tortura, y le curó su heridas? ¡Que no haya visto todo sin el freno de la irreversibilidad del tiempo, un pasado revertido en futuro y superado en verdad y para siempre!

No sucederá nada por el estilo, estoy seguro, a pesar de todos los esfuerzos honrados de los intelectuales alemanes, que al final son, en verdad, como los otros les reprochan: unos desarraigados. Todo presagia que el tiempo natural rechazará y, a la postre, ahogará la reivindicación moral de nuestro resentimiento. ¿La gran revolución? Alemania no la recuperará, y nuestro rencor se quedará con las ganas. El Reich de Hitler, aún du-

rante algún tiempo, seguirá interpretándose como un accidente de trabajo en la obra de la historia. Pero al fin y al cabo no será más que historia, ni mejor ni peor de lo que es cualquier época histórica dramática, tal vez manchada de sangre, pero a fin de cuentas un Reich con su cotidianidad familiar. El retrato del bisabuelo en uniforme de las SS colgará en la salita, y a los niños en las escuelas no se les hablará tanto de las rampas de selección como del sorprendente triunfo sobre el paro general. Hitler, Himmler, Heydrich, Kaltenbrunner, serán simples nombres como Napoleón, Fouché, Robespierre y San Just. Ya hoy incluso en un libro que se titula *Sobre Alemania* y que contiene conversaciones imaginarias de un padre alemán con su hijo menor, leo que a los ojos del joven no existe ninguna diferencia entre bolchevismo y nazismo. Cuanto sucedió entre 1933 y 1945 en Alemania, se enseñará y afirmará, podría haber sucedido en cualquier otro lugar bajo condiciones análogas; y ya no se insistirá en el hecho baladí de que aconteciera precisamente en Alemania y no en cualquier otro lugar. En un libro titulado *Rückblick zum Mauerwald* el exoficial del estado mayor alemán, el príncipe Ferdinand von der Leyen, escribe: «...de una de nuestras posiciones en el extranjero nos llegó una nueva aún más espantosa. Allí pelotones de las SS habían penetrado en las casas y desde las azoteas habían arrojado al asfalto niños recién nacidos». Pero el asesinato de millones de seres humanos perpetrado con eficacia organizativa y precisión casi científica por un pueblo altamente civilizado se juzgará deplorable, pero de ningún modo único, al lado de la sangrienta deportación de los armenios por lo turcos o a los ignominiosos actos de violencia cometidos por las autoridades coloniales francesas. Todas las diferencias se desvanecerán al incluirse en un sumario «siglo de la barbarie». *Nosotros*, las víctimas, quedaremos como los realmente incorregibles, los implacables, como los reaccionarios hostiles a la historia en el sentido literal de la palabra, y, en última instancia, apa-

recerá como avería del sistema el hecho de que algunos de nosotros hayamos sobrevivido.

Viajo a través de un país floreciente y cada vez aumenta más mi malestar. No puedo decir que la gente no me reciba por doquier con hospitalidad e íntima comprensión. ¿Qué más podemos exigir por nuestra parte si los periódicos alemanes y las emisoras de radio nos conceden la posibilidad de dirigir a los alemanes graves reproches descorteses y que además nos retribuyan por ello? Estoy seguro de que hasta los más benévolo al final han de perder la paciencia con nosotros, como el joven remitente, citado en páginas anteriores, que decía «estar harto». Me encuentro en Frankfurt, Stuttgart, Colonia y Munich con mis resentimientos. Mi rencor, que conservo por amor propio, por razones de salud personal, cierto, pero también para que sirva de provecho al pueblo alemán —no lo acepta nadie excepto los medios de comunicación que lo compran. Lo que me ha deshumanizado se ha transformado en mercancía que vendo al mejor postor.

País de la fatalidad donde los unos se encuentran eternamente a plena luz y los otros eternamente en la oscuridad. Lo atravesé de punta a cabo en los trenes de evacuación que bajo el empuje de la última ofensiva soviética nos condujeron desde Auschwitz hacia el oeste y después desde Buchenwald a través del Norte hacia Bergen-Belsen. Cuando la vía férrea cruzaba un extremo de tierra nevada de Bohemia, las campesinas se acercaban corriendo al tren de la muerte para ofrecernos pan y manzanas; la escolta tenía que dispersarlas disparando tiros al aire. En el Reich, sin embargo, semblantes pétreos. Un pueblo orgulloso. Un pueblo orgulloso, también hoy. El orgullo, no cabe negarlo, ha engordado un poco. Ya no se manifiesta más en el movimiento triturador de las mandíbulas, sino que resplandece en la satisfacción de la buena conciencia y de la alegría comprensible por haber salido con éxito una vez más. Ya no invoca más a los hechos de armas heroicos, sino a la

productividad sin par en el mundo. Pero es el mismo orgullo de antaño, y por nuestra parte es la impotencia de entonces. ¡Ay de los vencidos!

He de ocultar mis resentimientos. Aún puedo creer en su valor moral y en su validez histórica. Aún. ¿Por cuánto tiempo? Sólo el hecho de que tenga que plantearme una pregunta tal muestra el carácter atroz y monstruoso del sentido natural del tiempo. Tal vez, un día no muy lejano, me llevará a condenarme a mí mismo, haciéndome aparecer la exigencia moral de inversión como la cháchara absurda, que ya es hoy para los listillos que presumen de sintonizar con la razón del mundo. Ese día, el pueblo orgulloso en que zozobran mi Herbert Karp, Willy Schneider, Meister Matthäus y algunos intelectuales contemporáneos habrá vencido definitivamente. En el fondo los temores de Scheler y Nietzsche no estaban justificados. Nuestra moral de esclavos no triunfará. Los resentimientos, hontanar emocional de toda moral auténtica, que fue siempre una moral para derrotados, tienen escasa o absolutamente ninguna oportunidad de amargar a los dominadores su malvada obra. Nosotros, víctimas, debemos «despachar» nuestro rencor reactivo, en aquel sentido que el argot concentracionario daba antaño al término «fertigmachen», sinónimo de «matar». Debemos despacharlo y lo haremos pronto. Hasta entonces pedimos paciencia a quien se haya sentido desasosegado por nuestro rencor.

Cuando conversando con algún interlocutor me mienta en plural, es decir, incluye mi persona en un contexto cualquiera diciéndome: «Nosotros judíos...», me embarga con frecuencia un malestar que sin llegar a torturarme, arraiga empero profundamente. He intentado durante largo tiempo ahondar, sin que me resultara fácil, en ese penoso desasosiego psíquico. ¿Es posible que yo, el expriisionero de Auschwitz, a quien sinceramente no han faltado las ocasiones de reconocer aquello que es, aquello que debe ser, cabe pensar, digo, que aún me avergüence de ser judío, como hace unos decenios, cuando vestía pantalones bermudas de cuero con medias blancas y me escudriñaba en el espejo para ver si me devolvía la imagen de un mozalbete alemán de buena presencia? No, por supuesto. La necia costumbre de disfrazarme con vestimentas de abolengo se remonta muy atrás en el tiempo. Es justo reconocer que no era un mozalbete alemán y que tampoco soy un adulto alemán. La máscara ha ido a parar al trastero, sin considerar

el hecho de que me conviniera más o menos. Si hoy aflora en mis adentros un malestar, tan pronto como un judío me cuenta en su comunidad, no es porque no desee ser judío: sino sólo porque no puedo serlo. Y sin embargo me veo obligado a serlo. No es que me someta simplemente a esa fatalidad, sino que la reivindico expresamente como una parte de mi persona. Obligación e imposibilidad de ser judío: contradicción que acuso como un dolor sordo. Mis palabras deben ceñirse a esta obligación, a esta imposibilidad, a esta angustia, a esta impotencia y sólo me cabe abrigar una vaga esperanza de que el carácter individual sea suficientemente ejemplar para concenir también a aquellos que no son judíos ni se sienten obligados a serlo.

En primer lugar, abordaremos la imposibilidad. Si ser judío significa compartir con otros judíos la confesión religiosa, participar en la tradición cultural y familiar judía, consagrarse a un ideal nacional judío, entonces me encuentro en una situación desesperada. No creo en el Dios de Israel. Conozco muy poco la cultura hebrea. Me veo, un simple muchacho, atravesando en Navidad el pueblo nevado hacia la misa del gallo. No me veo en ninguna sinagoga. Oigo a mi madre implorar a Jesús, María y José cuando acontece alguna pequeña desgracia doméstica; no oigo ninguna invocación hebraica al Señor. La foto de mi padre —que casi me resulta un desconocido, pues se quedó allí donde su emperador le había destinado y su patria lo creía en buenísimas manos— no mostraba un rabino sabio y barbudo, sino un cazador imperial tirolés con el uniforme de la primera guerra mundial. Yo tenía diecinueve años cuando me enteré de la existencia de un dialecto yiddish, aunque, por otra parte, como sabía perfectamente, los vecinos no ignoraban que mi familia —fruto de la mezcla religiosa y étnica— era de origen hebreo y nadie en mi casa pensaba negar u ocultar lo indisimulable. Yo era judío, así como uno de mis compañeros de escuela era hijo de un hostelero arruinado:

cuando el muchacho estaba a solas consigo mismo, el fracaso económico de los suyos no debía de parecerle demasiado importante; cuando se mezclaba entre nosotros, se arrastraba al igual que los nuestros, con rencoroso apocamiento.

Si ser judío supone, por tanto, patrimonio cultural o vínculo religioso, entonces no lo era ni lo seré jamás. Por supuesto, cabe objetar que un patrimonio se puede conquistar, un vínculo se puede establecer y que por ese motivo ser judío puede depender de una libre decisión. ¿Pero quién me impediría aprender la lengua hebrea, leer la historia y las crónicas judías, participar, incluso sin fe, en el ritual judío que es a la par nacional y religioso? Bien provisto de las debidas nociones culturales hebreas, desde los profetas hasta Martin Buber, podría emigrar a Israel y hacerme llamar Yohanaan. Se me asegura que tengo la libertad de elegir mi identidad judía y esa posibilidad representa mi honor estrictamente personal y universalmente humano.

¿Pero es verdad que dispongo de esa libertad? No lo creo. Johanaan, orgulloso portador de una nueva identidad elegida voluntariamente, gracias al supuesto conocimiento escrupuloso del «movimiento casídico», ¿dejaría de pensar el 24 de diciembre en un árbol de navidad con nueces doradas? El íntegro israelita que habla el hebreo con soltura ¿podría cancelar completamente al adolescente de calcetas blancas que extrema el uso del dialecto autóctono? Me parece que el cambio de identidad —estimulante, como juego, en la literatura moderna, pero en mi vida un desafío frente al que, no pudiendo recurrir a soluciones intermedias, se sale airoso o derrotado, en lo que concierne a la propia totalidad humana— reunía todas las condiciones para su fracaso. Es posible restablecer la conexión con una tradición que se había perdido. El problema es que no cabe inventársela libremente. Puesto que no era judío, no lo soy; y puesto que no lo soy, no podré serlo. Johanaan, probado en el Monte Carmelo y transportado a Israel por los recuerdos de

los valles alpinos y de las fiestas tirolesas sería todavía más inauténtico de lo que antaño fue el mozalbete con calcetines largos. La dialéctica de la autorrealización –ser el que se es, llegando a ser aquel que se debe y quiere ser– es para mí una vía bloqueada. Porque el ser algo, no como esencia metafísica, sino como simple incorporación de nuestras experiencias precoces, es condición inevitable. Cada cual forma su identidad actual sobre la base del que fue en los primeros estratos de la vida, por más que puedan haber quedado posteriormente sepultados. Nadie puede llegar a ser aquello que vanamente escarba en sus recuerdos.

Así pues no me está permitido ser judío. ¿Pero estoy condenado a no encontrarme, puesto que debo serlo y esa obligación me obstruye los caminos a través de los cuales podría lograr una identidad distinta a la judía? ¿Debo arreglármelas sin historia, como sombra de lo universal abstracto inexistente, y refugiarme en la fórmula huera de que no soy más que un hombre? Detengámonos un momento, no vayamos tan lejos. Puesto que existe un imperativo –y cuán categórico–, se podrá tal vez anular también la imposibilidad. Quiero vivir sin ocultarme en la clandestinidad, y sin refugiarme en una patria abstracta. ¿Un ser humano? Sin duda, pues ¿quién no desearía serlo? Es un hecho que no se puede ser humano sin ser alemán, francés, cristiano, miembro de cualquier comunidad social definible. Debo ser judío y lo seré, ya sea con o sin religión, dentro o fuera de la tradición, llamándome Jean, Hans o Johanaan. Este ensayo da cuenta de *por qué* debo asumir esta obligación.

Cuando los compañeros de escuela me dijeron, siendo muchacho: «en realidad sois judíos», mi conciencia del problema todavía no se había formado. Tampoco con la pelea sobre la escalinata de la universidad, cuando por primera vez, mucho antes del ascenso de Hitler, el puño de un nazi me hizo saltar un diente. Somos judíos, sí, y ¿qué pasa? respondí a mi com-

pañero. Hoy mi diente, mañana el tuyo, y vete al diablo, pensé tras la pelea mostrando con orgullo mi mella, como una interesante herida de duelo.

Todo empezó justo en 1935, cuando en un café vienés, inclinado sobre un periódico, comencé a estudiar las leyes de Nüremberg promulgadas recientemente allí en Alemania. Me bastó con echar una ojeada para percatarme de que me concernían. La sociedad, que se identificaba con el estado alemán nacionalsocialista, que el mundo reconocía como representante legítimo del pueblo alemán, me había hecho judío en toda forma y sin ambages; o sea, había dado una nueva dimensión a mi conciencia de ser judío que ya existía en época temprana sin graves consecuencias.

¿Cómo era esa dimensión? No era inmediatamente sondeable. Cuando terminé de leer las leyes de Nüremberg, no era más judío de cuanto era media hora antes. Los rasgos de mi rostro no se habían vuelto más mediterráneos y semíticos que antes, mi universo de asociaciones no se había colmado, por arte de magia, con referencias hebraicas, el árbol navideño no se había metamorfoseado, por encantamiento, en el candelabro de siete brazos. Si la condena dictada por la sociedad contra mí tenía un sentido tangible, sólo podía significar que a partir de aquel momento mi vida estaba expuesta a la muerte. Sí, a la muerte. Sin duda, tarde o temprano, la muerte se apropia de nuestras vidas. Pero al judío que yo era desde aquel momento –por resolución legal o acuerdo social– se le había prometido irremisiblemente su fin, ya en medio de la vida, sus días eran un estado de gracia provisional revocable en cualquier instante. No creo que al proponer hoy estas reflexiones proyecte de modo anacrónico, ya en el año 1935, Auschwitz y la solución final. Mas bien estoy seguro de que, efectivamente, en ese año, en el instante en que leí las leyes, oí la amenaza de muerte, o mejor dicho, la sentencia de muerte, y no se precisaba, por lo demás, de una especial sensibilidad históri-

ca. ¿Cuántas veces había oído ya clamar la esperanza de que muriese el judío, como exhortación al renacimiento de Alemania? *Juda verrecke!* [revienta judío!] era algo totalmente distinto al casi alegre *L'aristocrat, à la lanterne*. No expresaba, —incluso sin tener en cuenta o sin saber que se vinculaba históricamente con un sinfín de *pogroms* del pasado— alboroto revolucionario, sino la deliberada voluntad de un pueblo, concentrada en un eslogan, qué digo, ¡en un grito de guerra! En esos días también había encontrado en una revista alemana la foto de una manifestación del Socorro invernal en una ciudad renana, y allí en un primer plano, ante el radiante árbol navideño, iluminado con luz eléctrica, destacaba una pancarta con el siguiente texto: «Nadie debe pasar hambre, nadie debe temblar de frío, pero los judíos deben reventar...» Y sólo tres años después, en la fecha de la anexión de Austria al *Großdeustches Reich*, oí en la radio a Joseph Goebbels ladrar que no había que hacer un drama por el hecho de que algún judío en Viena se suicidase.

A partir de aquel momento, ser judío para mí significó ser un muerto en vacaciones, un candidato a morir, que sólo por azar todavía no se encontraba allí donde, según la ley, le correspondía por derecho estar, y ese estado de ánimo, con muchas variantes, con diversos grados de intensidad, se ha conservado hasta el día de hoy. La amenaza de muerte que sentí por primera vez con toda claridad al leer las leyes de Nüremberg implicaba también aquello que habitualmente se denomina la «degradación» metódica de los judíos por los nazis. Formulado con otras palabras: la privación de dignidad expresaba la amenaza de asesinato. Pudimos leerlo y oírlo diariamente durante años: éramos vagos, malvados, odiosos, capaces tan sólo de perpetrar delitos, astutos sólo para engañar al prójimo. Éramos incapaces de fundar un Estado, pero tampoco estábamos dispuestos a integrarnos en los pueblos de acogida. Con su sola presencia, nuestros cuerpos peludos, grasientos y zanquituer-

tos contaminaban los baños públicos, incluso los bancos de los parques. Nuestros rostros abominables, de aspecto depravado y corrupto debido a sus orejas gachas y sus narices aguilenas asqueaban al prójimo y al conciudadano de ayer. No éramos seres dignos de amor y por ello tampoco dignos de vivir. Nuestro único derecho, nuestro único deber era eliminarnos a nosotros mismos.

En sus *Consideraciones sobre la cuestión judía*, Jean-Paul Sartre avanzó ya en 1946 dos hipótesis aún válidas sobre la degradación de los judíos, que, según me consta, ya mucho antes de Auschwitz, equivalía a «amenaza de muerte». Afirmó que no existía ningún «problema judío», sólo un problema de antisemitismo. Los antisemitas habrían empujado al judío a una situación en que ha terminado por interiorizar la imagen de sí mismo conformada por el enemigo. Ambas consideraciones me parecen indiscutibles. Sólo que en su breve esbozo fenomenológico, Sartre no podía describir toda la presión destructiva del antisemitismo, que había reducido a los judíos a ese estado, sin contar con el hecho de que el gran autor probablemente no lo captó en toda su irresistible violencia. El judío —y en este punto Sartre, sin formular ningún juicio de valor, habla del judío «inauténtico», es decir, del que ha sucumbido al mito del «hombre universal»— se somete bajo el poder de su opresor al rehuir el destino de su pueblo. Sin embargo, es preciso reconocerle como eximente que en los años del Tercer Reich se encontraba de espaldas a la pared e incluso ésta le era hostil. Era un callejón sin salida. Pues es un hecho sabido que no fue sólo un grupo de nazis radicales, dirigidos por el partido, quienes nos despojaron de la dignidad de ser queridos y por ello de vivir. Toda Alemania, qué digo, el mundo entero dio su asentimiento a esta empresa, si bien en algunos lugares se manifestó cierto sentimiento superficial de compasión.

Debemos hacer memoria. Cuando tras la segunda guerra mundial diversas olas de refugiados procedentes de los diversos

países bajo dominio comunista afluyeron hacia occidente, los Estados de ese mundo que se reputa libre rivalizaron en su disponibilidad de acogida y de ayuda, aunque sólo una exigua minoría entre todos los emigrantes en los respectivos países de origen tuviesen realmente que temer por su propia vida. Pero a nosotros, incluso cuando hacía ya tiempo que toda persona razonable habría debido darse cuenta de lo que nos aguardaba en el Reich alemán, nadie quería acogernos. Fue, por tanto, una consecuencia ineluctable que los judíos, auténticos o no, amparados por la ilusión de un Dios y de una esperanza nacional o asimilados, no encontraran en su seno fuerzas para rebelarse, cuando el enemigo les marcó con la imagen candente del semanario *Der Stürmer* editado por Streicher. Pero, bien ponderada, esa debilidad tenía poco que ver con el clásico odio judío a sí mismo, típico de un judaísmo alemán que en los años previos a la irrupción del nazismo se mostraba dispuesto a la asimilación e incluso la deseaba apasionadamente. Los judíos que se odiaban a sí mismos se creían incapaces de adquirir la identidad que tanto anhelaban, la de ser alemanes, y por ello se despreciaban. No habían querido asumir su existencia como no alemanes, pero nadie les había forzado a reprobarse como judíos. Cuando, por el contrario, entre 1933 y 1945 justo las cabezas más lucidas y honestas entre los judíos, auténticos o inauténticos, capitularon momentáneamente ante Streicher, se trató de un acto de resignación peculiar, ya no de índole moral sino sociofilosófica. El mundo, se habrán quizás dicho, nos ve, en cierto modo, perezosos, feos, inútiles, malvados; ¿qué sentido tiene aún, frente a semejante acuerdo universal, oponerse y objetar que no éramos así? La rendición de los judíos a la imagen que *Der Stürmer* ofrecía de ellos no era sino el reconocimiento de una realidad social, contra la cual toda invitación a la autoestima debía de parecer, en ciertos momentos, ridícula o loca.

Sin duda, es preciso haber estado presente para poder tener voz en el asunto. Si pienso en la realidad social del muro de re-

chazo que por doquier se erguía ante nosotros, me trae a las mentes mi reclusión en Auschwitz-Monowitz. En el *campo* mismo, pero también entre los llamados trabajadores libres, en el lugar de trabajo, regía una férrea jerarquía étnica impuesta a todos por los nazis. Un alemán del Reich valía más que un alemán oriundo.¹ Un belga flamenco era más valioso que uno valón. Un ucranio procedente de la Polonia ocupada disfrutaba de una posición superior a su compatriota polaco. Un obrero de Europa oriental gozaba de menor consideración que un italiano. En los escalones más bajos de la jerarquía se encontraban los presos del campo de concentración, y entre ellos el rango inferior correspondía una vez más a los judíos. Ni siquiera el profesional del crimen más depravado se situaba por debajo de nosotros. Los polacos, ya fueran auténticos combatientes por la libertad, arrojados al *campo* tras la desafortunada insurrección de Varsovia, o tan sólo pequeños rateros, nos despreciaban de forma unánime. Lo mismo valía para los obreros medio analfabetos de Bielorrusia. O para los franceses. Todavía me parece oír a un obrero libre francés discutir con un compatriota judío recluido en el campo de concentración. «Je suis Français», decía el preso. «Français, toi? Mais, tu es juif, mon ami», le objetó, de forma realista y sin

¹ El término «Volksdeutsche» (hasta 1945) designaba, aquel ciudadano de ascendencia alemana que habitaba fuera de las fronteras del Reich alemán de 1937 y de Austria. Willy Berler, superviviente de Auschwitz, dice a propósito de un oficial de las SS, particularmente temido y odiado: «era *Volksdeutsche*, alemán oriundo, nazis de quienes por experiencia sabía que eran peores que los provenientes del Reich». Según la historiadora Ruth Fivaz-Silbermann «para el alemán oriundo generalmente de origen rural, antimoderno, anticomunista, con fuertes tendencias racistas antieslavas y antisemitas, el nacionalsocialismo podía ser muy atractivo. La exaltación de su germanismo era la respuesta a las represiones sufridas por ese grupo bajo los nacionalsocialistas que surgieron después del derrumbamiento del Imperio austrohúngaro; 360.000 alemanes oriundos fueron repatriados al Reich por la *Volksdeutsche Mittelstelle* (VOMI) creada por Himmler». Willy Berler, *Superviviente del infierno*, Planeta, Barcelona, 2001, nota 25, p. 247.

animadversión, su paisano que, con una mezcla de miedo e indiferencia, recitaba la lección impartida por los amos alemanes de Europa. Insisto una vez más: el mundo estaba de acuerdo con el lugar que los alemanes nos habían asignado, el microcosmos concentracionario y el macrocosmos exterior, que sólo en raros y heroicos casos particulares protestaba cuando en Viena o Berlín, en Amsterdam, París o Bruselas venían por la noche a sacarnos por la fuerza de nuestras casas.

Al proceso de degradación activado contra nosotros, judíos, que comenzó con la promulgación de las leyes de Nüremberg y nos condujo directamente a Treblinka, correspondió por nuestra parte, por la mía, un proceso sistemático de reconquista de la dignidad. Un proceso que, en mi caso, aún no ha concluido. Estos ensayos atestiguan el esfuerzo con que he intentado comprender las fases y el resultado provisional al que he llegado en mi evolución; sirva de ruego al lector para que me acompañe por un trecho. Es un recorrido corto, pero anfractuoso y abundante en escollos y abrojos. Porque, al fin y al cabo, ¿qué significa la dignidad que se me negó por primera vez en 1935, se me retiró oficialmente hasta 1945, que tal vez aún hoy no se me quiere reconocer y que, por tanto, debo conquistar por mí mismo? ¿Qué es, en última instancia, la dignidad?

Cabe aventurar una definición invirtiendo la identificación entre degradación y amenaza de muerte establecida más arriba. Si no me equivoco al argumentar que la privación de la dignidad no es más que una potencial privación de la vida, entonces dignidad debería ser derecho a la vida. Si además era correcto lo que dije, es decir, que tanto la concesión como la negación de dignidad son actos de consenso social, sentencias, por tanto, contra las cuales no cabe apelar a la «autoconciencia», hasta el punto de que sería absurdo oponerse a la comunidad social que nos priva de la dignidad, argumentando que nos «sentíamos» muy dignos —si todo esto es verdad, cualquier esfuerzo por recuperar la dignidad habría sido y seguiría sien-

do vano. La degradación, es decir, vivir bajo amenaza de muerte, sería un destino ineluctable. Sólo que afortunadamente no todo sucede como pretende esa lógica. Es verdad: la dignidad, ya sea la dignidad de un cargo público, sea la dignidad profesional o más genéricamente la del ciudadano, sólo puede otorgarla la sociedad, y la reivindicación que elevamos exclusivamente en el fuero interno individual («Yo soy un hombre y en cuanto tal poseo mi dignidad, por mucho que digáis o hagáis!») es mero juego intelectual o ilusión. Sin embargo, asumiendo su destino y al mismo tiempo rebelándose contra él, el ser humano humillado, amenazado de muerte —y aquí violamos la lógica de la condena definitiva— puede convencer a la sociedad de su valor.

El primer acto ha de ser el reconocimiento incondicional del veredicto de la sociedad como una realidad dada. Cuando en 1935 leí las leyes de Nüremberg y me di cuenta de que no sólo me concernían, sino que eran la expresión jurídica institucionalizada del veredicto ya pronunciado por la sociedad alemana con su «¡revienta!» [«Verrücke!»], habría podido evadirme espiritualmente, activar mecanismos de defensa y, por tanto, perder mi proceso de rehabilitación. Entonces habría podido decirme: tranquilo, ésa es la voluntad del Estado nacionalsocialista, del *pays légal* alemán; pero no tiene nada que ver con la Alemania real, con el *pays réel*, ése no pretende en absoluto expulsarte. O habría podido argumentar que se trataba sólo de Alemania, un país que desgraciadamente se había entregado a una locura sanguinaria, que me tildaba absurdamente de infrahombre en el sentido literal de la palabra, mientras para mi fortuna, en el exterior, el resto del mundo habitado por ingleses, franceses, americanos y rusos, estaba inmunizado contra la paranoia colectiva que azotaba a Alemania. O finalmente, renunciando ya sea a la ilusión de un *pays réel* como también de un mundo inmune a la demencia alemana, habría podido persuadirme de que todo cuanto se dijese de mí era

mentira. Yo descubro mi propia verdad sólo en mi fuero interno; yo soy el que soy para mí y en mí, nada más.

No quiero negar que a veces no sucumbiese a tales tentaciones. Sólo puedo atestiguar que aprendí al fin a resistirlas y que ya a la sazón, en 1935, sentí oscuramente la necesidad de convencer de mi dignidad a ese mundo que no se decidía a romper con escandalizada unanimidad toda relación con el Tercer Reich. Comprendí, si bien confusamente, que debía aceptar la sentencia en cuanto tal, pero que podía forzar al mundo a revisarla. Acepté la sentencia del mundo, resolviendo al mismo tiempo superarla en la rebelión.

Rebelión, ciertamente, he ahí otra palabra tronante. Podría dar a entender que yo he sido un héroe o que ambicionaba pasar por tal. Era todo menos heroico. Cuando, primero en Viena y después en Bruselas, los pequeños Volkswagen grises con matrícula POL se cruzaban por mi camino, el miedo me cortaba la respiración. Cuando el capo levantaba la mano para golpearme, no me quedaba de pie, firme como una roca, sino que me agachaba en señal de sometimiento. Y sin embargo he intentado incoar el proceso para reconquistar mi dignidad, y esto, más allá de la supervivencia física, me ha ofrecido una pequeñísima posibilidad de superar también moralmente el horror. No puedo alegar muchas pruebas en mi favor, no obstante esas pocas quiero hacerlas constar. Asumí el hecho de ser un judío, si bien había ciertas posibilidades de llegar a un arreglo. Respalde con mi militancia a un movimiento de resistencia cuyas perspectivas de éxito político eran prácticamente nulas. Y al final reaprendí también aquello que yo y mis semejantes habíamos olvidado a menudo y que era de más monta que la capacidad de resistencia moral: los arrestos para devolver los golpes.

Recuerdo al capataz² Juszek, un profesional del crimen po-

² «Häftlingsvorarbeiter»: entre los presos, el más bajo escalafón de la pirámide de mando, responsable de un pelotón de diez de obreros.

laco, cuya robustez era aterradora. Cierta vez, en Auschwitz, por una bagatela, me propinó un puñetazo en plena cara; estaba acostumbrado a tratar así a los judíos que se encontraban bajo su mando. En ese momento, lo sentí con una lucidez aguda, me tocaba avanzar un paso en mi largo proceso de apelación contra la sociedad. Rebelándome abiertamente, le devolví el golpe en el rostro: mi dignidad se estampó en forma de mamporro sobre su mandíbula—y el hecho de que, al final, fuera yo, corporalmente mucho más débil, quien sucumbiera y recibiera una buena paliza, no tuvo ya ninguna importancia. Apaleado y dolorido, estaba empero satisfecho conmigo mismo. Pero no por el coraje y el honor, sino sólo porque había comprendido bien que en la vida hay situaciones en que el cuerpo es todo nuestro yo y todo nuestro destino. Yo era mi cuerpo y nada más: en el hambre, en el golpe que recibí y en el golpe que devolví. Mi cuerpo, depauperado y encostrado de suciedad, era mi miseria. Mi cuerpo, cuando se extendía para asestar un puñetazo, era mi dignidad físico-metafísica. La violencia física, en situaciones como la mía, es el único medio para restablecer una personalidad dislocada. Yo era yo en el golpe: tanto para mí mismo como para el adversario. A la sazón, cuando corroboré mi dignidad socialmente asestando un puñetazo contra el rostro de un ser humano, anticipé cuanto posteriormente, formulado como teoría, leí en el libro de Frantz Fanon *Les damnés de la terre*, un análisis del comportamiento de los pueblos coloniales. Ser judío significaba, por un lado, aceptar como universal la sentencia de muerte dictada por el mundo, frente a la cual fugarse hacia la interioridad habría sido sólo ignominia, pero, por otro lado, también cabía oponer la rebelión física. Afirmé mi condición de ser humano sin apelar en mi fuero interno a una esencia humana abstracta, sino descubriendo y cumpliendo completamente en la realidad social concreta mi identidad de judío rebelde.

El proceso, decía, continuó y todavía está abierto. Por el momento, no se puede decir ni que haya ganado ni perdido. Tras el desmoronamiento del imperio nacionalsocialista hubo un breve lapso de la historia en que pude creer que todo había cambiado radicalmente. Entonces, por breve tiempo, pude acariciar la ilusión de que mi valor se había restablecido íntegramente, gracias a mi propia, si bien tan modesta, actividad en la *Résistance*, a la heroica sublevación del gueto de Varsovia, pero en particular al desprecio que el mundo demostraba hacia quienes me habían robado la dignidad. Llegué a considerar que la degradación que habíamos sufrido no era sino un error histórico, una aberración, una enfermedad colectiva del mundo, de la que éste se había recuperado desde el momento en que en Reims los generales alemanes habían firmado las capitulaciones ante Eisenhower. Pero el desengaño no se hizo esperar. En Polonia y en Ucrania hubo, recién descubiertas las primeras fosas comunes de judíos, disturbios antisemitas. En Francia, la pequeña burguesía, tan propensa a enfermar, se había dejado contagiar por las fuerzas de ocupación. Cuando los supervivientes y exiliados retornaban y reclamaban sus antiguas casas, no era raro que simples patronas espetasen con una peculiar mezcla de satisfacción y disgusto: «Tiens, ils reviennent, on ne les a tout de meme pas tous tués». Incluso en países tradicionalmente ajenos al antisemitismo, como en Holanda, inopinadamente, afloró, como reliquia de la propaganda nazi, un «problema judío», aunque apenas quedaran judíos. Inglaterra ponía trabas a todos aquellos judíos, fugados de los campos y de las cárceles, que intentaban emigrar a Palestina, a la sazón, su fideicomiso. En muy breve tiempo tuve que reconocer que poco había cambiado, que aún era un sentenciado a muerte a quien tan sólo se le había aplazado la condena, si bien ahora el potencial verdugo se imponía prudentemente cierta reserva o incluso proclamaba en voz alta su desaprobación de lo acontecido.

Comprendí la realidad. Pero ¿debía, tal vez, sentirme impedido, como suele decirse, a explicar el antisemitismo? En absoluto. El antisemitismo y la cuestión judía como constelación de fenómenos históricos, sociológicos e ideológicos ni me interesaban ni me interesan. Son exclusivamente asunto de los antisemitas, su infamia o su enfermedad. Eran los antisemitas quienes debían superarla,³ no yo. Secundaría su juego sucio si pretendiera investigar qué influencia ejercieron los factores religiosos, económicos y de otra índole en las persecuciones de judíos. Si me aventurase en semejantes investigaciones, no haría más que enredarme en el engaño intelectual de la supuesta objetividad histórica, ante cuyo tribunal las víctimas son tan culpables como los asesinos, si no aún más culpables. Se me ha infligido una herida. Necesito desinfectarla y vendarla, no reflexionar sobre por qué el verdugo me asestó el golpe, y de esa guisa, al comprender sus motivos, acabar medio disculpándolo.

Los antisemitas no me interesaban, sólo tenía que habérmelas con mi existencia. Lo cual ya era hartó trabajoso. Ciertas posibilidades que se me habían abierto en los años de la guerra ya no se daban. Entre 1945 y 1947 no habría podido prenderme una estrella amarilla sin sentirme necio o airado. Ni había tampoco ninguna oportunidad de darle un puñetazo al mentón del enemigo, pues no era tan fácil reconocerlo. La reconquista de la dignidad, tan perentoria como en los años de la guerra y el nacionalsocialismo, pero infinitamente más ardua en una engañosa atmósfera de paz, era a la par necesidad y deseo. Sólo era preciso reconocer con mayor claridad que en los días de la siempre posible rebelión física que me encontraba ante una obligación y una imposibilidad.

En este punto no me queda más remedio que hacer un alto en el camino y deslindar mi posición frente a todos los judíos

³ Améry emplea el mismo término que en el subtítulo: «bewältigen».

que no respiran por mi propia herida. En su libro *La condition réflexive de l'homme juif* el filósofo francés Robert Misrahi ha dicho: «La catástrofe nazi es de aquí en adelante la referencia absoluta y radical para toda existencia judía». No albergo la más mínima duda, pero estoy convencido de que no toda conciencia judía está a la altura de esta relación. Sólo quienes han sufrido un destino común pueden tener como referente los años 1933-1945. No lo asevero con orgullo, créanme. Sería hartó ridículo hacer alarde de algo que uno no ha hecho, sino sólo padecido. Es más bien con un cierto sentimiento de vergüenza con que hago valer y comprender mi triste privilegio: es cierto que la catástrofe supone un punto de referencia existencial para todos los judíos, sin embargo, sólo nosotros, las víctimas de la tortura, somos capaces espiritualmente de revivir y anticipar aquel acontecimiento catastrófico. No se vea en esto un óbice para que los demás puedan comprenderlo por empatía. Que reflexionen sobre un destino que ayer podría haber sido suyo y que mañana puede serlo. Sus bríos espirituales merecerán nuestro respeto, mas no exento de cierto escepticismo, y en la conversación con ellos no tardaremos en enmudecer y nos diremos: ¡ánimo!, buena gente, bregad cuanto queráis, pero os comportáis como un ciego que habla del color.

Aquí se cierra el paréntesis. Vuelvo a estar a solas conmigo y con un par de camaradas íntimos. Me encuentro de nuevo en los años de la posguerra, cuando se nos prohibió reaccionar con actos de violencia contra algo que no quería darse a conocer claramente. Se me impone, de nuevo, el dilema entre obligación e imposibilidad.

Salta a la vista que esa imposibilidad no afecta a todos. Entre los judíos de esa época, ya sean obreros en Kiev, comerciantes en Brooklyn o campesinos en Negev, hay bastantes hombres y mujeres cuya condición judía fue siempre, y todavía lo es, un hecho positivo. Hablan yiddish o hebreo. Santifican el Sabbath. Interpretan el Talmud o se cuadran como soldados bisoños an-

te la bandera blanquiazul con la estrella de David. Desde el punto de vista nacional-religioso o individual-piadoso frente al retrato del abuelo con rizos sobre las sienes, son *judíos* que pertenecen a una comunidad. Tal vez pueda intercalarse una breve digresión y preguntarnos con el sociólogo Georges Friedmann si también sus descendientes serán tales o si no se acercará el fin del pueblo judío, tanto en los países mediterráneos, donde hoy ya el israelí reemplaza al judío, como también en la diáspora, donde, a la postre, se podría consumir el proceso total de asimilación, no tanto a los pueblos de acogida que a su vez están perdiendo su identidad nacional, como a la unidad global del mundo técnico-industrial.

Dejaré la pregunta en suspenso. La supervivencia o la extinción del pueblo judío en cuanto comunidad étnico-religiosa no me desazona. En mis reflexiones no hay espacio para los judíos que son tales porque una tradición les cobija. Sólo tengo derecho a hablar en mi nombre; y además, si bien con prudencia, en nombre de aquellos millones de contemporáneos que sufrieron su condición judía como si irrumpiese una catástrofe natural, y que tuvieron que arreglárselas sin Dios, sin Historia, sin esperanzas mesiánicas y nacionalistas. Para ellos, para mí, «ser judío» significa sentir en el fuero interno la gravedad de la tragedia pasada. Sobre mi antebrazo izquierdo llevo tatuado mi número de Auschwitz; es de lectura más sucinta que el Pentateuco o el Talmud y, sin embargo, contiene una información más exhaustiva. También es más vinculante como cifra de la existencia judía. Cuando me digo a mí mismo y al mundo, comprendidos los judíos que profesan creencias religiosas e ideas nacionalistas y que, por tanto, no me consideran como uno de los suyos: «soy judío», no me refiero sino a las posibilidades y realidades cifradas en el número de Auschwitz.

En los dos decenios que transcurrieron desde mi liberación llegué a comprender trabajosamente que la determinación po-

sitiva de una existencia es de muy poca monta. Que ser judío exige reconocimiento como tal por parte de los otros, ya lo dijo una vez Sartre y posteriormente Max Frisch lo ha representado en su drama *Andorra*. Aunque las suscriba plenamente como tesis, tal vez quepa matizar estas palabras. Aun cuando los otros no me estigmatizasen tal judío, como hicieron con el pobre diablo en *Andorra*, que le hubiera gustado llegar a ser carpintero y al que sólo le consintieron trabajar de comerciante, soy, con todo, judío por el simple hecho de que el entorno no me determina expresamente como no judío. Ser algo puede significar que uno *no* es algo diverso. Soy judío, debo serlo y debo querer serlo, en cuanto negación de la identidad no judía. He de aceptar y fortalecer este hecho en mi existencia cotidiana, rompiendo el silencio cuando en la verdulería se gastan bromas sobre los judíos, dirigiéndome a desconocidos en programas de radio o escribiendo artículos para un periódico.

Ser judío no significa sólo soportar en mi interior una catástrofe acontecida ayer y que no cabe excluir en el futuro, sino que, además de un deber, entraña *miedo*. Cada día por la mañana, cuando me levanto, puedo comprobar sobre mi antebrazo la numeración de Auschwitz; es una cuchilla que roza las entrañas enmarañadas de mi existencia, y ni siquiera estoy seguro de si queda algún centro ileso. Cada día vuelvo a sentirme, más o menos, como antaño, cuando la policía me propinó el primer puñetazo en el rostro. Cada día pierdo de nuevo la confianza en el mundo. El judío sin identidad positiva, el judío de la catástrofe, como, desde luego, podemos denominarlo, debe arreglárselas sin confianza en el mundo. La vecina saluda educadamente: *Bonjour monsieur*; por mi parte devuelvo el saludo, quitándome el sombrero: *Bonjour madame*. Pero madame y monsieur están separados por distancias astronómicas, pues ayer fue precisamente una madame quien esquivó la mirada cuando se llevaban detenido a un monsieur, y un monsieur observaba a la madame a través de la rejas del co-

che celular, como a un ángel pétreo oriundo de un cielo claro y duro, eternamente vedado a los judíos. Leo un bando público en que se exhorta a *la population* para que adopte cierta conducta: sacar puntualmente los cubos de basura u ondear la bandera con motivo de la fiesta nacional. De nuevo uno de estos reinos extraterrestres donde todo se me antoja tan lejano como en el castillo de Kafka, pues todavía ayer *la population* no se atrevía a ofrecirme refugio y desgraciadamente no está claro que mañana el vecino demostrase mayor coraje, si me viese precisado de llamar a su puerta.

Han transcurrido veinte años desde la catástrofe. Años cargados de honores para los nuestros. Premios Nóbeles en abundancia. Presidentes del consejo de ministros francés con nombres tales como René Mayer, Pierre Mendès-France; un delegado americano de la ONU, un tal Goldberg, profesa el más respetable de los patriotismos anticomunistas de cuño americano. No me fío de esta paz. Declaraciones de derechos humanos, constituciones democráticas, el mundo y la prensa libres. Nada puede adormecerme de nuevo en un sueño de seguridad como del que desperté en 1935. En cuanto judío vago por el mundo como un enfermo que padece una de esas dolencias que no causan grandes sufrimientos, pero cuyo desenlace es sin duda mortal. Cuando intenta mondar la cebolla para llegar al corazón de su yo como Peer Gynt, no encuentra el mal. El primer día de escuela, el primer amor, los primeros versos: experiencias que no tienen nada en común. Ahora, empero, es un enfermo, antes de ser sastre, contable o poeta, y con raíces más hondas. Así también yo soy precisamente aquello que no soy antes de cualquier cosa, porque no lo era, antes de llegar a serlo: un judío. La muerte, de la que el enfermo no podrá zafarse, es para mí la amenaza. *Bonjour Madame, Bonjour monsieur*, así se saludan mutuamente. Pero la mujer no puede aliviar, ni aliviará el padecimiento del vecino enfermo, para sufrir ella misma, en lugar de él, hasta la muerte. Así seguirán siendo extraños.

Sin confianza en el mundo, como judío, me siento extraño y solo frente a mis vecinos, y no me queda más remedio que adaptarme a la extrañeza. Tengo que asumir mi extranjería como un elemento esencial de mi personalidad, perseverar en ella como en una propiedad inalienable. La soledad no ha dejado de ser mi pan ácimo de cada día. No he conseguido que los asesinos de antaño y los agresores potenciales se encaren con la verdad moral de sus crímenes, porque el mundo en su totalidad no me ha facilitado la tarea. Como entonces estoy a solas con mis torturadores. Quienes me rodean no parecen ser enemigos, como los verdugos de aquel tiempo. Son vecinos que no se sienten amenazados por mi existencia ni por el peligro latente que me sigue de cerca. Paso por su lado y los saludo sin animadversión alguna. No puedo sostenerme en ellos, sólo en mi condición de judío sin señas de identidad positivas: tal es mi lastre y mi cayado.

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. Los acontecimientos pasados no os interesan porque los desconocíais o érais demasiado jóvenes, ¿o acaso ni siquiera habíais nacido? Habríais debido aguzar la vista, vuestra juventud no es un salvaconducto, romped con vuestro padre.

Debo replantearme la pregunta que ya había apuntado concisamente en mi análisis del resentimiento: ¿no seré tal vez un enfermo mental o sufriré un mal incurable, acaso una histeria? La pregunta es meramente retórica. La respuesta la he dado hace tiempo y de forma harto escueta. Sé que mi mal no es fruto de una neurosis, sino de una realidad sobre la que he meditado muy atentamente. Ni el grito de «¡revienta!» ni las sospechas que se comentaban por la calle, es decir, que los judíos debían de haber cometido algo grave, pues en caso contrario

no se les trataría tan severamente, eran alucinaciones histéricas. «Si se les detiene es porque algo deben de haber tramado», conjeturó en Viena una obrera socialdemócrata. «Qué crueldad cometen con los judíos, mais enfin...», especulaba en Bruselas un tipo con sentimientos humanitarios y patrióticos. He de concluir, con pleno convencimiento, que no soy ni era un perturbado, sino que la neurosis es un síntoma de los hechos históricos. Los locos son los otros, y yo vago extraviado entre ellos, como un hombre cuerdo que participa en una guía por una clínica psiquiátrica cuando repentinamente pierde de vista a médicos y enfermeros. Sin embargo, la sentencia de los locos dictada contra mi persona, ejecutable en cualquier instante, es del todo vinculante, y mi propia claridad de espíritu no tiene ninguna relevancia.

Mis reflexiones se acercan a su fin. Tras haber expuesto cómo me muevo en el mundo, ha llegado el momento de expresar qué relaciones poseo con los parientes de mi estirpe, los judíos. ¿Pero están realmente emparentados conmigo? Los resultados verificables por un genetista que investiga la correlación entre mi aspecto exterior y un determinado rasgo judío, pueden revestir cierta importancia si voy a dar con mis huesos en medio de una jauría que —al grito de ¡ataca!, ¡ataca!— practica la caza de hebreos. Se torna insignificante cuando estoy a solas conmigo mismo o entre judíos. Podría mudarse en calamidad cuando se soltara a los mastines. Pero esta circunstancia no refuerza mis vínculos con ninguna otra nariz de judío en el mundo. El fenotipo judío que tal vez, no lo sé, me es propio, concierne, como problema, a los otros y sólo se torna asunto mío en la relación objetiva que ellos pretenden imponerme.

Si tuviera el aspecto de haber salido del libro *Los judíos os observan* de Johann von Leers, esta contingencia no tendría para mí ninguna realidad subjetiva y entre mi persona y mis compañeros judíos se crearía tal vez una unidad de destino, mas ninguna comunidad positiva. Así sólo queda la relación espiritual,

mejor dicho, la relación consciente entre judíos, judaísmo y yo.⁴

Ya he anticipado al comienzo que mantengo una relación negativa, una no-relación. Con los judíos en cuanto tales no comparto casi nada: ni lengua, ni tradición cultural ni recuerdos de la infancia. En Voralberg, Austria, vivía un tipo, dueño de una taberna y de una carnicería, del que me contaban que hablaba el hebreo con fluidez. Se trataba de mi bisabuelo. No llegué a conocerlo y pronto hará cien años que murió. Antes de la catástrofe, mi interés por el judaísmo y por los judíos era tan reducido que hoy no sabría decir, ni con la mejor voluntad del mundo, quién entre mis conocidos de entonces era judío y quién no. Sería infructuoso todo empeño por encontrar en la historia hebrea mi propia historia, en la cultura hebrea mi patrimonio, en el folclore mis reminiscencias personales. El ambiente donde me había desenvuelto durante los años en que el niño construye su yo no era judío, hecho que resulta irreversible. Sin embargo, la infructuosidad de la búsqueda de mi yo judío no impide en absoluto que me sienta solidario con todos los judíos amenazados del mundo.

Leo en el periódico que en Moscú se ha descubierto una panadería ilegal que elaboraba pan ácimo judío y que se ha detenido a los panaderos. Como producto alimenticio, los mazzot rituales de los judíos me interesan algo menos que el

⁴ Améry establece una distinción crucial para comprender su propia crisis de identidad. Por una parte, «Judentum» [judaísmo] mienta la identidad judía, determinable positivamente por la fe común en un credo religioso o por la pertenencia a una comunidad nacional, mientras «Judensein» [ser o condición judía] implicaría tan sólo un sentimiento profano y apátrida de solidaridad con las víctimas judías definible por negación, no por asunción de señas de identidades culturales o religiosas. Desde un punto de vista histórico y sociológico, tal división se correspondería a la diferencia entre grupos de judíos asimilados a las culturas de acogida, en particular en Europa del Este y comunidades más reacias a la aculturación y pérdida de su acervo cultural, lingüístico y religioso, como fue el caso de los guetos judíos de Europa oriental.

pan integral crujiente. No obstante, el modo de proceder de las autoridades soviéticas me llenan de inquietud, incluso me indignan. En los Estados Unidos, hay *country-clubs*, según mis noticias, que no aceptan como socios a judíos. Por nada del mundo querría formar parte de esa tediosa asociación ciudadana, pero me solidarizo con la causa de los judíos que reclaman su derecho de inscripción. Que un hombre del estado árabe, cualquiera que sea, pretenda borrar a Israel del mapa me abre una vieja y profunda herida, aunque jamás haya visitado el Estado de Israel ni sienta la más mínima inclinación de irme a vivir allí. La solidaridad con todos los judíos amenazados en su libertad, en la igualdad de derechos o incluso en su existencia física es *también*, pero *no sólo* reacción al antisemitismo, que, según Sartre, supone no tanto una opinión, como una predisposición al crimen del genocidio: Esa solidaridad forma parte de mi persona y es un arma en la lucha por reconquistar la dignidad. Sólo cuando, sin ser judío en el sentido de una identidad positiva, me considero tal en el conocimiento y reconocimiento de la sentencia mundial contra los judíos y, a la postre, promuevo activamente el proceso de apelación histórica, puedo mentar con pleno derecho la palabra libertad.

La solidaridad respecto a la amenaza es todo cuanto me vincula con mis contemporáneos judíos, tanto creyentes como agnósticos, tanto de tendencias sionistas como asimilacionistas. Para ellos esto es poco o casi nada. Para mi persona y mi estabilidad, empero, significa mucho, más, probablemente, que mi fruición de los libros de Proust o que mi fidelidad a los relatos de Schnitzler o que la alegría que me procura el paisaje flamenco. Sin Proust y Schnitzler y los álamos mecidos por la brisa del mar del norte yo sería más pobre de lo que soy, pero no perdería mi condición humana. Sin el sentimiento de afinidad con los amenazados sería un exiliado de la realidad que renuncia a sí mismo.

Hago hincapié en la palabra «realidad», pues esto es al cabo lo que cuenta para mí. El antisemitismo que ha forjado mi identidad como judío puede ser una locura: no es ésta la cuestión. Pero en cualquier caso, sinrazón o no, es un hecho social e histórico: yo adquirí realidad en Auschwitz, no en la imaginación de Himmler. Y sólo una total ceguera social e histórica podría negar que esta identidad todavía es real. Lo es en sus países de origen, en Austria y Alemania, donde los criminales de guerra nazis no han sido juzgados o sólo han sufrido castigos risibles, no cumpliendo más de un tercio de la pena. Es realidad en Inglaterra y en USA, donde aunque se tolera a los judíos, no se consideraría una desdicha su desaparición. También es realidad, como antisionismo nacional, en los Estados árabes. Es realidad, y grávida de consecuencias, en el universo espiritual de la Iglesia católica; la complejidad y la confusión de los Concilios convocados para tratar la denominada declaración sobre los judíos han suscitado un doloroso sentido de la vergüenza, a pesar de la actitud honrosa de algunos príncipes de la Iglesia.

Es posible, pero dadas las circunstancias no es del todo seguro que en las fábricas de la muerte nazis se haya representado el último acto del gran drama histórico de la persecución de los judíos. Creo que la dramaturgia del antisemitismo sigue existiendo. No cabe excluir la posibilidad de un nuevo exterminio masivo de judíos. ¿Qué pasaría si los países árabes, actualmente abastecidos de armamento tanto por Oriente como por Occidente, infligieran una derrota militar total al pequeño Estado de Israel? ¿Qué implicaría, no sólo para los negros, sino también para los judíos, una América a merced del fascismo militar? ¿Qué suerte le habría sido deparada a los judíos en Francia, en el país europeo hoy día con mayor población judía, si al comienzo de este decenio no hubiera triunfado de Gaulle, sino las OAS?

De mala gana leo en el estudio de un jovencísimo judío holandés la siguiente definición: «Un judío puede definirse como

alguien que siente más miedo, desconfianza y malestar que sus conciudadanos que jamás han sufrido ninguna persecución». La definición, aparentemente correcta, yerra al omitir un colofón indispensable que tendría que decir: «...pues le sobran buenas razones para temer en cualquier momento una nueva catástrofe». Todo gira en torno a la conciencia del cataclismo pasado y al legítimo temor de uno venidero. Yo, que llevo ambos en mi interior —y el segundo pesa el doble, porque del primero me libré sólo por los pelos—, no me encuentro «traumatizado», sino que mantengo una plena relación espiritual y psíquica con la realidad. La conciencia de mi ser judío, formada en la catástrofe, no es ideología. Es comparable a la conciencia de clase que Marx pretendió desenmascarar para el proletariado del siglo XIX. En mi existencia experimento e ilumino una realidad histórica de mi época, y puesto que yo la he vivido más profundamente que la mayor parte de mis hermanos de estirpe, también puedo esclarecerla mejor. No me arrego méritos ni mayor inteligencia, sino una disposición que reparte el azar.

Todo podría soportarse más fácilmente, si mi vinculación con otros judíos no se agotase en la solidaridad rebelde, si la obligación no se tropezase constantemente con la imposibilidad. Lo sé demasiado bien. Estaba sentado junto a un amigo judío en la interpretación de *Un superviviente de Varsovia* de Arnold Schönberg. Cuando, acompañado por las trompas, el coro entonó «Shemá Israel», mi acompañante palideció como la cal y sus sienes se perlaron de gotas de sudor. Mi corazón no latió más deprisa, pero me sentí más mísero que mi compañero capaz de estremecerse con la plegaria judía acompañada por el son de los trombones. Soy incapaz, pensé después, de sentir mi identidad judía en los momentos de honda emoción, sólo en la angustia y en la ira, cuando la angustia, para conquistar la dignidad, se transforma en ira. El «escucha Israel» no me conmueve. Sólo un «escucha mundo» podría salir de mi alma ra-

biosamente. Así lo quiere el número de seis cifras sobre mi antebrazo. Así lo exige el sentimiento de catástrofe que domina en mi existencia.

A menudo me he preguntado si es humanamente posible vivir sometido a constante tensión entre la angustia y la rabia. Al lector de estas reflexiones, el autor se le antojará un monstruo, si no por su sed de venganza, sí, en cualquier caso, por su amargura. Es posible que una valoración tal contenga una pizca, pero no más que una pizca, de verdad. Quien intente ser judío a mi manera y bajo unas condiciones como las que se me imponen, quien al iluminar su propia existencia determinada por la catástrofe, espere condensar en sí y dar forma a la realidad de la denominada cuestión judía, no puede conservar ni un ápice de ingenuidad. Sus palabras no rezumarán precisamente un humanismo melifluo. Le cuesta realizar gestos generosos. Sin embargo, esto no significa que la angustia y la ira le condenen a ser menos ecuánime de lo que son sus contemporáneos más proclives al perdón. Puede cultivar amistades, y de hecho tiene amigos, incluso entre quienes pertenecen a aquellos pueblos que le han condenado para siempre a balancearse entre la angustia y la ira. Al igual que los ilesos, puede también leer libros, oír música, y con una sensibilidad no menor. Si se trata de cuestiones de moral, se mostrará probablemente más sensible a toda clase de desafueros. Reaccionará, sin duda, con mayor indignación al ver la foto de unos policías sudafricanos que golpean a la gente o de un sheriff americano que azuza a los mastines contra representantes negros de los movimientos de lucha por los derechos civiles. No porque me haya costado más ser hombre me he vuelto inhumano.

En definitiva, nada me distingue de la gente entre la que paso mis días si no una inquietud oscilante que siento, según los momentos, con más o menos intensidad. No obstante, es una inquietud *social*, no metafísica. No me angustia ni el ser

ni la nada ni dios ni la ausencia de dios, sólo la sociedad: pues ella, y sólo ella, me ha infligido el desequilibrio existencial al que intento oponer un porte erguido. Ella y sólo ella me ha robado la confianza en el mundo. La angustia metafísica es una preocupación elegante de alto estanding. Afecta a quienes nunca han dudado sobre su identidad y naturaleza, a quienes nunca se han preguntado por qué son así, y que saben que podrán seguir siendo como son en el futuro. Esa angustia no me concierne a mí: y no es esto lo que me hace sentirme infeliz frente a ellos.

En mi incesante esfuerzo por explorar la condición constitutiva de la víctima, en la colisión entre la obligación y la imposibilidad de ser judío, creo haber experimentado que las exigencias y pretensiones extremas que se nos han impuesto son de naturaleza física y social. Sé que tal experiencia me ha incapacitado para especulaciones profundas y elevadas. Mi única esperanza es que me haya dotado de mejores recursos para comprender la realidad.

ÍNDICE

<i>LA HERIDA AMÉRY:</i> <i>MÁS ALLÁ DE LA MENTALIDAD EXPIATORIA</i>	9
PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN DE 1977	39
PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN DE 1966	47
EN LAS FRONTERAS DEL ESPÍRITU	51
LA TORTURA	81
¿CUÁNTA PATRIA NECESITA EL SER HUMANO?	109
RESENTIMIENTOS	139
SOBRE LA OBLIGACIÓN E IMPOSIBILIDAD DE SER JUDÍO	167

Esta primera edición de
MÁS ALLÁ DE LA CULPA Y LA EXPLIACIÓN
de Jean Améry,
se terminó de imprimir
el día 11 de mayo de 2001

PRE-TEXTOS/ENSAYO
OTROS TÍTULOS PUBLICADOS EN ESTA MISMA COLECCIÓN

Clement Rosset
El principio de crueldad

Manuel de Diéguez
El mito racional de Occidente

César Moreno
Tráfico de almas

Pere Saborit
Anatomía de la ilusión

Giacomo Leopardi
Pensamientos

Peter Sloterdijk
Extrañamiento del mundo

François Châtelet
Una historia de la razón

Jean Améry
Levantar la mano sobre uno mismo

Arthur Schopenhauer
Escritos inéditos de juventud

Hans Blumenberg
La risa de la muchacha tracia

G. Agamben / G. Deleuze / H. Melville / J. L. Pardo
Preferiría no hacerlo

Giorgio Colli
Introducción a Nietzsche

Giorgio Agamben
Lo que queda de Auschwitz

Ludwig Wittgenstein
Movimientos del pensar

Germán Cano
Como un ángel frío

Peter Sloterdijk
El pensador en escena
(El materialismo de Nietzsche)

Giorgio Agamben
Medios sin fin

Benedetto Croce
Aportaciones a la crítica de mí mismo



En estas páginas, que pueden parecer insuficientes, pero respecto a las cuales puedo garantizar su sinceridad, se hace frecuente alusión a la culpa y a la expiación, puesto que no he podido tener miramientos ni para la sensibilidad de los otros ni para la mía. Sin embargo creo que esta obra, como diagnóstico, se sitúa más allá de la culpa y de la expiación. En ella se describe cómo se sufre la violencia, eso es todo.

En este libro no me dirijo a mis compañeros de infortunio. Ellos ya saben. Cada uno debe soportar a su modo el peso de esta experiencia. A los alemanes, por el contrario, que en su aplastante mayoría no se sienten; o no han dejado de sentirse, responsables de los actos al mismo tiempo más sombríos y más característicos del Tercer Reich, me gustaría narrarles algunos hechos que tal vez no les habían sido aún revelados. En definitiva, todavía aliento la esperanza de que este trabajo sirva a una buena causa: entonces podría concernir a todos aquellos que no renuncian a su condición de prójimos.

JEAN AMÉRY

ISBN 84-8191-385-5



9 788481 913859