

EMOCIONES MORALES EN LA FLECHA DEL TIEMPO: UN ESQUEMA DE LA EXPERIENCIA DEL DAÑO¹

*Moral emotions at the arrow of the time: A plan of the
experience of the harm*

Josep E. CORBÍ

Universidad de Valencia. [Http://www.uv.es/~corbi](http://www.uv.es/~corbi)

BIBLID [(0213-3563) 7, 2005, 47-64]

RESUMEN

La experiencia del daño tiene, a primera vista, dos polos: el polo de quien *causa* el daño (el verdugo) y el polo de quien lo *sufre* (la víctima). Existe, no obstante, una *tercera* perspectiva: la de quien no causa daño ni lo sufre, pero la del verdugo hiriendo a la víctima.

El verdugo puede hacer sentir su *voz*, insistir en su representación de los hechos. En cambio, la víctima permanece indefensa y la verdad de su daño queda soterrada bajo la palabra del verdugo. Quien tiene noticia acaba aceptando el

1. Quiero expresar mi agradecimiento a Julián Marrades y a Marta Moreno por las numerosas y cálidas discusiones que hemos mantenido sobre cuestiones estrechamente relacionadas con este trabajo y, especialmente, por sus comentarios sobre varias versiones del mismo.

Utilicé una versión preliminar de este escrito como guión del curso de verano «Identitat i Memòria» (Palma de Mallorca, julio 2002). No sin cierta inquietud y a sugerencia del compilador de este monográfico, he decidido conservar el estilo esquemático del mismo, en la confianza de que, a pesar de sus limitaciones expresivas a la hora de perfilar los argumentos y consideraciones, quede compensada por la desnudez con la que aparecen algunas afirmaciones así como por la mayor facilidad para reconocer la estructura de la discusión.

En el apartado I, hago uso de algunos materiales provenientes de mi artículo «Lo real y lo imaginario en la experiencia del soldado», que aparecerá en un monográfico sobre la guerra compilado por Nicolas Sánchez y publicado por la editorial Pre-textos, Valencia.

Señalar, finalmente, que este trabajo forma parte del proyecto de investigación «Creencia, Motivación y Verdad», parcialmente subvencionado por la Generalitat Valenciana (GV04B-251 y GRU-POS04/48) y por el Ministerio de Ciencia y Tecnología (BFF2003-08335-C03-01).

discurso legitimador del verdugo, acaba convencido de que el daño causado estaba justificado por un bien ulterior.

En este escrito, examino el papel de la vergüenza, la culpa y el resentimiento en la recuperación de la voz de la víctima. Esta recuperación no consistirá simplemente en reconstruir lo que *dice* la víctima, sino en reivindicar su *autoridad epistémica*. Esta reivindicación de la autoridad de la víctima involucra, en cada caso, la descripción de los mecanismos mediante los que el verdugo (y quien se ve como mero espectador) distorsiona la verdad que algunas víctimas sienten la imperiosa necesidad de revelar.

Palabras clave: daño, víctima, verdugo, vergüenza, culpa.

ABSTRACT

The experience of harm involves, at first sight, two poles: that of the person who *causes* the harm (the torturer) and that of the one who *suffers* it (the victim). There is, however, a *third* perspective: that of third agents. They neither inflict harm nor suffer it, but see how the torturer hurts his victim.

The torturer can make his *voice* to be heard. He can insist on his representation of the facts, while the victim remains defenceless and silent, with his truth buried under the torturer's voice. I will show how third agents tend to assume the legitimating discourse of the torturer. They may end up that the harm caused was justified by a further good.

In this paper, I will examine the role that shame, guilt and resentment play in *rescuing the voice of the victim*. This rescue will not simply consist in reconstructing what the victim *says*, but in vindicating his *epistemic authority*. The vindication of the victim's authority involves the description, in each case, of the mechanisms by which the torturer (and third agents) distorts the truth that some victims feel an imperative need to unveil.

Key words: harm, victim, torturer, shame, guilt.

I. EL DAÑO Y LA FLECHA DEL TIEMPO

1. *La estructura tripolar del daño*

1.1. «Cada arma tiene dos puntas» (Scarry, 1985: 59)². La daga tiene un mango y una hoja. Quien coge la daga por el mango *puede herir*, quien se encuentra frente la hoja afilada no puede herir, sino sólo *ser herido*. La forma misma de la daga revela

2. Traducción del autor.

una estructura de poder. Quien empuña la daga puede convertirse en *verdugo*, quien percibe el acero es ya *víctima* de quien le amenaza³.

En la imagen de una daga empuñada por una mano y dirigida contra el cuerpo de otro, podemos percibir la experiencia del *daño*, que es el punto de partida de la *experiencia moral*.

1.2. La experiencia del daño tiene al menos dos polos: el polo de quien *causa* el daño, el verdugo, y el polo de quien lo *sufre*, la víctima. Esta *dualidad metafísica* está íntimamente asociada con una *dualidad epistémica*: mientras que el daño es una verdad evidente e innegable para la víctima, el verdugo *puede negar* la existencia del daño que él mismo está causando. El verdugo tiene a su alcance numerosos recursos para infligir daño intencionadamente y, sin embargo, no *representárselo*; pues, si se lo representase, le resultaría mucho más difícil seguir infligiéndolo. Vemos aquí una conexión entre *conocimiento y moralidad*, entre representarse el daño que sufre la víctima y la capacidad de infligirlo.

1.3. Existe, no obstante, una *tercera* perspectiva: la de quien no empuña la daga ni es amenazado por ella, pero ve a alguien empuñando una daga contra otro. Es la perspectiva de quien ve o, más habitualmente, *tiene noticia* de lo que está sucediendo.

¿Cómo se representa la situación quien simplemente tiene noticia? Hay ciertamente una primera respuesta, la respuesta de la *compasión* por la víctima, pero esa respuesta instintiva puede ser fácilmente contrarrestada por el discurso del verdugo. El verdugo es, al fin y al cabo, quien tiene el poder, quien empuña la daga; es el único que puede hacer sentir su *voz*, que puede insistir en su representación de los hechos. La víctima permanece indefensa, callada, su verdad está soterrada bajo la palabra del verdugo. Quien tiene noticia acaba pensando que el daño causado, si existe, estaba justificado por un bien ulterior y, en muchos casos, que la víctima se lo merecía. Es importante preguntarse, ¿por qué las terceras personas conceden autoridad epistémica al verdugo, a pesar de saber que la perspectiva de este último es interesada? Las terceras personas tienen miedo de que la acción del verdugo sea *arbitraria*, pues, en tal caso, el filo de la daga podría en cualquier momento dirigirse contra ellas. Prefieren creer, por ello, que su ataque es *legítimo*, que su actitud es una maniobra de defensa del orden que las terceras personas supuestamente comparten con el verdugo y que, en el fondo, es la propia víctima quien representa una verdadera amenaza para ese orden.

3. La amenaza misma quiebra ciertas expectativas de protección que son constitutivas de nuestra confianza en el mundo y cuya pérdida juega, como veremos, un papel central en la caracterización de la experiencia de la víctima.

2. *La voz de la víctima y la flecha del tiempo*

2.1. El propósito fundamental de este texto es *rescatar la voz de la víctima*. Este rescate no consistirá simplemente en reconstruir lo que *dice* la víctima, sino en reivindicar su *autoridad epistémica*. Defenderé que quien ha sufrido en sus carnes ciertas formas de daño, ciertas atrocidades, se encuentra en una situación epistémicamente privilegiada para conocer la realidad moral de ese daño y de otros semejantes.

Con esto no quiero decir que la mirada de la víctima sea *necesariamente* lúcida o perspicaz, pues el daño sufrido puede impedirle distanciarse suficientemente, puede enturbiar su alma con la nube del *resentimiento*, si bien, como veremos, no toda forma de resentimiento es distorsionadora.

2.2. Esta reivindicación de la autoridad de la víctima involucra, en cada caso, la descripción de los mecanismos mediante los que el verdugo (y quien se ve como mero espectador) distorsiona la verdad que algunas víctimas sienten la imperiosa necesidad de revelar.

Sólo mediante la identificación de los *mecanismos de distorsión* que, en cada circunstancia, afectan al verdugo, al espectador y a la víctima, podremos discriminar las voces que ofrecen un *testimonio verídico* de las que mienten o se autoengañan. La víctima de la que, a partir de ahora hablaremos, será la víctima que ha evitado la distorsión, que ha sido capaz de hacer frente a su experiencia sin desviar la mirada.

2.3. La voz de la víctima es inevitablemente *retrospectiva*, sólo así puede dar testimonio del daño que le causaron. Difícilmente su voz podrá no sólo ser escuchada sino simplemente articulada mientras el daño está siendo causado. En el momento del daño, la voz de la víctima queda reducida a un chillido o un gemido.

Rescatar la voz de la víctima no nos conduce a una mera recuperación de la *memoria*, sino más bien a su *transformación*; pues, mientras la voz de la víctima no se escucha, la representación que tenemos de lo ocurrido es la del verdugo, la de quien empuñaba la daga. Y, si tengo razón al defender que esta representación tiende a hacer uso de los más variados mecanismos de distorsión, entonces la representación de la víctima, no sólo será radicalmente *diferente* de la del verdugo, sino que nos dará acceso a la realidad moral de la historia, que el verdugo estaba tratando de ocultar.

Siguiendo a Jean Améry, podemos decir que un *mundo humano* es un mundo en el que se satisfacen ciertas expectativas, es decir, la expectativa de que

(a) nadie me agredirá (Améry, 2001: 91-2)⁴,

4. «... Estoy seguro de que ya con el primer golpe que se le asesta pierde algo que tal vez podríamos denominar provisionalmente *confianza en el mundo*... el supuesto más importante de esta confianza... es la certeza de que los otros, sobre la base de contratos sociales escritos o no, cuidarán

y la expectativa de que

(b) si alguien me agrede (o me encuentro en estado de necesidad), otros acudirán en mi auxilio y me protegerán (Améry, 2001: 91-2)⁵.

Es difícil especificar la naturaleza de estas expectativas. No son expectativas que uno cancele simplemente porque sepa que no se cumplen, es necesario sentir en las propias carnes (o en las de alguien muy cercano) cómo efectivamente se frustran. La víctima abandona la primera de esas expectativas al recibir el primer golpe, y la segunda al comprender que ese golpe permanece oculto ante el mundo, que está aislada del mismo. Este aislamiento es inicialmente sólo físico (la tortura se practica en lugares escondidos) y encuentra consuelo en la idea de que, tras la liberación (si se produce), los demás acudirán en su auxilio y tratarán de reparar el daño. Al abandonar la celda de castigo, al tratar de incorporarse a la vida cotidiana, de regresar al mundo del hogar, la víctima comprende que su aislamiento es mucho más profundo, que los demás *no quieren* o *no pueden* escuchar su historia y, en ese punto, se ve truncada la segunda expectativa.

2.4. Ahora bien, aunque la *voz* de la víctima habla del daño sufrido, de experiencias del pasado, su *mirada* está orientada hacia el futuro, pues el daño causado en el *pasado* pervive en el *presente* como una herida que nunca cicatriza y está permanentemente a la búsqueda de alguna forma de reparación que le permita abrirse al futuro, reconciliarse con el mundo.

El daño que permanece en la víctima requiere que, en contra de la tendencia natural, la flecha del tiempo se oriente hacia el pasado y rescate la verdad que quedó sepultada, pues sólo así hay un futuro para la víctima, sólo así la flecha del tiempo puede recuperar su orientación natural hacia el futuro y abrir para la víctima –pero no sólo para ella– la posibilidad de vivir en un mundo identificable como humano.

de mí, o mejor dicho, respetarán mi ser físico y, por lo tanto, también metafísico. 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».

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

2.5. Parte este escrito del testimonio de seres humanos que han sufrido en sus carnes el impacto del extremo afilado de la daga y han hecho un esfuerzo por no desviar la mirada, aunque esa lucidez tuviese un significativo coste para sus vidas. En concreto, la reflexión caminará de la mano de tres testigos: *Primo Levi*, *Claude Eatherly* y *Jean Améry*. El propósito de la reflexión es desvelar, a partir de sus escritos, un esquema de la estructura del daño que nos permita mejorar nuestra comprensión de los mecanismos que hacen posibles las masacres, la presencia de lo monstruoso.

Primo Levi y Jean Améry son supervivientes de Auschwitz, mientras que Claude Eatherly es el piloto que realizó el vuelo de reconocimiento previo al lanzamiento de la bomba atómica sobre Hiroshima. Su voz es ciertamente la voz de un verdugo, pero de un verdugo que, a pesar de la insistencia de la opinión pública americana en tratarlo como un héroe, tuvo una percepción desgarradora de la atrocidad que había cometido y esta circunstancia le sitúa en una relación privilegiada con las víctimas de su acción, pues Eatherly se atrevió a cumplir la condición que permite a la víctima abrirse al futuro, a saber: reconocer la verdad moral del daño que había causado.

II. PRIMO LEVI: LA VERGÜENZA

1. *La genuina memoria vs. la imagen estereotipada (e idílica) de la liberación*

La imagen idílica (y estereotipada) de la liberación como un estallido de alegría y de hermandad es lo que mantiene vivo al prisionero mientras se encuentra en el *Lager*, es la meta a la que el prisionero teme no llegar porque la guadaña de la muerte sigue antes su vida. No duda, en cambio, de que su liberación, en el caso de producirse, será inevitablemente un momento de intensa alegría y reencuentro.

Tras un *esfuerzo de la memoria*, Levi descubre que el sentimiento que realmente acompañó a su liberación no fue –y eso mismo les ocurrió a muchos otros prisioneros– ni la alegría ni el reencuentro, sino *la vergüenza y la culpa*.

El peso de la imagen estereotipada es tan reconfortante que uno tiende a sepultar la experiencia real bajo esa imagen:

... La convención prevalece sobre la genuina memoria: «quien es liberado de la esclavitud se regocija por ello, yo he sido liberado, por consiguiente también yo me regocijo» (LEVI, 1989: 62).

2. *Un dilema interesado*

2.1. Es un hecho que Primo Levi, como muchos prisioneros, sintieron vergüenza, pero vergüenza, ¿de qué? Vergüenza de haber sido *envilecidos* (a) al haber aceptado las más terribles humillaciones simplemente por seguir vivos⁶, (b) al no acudir en auxilio de un compañero, faltando al deber de socorro⁷; (c) al comprender que sin la participación de los prisioneros, los campos no habrían podido funcionar: al fin y al cabo, los judíos eran parte de la máquina nazi de exterminio, colaboraban en la construcción de los campos, en la producción industrial, en la eliminación de los cuerpos de los judíos gaseados. Vergüenza (d) al darse cuenta de que si uno ha sobrevivido es a costa de los mejores, de los que se negaron a colaborar, de los verdaderos testigos⁸ y también (e) la vergüenza del mundo, la vergüenza de lo que un ser humano es capaz de hacer a otro, a pesar de que uno no esté directamente implicado en esa acción⁹.

La vergüenza nace de la percepción de que uno no ha hecho nada por evitar ese envilecimiento, aunque éste se produzca en circunstancias en las que a nadie se le pueda *exigir razonablemente* que lo haga.

2.2. *Un dilema interesado*: Es fácil pensar que el sentimiento de vergüenza (o de culpa) de Levi es o bien irracional y, por tanto, ha de ser tratado como una patología o bien racional y, por tanto, la víctima es responsable y debe ser condenada.

6. «A la salida de la oscuridad se sufría por la conciencia recobrada de haber sido envilecidos. Habíamos estado viviendo durante meses y años de aquella manera animal, no por propia voluntad, ni por indolencia ni por nuestra culpa... Nos habíamos olvidado no sólo de nuestro país y de nuestra cultura sino también de nuestra familia, del pasado, del futuro que habíamos esperado, porque, como los animales, estábamos reducidos al momento presente», LEVI (1989: 65).

7. «Más realista es la autoacusación, o la acusación, de haber fallado en el plano de la solidaridad humana. Pocos sobrevivientes se sienten culpables de haber perjudicado, robado o golpeado deliberadamente a un compañero: quien lo ha hecho rechaza el recuerdo; por el contrario, casi todos se sienten culpables de omisión en el socorro. La presencia a tu lado de un compañero más débil, o más indefenso, o más viejo, o demasiado joven, que te obsesiona con sus peticiones es una constante de la vida en el Lager». LEVI (1989: 67-68).

8. «Esa opinión me pareció monstruosa. Me dolió como cuando se toca un nervio al descubierto, y resucitó la duda de que hablaba antes: podría ser que estuviese vivo en lugar de otro, a costa de otro; podría haber suplantado a alguien, es decir, en realidad matado a alguien. Los "salvados" de Auschwitz no eran los mejores... Preferentemente sobrevivían los peores, los egoístas, los violentos, los insensibles, los colaboradores de "la zona gris", los espías», LEVI (1989: 71-72).

9. «Y hay otra vergüenza más grande aún, la vergüenza del mundo... No nos ha sido posible, ni lo hemos querido, ser islas; los justos de entre nosotros, ni más ni menos numerosos que en cualquier otro grupo humano, han experimentado remordimiento, vergüenza, dolor en resumen, por culpas que otros y no ellos han cometido...». LEVI (1989: 73-74).

3. *La primera opción: si el sentimiento de vergüenza (o de culpa) es irracional, debe ser tratado como una patología*

3.1. Se podría pensar que el sentimiento de vergüenza de Levi es *irracional*, dado que, en las condiciones de vida del campo, el margen de maniobra del prisionero era muy reducido; que más bien deberíamos considerar héroes a los que se resistieron, en lugar de acusar a los que no fueron capaces de actuar. Es irracional, se podría decir, porque hay una *desproporción* entre las condiciones del campo y las condiciones en las que estaría justificado que alguien se avergonzase de sus propias actuaciones o negligencias.

Ahora bien, si este sentimiento es irracional, parece que deberíamos tratarlo como una obsesión, como una patología, ante la cual la respuesta más adecuada es tratar de sanar la herida, de cicatrizarla, *borrando* en algún grado la huella del pasado. Este tipo de respuesta abre el futuro de la víctima borrando el pasado como un lastre y niega que la víctima sea depositaria de una verdad de la que su vergüenza sea algo más que un síntoma.

3.2. El problema no es que haya un comportamiento patológico, es que ese comportamiento patológico se considere totalmente irracional, que se excluya la posibilidad de que ese comportamiento responda a una verdad. ¿Cuál es el estándar de racionalidad desde el que podemos decir que la respuesta a una acción monstruosa puede ser desmesurada?

3.3. Levi (como Eatherly y Améry) goza de una profunda *salud moral*, pero la salud moral no siempre es compatible con el *bienestar psicológico*.

La terapia psicológica pretende ser axiológicamente neutra, pero de hecho trata el bienestar psicológico como valor máximo. De este modo, la terapia psicológica se pone del lado de verdugo, pues desacredita la legitimidad de una disciplina científica que tenga en consideración la verdad moral de la agresión y presenta la voz de la víctima como enfermiza.

Vemos, pues, que la neutralidad axiológica no es posible en una disciplina terapéutica, pues hacer caso omiso de la significación moral de ciertos actos no es moralmente neutro. Una noción de terapia más sofisticada debería reconocer que, en el caso de Levi, no hay nada que sanar, que, en ocasiones, la única respuesta *humana* involucra una renuncia al bienestar psicológico.

3.4. Es cierto que *el psicoanálisis* parece descansar en una recuperación del pasado, pero no está interesado en la verdad, sino en la fantasía que esclaviza al paciente. En la recuperación psicoanalítica del pasado no existe la necesidad del reconocimiento por parte del otro de una verdad sepultada. Por eso da igual que sea una fantasía.

4. *La segunda opción: si el sentimiento de vergüenza es racional, entonces la víctima es responsable y debe ser condenada*

4.1. Produce escalofríos pensar que, quien así argumente, lo haga desde el mundo cálido del hogar, sin haberse enfrentado a una situación límite como la que sufrió en sus carnes Primo Levi y todos los supervivientes de los campos de exterminio nazis. El juicio que así se realiza es, en primer lugar, frívolo y, en segundo término, injustificado.

4.2. Injustificado porque, si hay algún sentido en el que la víctima es responsable, es el sentido en el que uno puede ser responsable de sus acciones incluso en situaciones que no caen bajo su control, en las que su margen de maniobra es casi inexistente (entre otras cosas porque es parte de la situación que sus capacidades deliberativas estén significativamente disminuidas).

Ahora bien, en tales casos, aun cuando el sentimiento de culpa o de vergüenza sea legítimo y podamos reconocerlo como una respuesta apropiada a la situación, aunque podamos admirar esa respuesta emocional por parte de Levi, no por ello es algo que las terceras personas puedan exigirle a los supervivientes.

No es que Levi haya hecho algo por lo que nosotros podamos o debemos condenarle, sino que Levi ha hecho (o dejado de hacer) algo de lo que se siente culpable y lo más que nosotros podemos hacer es reconocer la legitimidad de ese sentimiento y admirar su valentía para no ocultarlo y tratar de ser fiel al mismo en su comportamiento ulterior.

4.3. Es más, la estrategia de condenar a la víctima, aunque aparentemente pretende subrayar la importancia de que cada uno asuma sus propias responsabilidades, suele servir al interés opuesto, a saber: el de exculpar a quien acusa.

Si las víctimas del genocidio no fueron capaces de asumir sus responsabilidades, ¿cómo se nos puede exigir a nosotros, a las terceras personas, que hiciésemos algo?

Vemos, pues, que esta segunda opción no sólo es frívola e injustificada, sino que constituye una sutil maniobra de las terceras personas para distanciarse de la experiencia de la víctima y evitar asumir el grado de responsabilidad que a cada uno le corresponde.

4.4. El verdugo y las terceras personas se sitúan fácilmente en la perspectiva de quien examina cuidadosamente, de quien determina la racionalidad de las emociones ajenas, y, sin embargo, su proceder responde a una maniobra de ocultamiento, que, por tanto, se aleja de la autoridad epistémica que ellos mismos se atribuyen. Tanto cuando, desde la neutralidad teórica de la ciencia, se presenta como patológica la experiencia de Levi como cuando se le acusa tácitamente de no haber asumido sus responsabilidades, estamos tratando de secuestrar la voz

de la víctima, de enterrar la verdad moral que reivindica con el fin, entre otras cosas, de seguir manteniendo nuestra confianza en el mundo.

La respuesta de los americanos ante los sentimientos de culpa de Claude Eatherly refuerzan nuestra percepción de las dificultades a las que debemos enfrentarnos para recuperar la verdad moral del daño causado. En el próximo apartado veremos, primero, cómo los americanos escogieron la primera opción del dilema interesado ante los sentimientos de Eatherly y, en segundo término, describiremos los mecanismos de ocultamiento que hicieron posible la acción misma.

III. CLAUDE EATHERLY: LA CULPA

1. *La historia de Claude Eatherly*

1.1. Claude Eatherly pilotaba el avión que hizo un vuelo de reconocimiento previo al lanzamiento de la bomba atómica sobre Hiroshima. A su regreso a EE.UU., fue aclamado como un héroe. Pronto empezó a sentir terrores nocturnos, se le aparecían los rostros de sus víctimas, intentaba apaciguar sus depresiones con alcohol, en 1950 trató de suicidarse con barbitúricos. Después se sometió voluntariamente a un tratamiento de seis semanas en el hospital militar de Waco.

A comienzos de 1953, empezó a cometer pequeños delitos. Entre otras cosas, atraca un banco sin llevarse el dinero. Lo internan de nuevo en el hospital militar de Waco, cuyo director describía del siguiente modo el estado mental de Eatherly:

Evidente cambio de personalidad. Paciente completamente apartado de la realidad. Miedo, excitación mental, sentimientos embotados e ideas fijas (Eatherly y Anders, 1962: 12).

1.2. El contacto con Gunther Anders le permite a Claude Eatherly interpretar la naturaleza de su sufrimiento, reconocer que sus pesadillas y sus comportamientos neuróticos son un indicio de su *salud moral*, son la única respuesta *proporcionada* a la monstruosidad de sus actos.

2. *La carta de Günther Anders y la respuesta de Eatherly*

2.1. Günther Anders envía una primera carta a Eatherly en la que le advierte de que su malestar no tiene consuelo posible:

Usted tiene la desgracia de haber dejado tras de sí doscientos mil muertos ¿y cómo podría aliviarse un dolor que abarca doscientas mil vidas humanas? ¿Cómo puede uno sentir remordimientos por los doscientos mil? Esto no puede usted conseguirlo, no podemos nosotros, no puede nadie (Eatherly y Anders, 1962: 12).

Y, ante esta carta, Eatherly responde:

Tengo la impresión de que usted me comprende mejor que nadie, con excepción quizá de mi médico y amigo... Günther, me alegra escribirle. Quizá a través de nuestra correspondencia podamos establecer una amistad basada en la confianza y en el entendimiento (Eatherly y Anders, 1962: 12).

2.2. ¿Por qué se alegra Eatherly? Los textos que he extraído de la carta de Anders tienen un *contexto* que hace que Eatherly en lugar de sentirse desconsolado o herido por las palabras de Anders, descubra en él a un hermano, alguien que le comprende. Lo que Anders comprende, y el resto no (a excepción del médico de Eatherly, quien *se siente* obligado por su condición a tomar decisiones en contra de su percepción), es la *verdad moral* de la acción de Eatherly y que la única respuesta *humana* ante esa verdad es el pesar, el remordimiento y la acción con el fin de tratar de reparar lo irreparable, de acompañar a las víctimas y de tratar de evitar que se vuelva a producir¹⁰.

2.3. Eatherly estaba rodeado de personas que interpretaban su desasosiego como una patología que debía ser tratada por la psiquiatría o la psicología. En cambio, Anders le muestra que toda la actividad clínica está dirigida a escamotear lo que realmente le angustia: la verdad moral del daño causado.

Los médicos se toman en serio *su reacción* (búsqueda del bienestar psicológico) ante su acción en lugar de tomarse en serio la *acción misma* (la verdad moral). Quieren enseñarle a enfrentarse a su *reacción*, evitar que le paralice, que le impida funcionar adecuadamente, en lugar de colaborar en la elaboración de una respuesta *humana* a la *acción*¹¹.

2.4. La respuesta habitual ante la desgracia es tratar de *borrar el pasado* y seguir viviendo como antes (tal es el caso de Joe Stiborik, quien también participó en el lanzamiento de la bomba sobre Hiroshima). Cuando eso no funciona y alguien, como Eatherly, tiene disfunciones en su comportamiento, lo que hay que lograr con el concurso de la medicina y de la psicología es lo que Joe consiguió

10. Así la carta de Anders dice: «Para nosotros es consolador el hecho de que usted no pueda superar lo sucedido. Porque nos demuestra que intenta hacer frente a los efectos de su acción y este intento, aunque se malogre, es prueba de que usted ha podido mantener alerta su conciencia, a pesar de que fue acoplado como una pieza más a una máquina y utilizado con éxito. Si su conciencia no ha muerto, tampoco la nuestra morirá, ni debe morir. Y saber esto –este conocimiento se lo debemos a usted– es para nosotros consolador». EATHERLY Y ANDERS (1962: 22).

11. «La moralidad del hecho, que usted con razón considera reprochable, es la que ellos en cualquier circunstancia deben defender. Por eso afirman sus médicos: “Lo de Hiroshima no fue tan malo”. Y, en consecuencia, en lugar de criticar el hecho mismo... se limitan a condenar su reacción ante el hecho». EATHERLY Y ANDERS (1962: 21).

espontáneamente: borrar y continuar. Quien no actúa así, es literalmente tratado como un demente, pues, en caso contrario, los americanos deberían aceptar que el sentimiento de culpa de Eatherly responde a la realidad moral de su acción y, por tanto, deberían aceptar también su propia culpabilidad, pues ellos también participaron en el complejo engranaje que condujo al lanzamiento de la bomba. Si Eatherly como simple pieza de un inmenso mecanismo es culpable, entonces, en mayor o menor grado, el resto de las piezas también lo son. Los americanos optaron, como vemos, por la primera opción del dilema interesado: presentar los sentimientos de culpa y los remordimientos de Eatherly como una respuesta patológica y, por tanto, irracional. Examinemos, seguidamente, los mecanismos de ocultamiento que hicieron posible la acción misma, es decir, la colaboración de Eatherly en el lanzamiento de la bomba de Hiroshima.

3. *La mecanización del ser*

3.1. Al colaborar en el lanzamiento de la bomba de Hiroshima, Eatherly actuó como la penúltima pieza de la inmensa maquinaria de guerra norteamericana. Además de él, estaban los físicos que trabajaron intensamente para construir la bomba antes de que acabase la guerra, Truman que tomó la decisión de lanzarla, la sociedad norteamericana que no quería saber y cuya reacción Truman no temía.

Eatherly es un símbolo de un nuevo modo de culpabilidad propio de las sociedades tecnológicamente desarrolladas. Lo que Anders denomina «*la culpabilidad inocente*», es decir, la culpabilidad de personas que, a pesar de participar en la producción de lo monstruoso, se sienten limpias, inocentes¹².

3.2. En una sociedad mecanizada, este tipo de culpabilidad se ve favorecido por la creciente *desproporción* entre nuestra *capacidad de producción* y nuestra *capacidad de representación*. La primera se ve incrementada por dos factores: (a) el desarrollo tecnológico facilita que un pequeño esfuerzo por parte de un individuo, apretar un botón, cause la muerte y el sufrimiento de cientos de miles de personas como ocurrió en Hiroshima; y (b) la división social del trabajo refuerza esa situación permitiendo que contribuciones nimias por parte de cada uno de los individuos implicados puedan poner en marcha maquinarias de destrucción extrema-

12. «Y deseamos fervorosamente saber, sea cualquiera el lugar donde nos encontremos, Nueva York, Viena o Tokio, de qué modo logra usted superar su desgracia. Este deseo nuestro no es debido a simple curiosidad o a que su “caso” nos interese desde un punto de vista clínico. No, no somos ni médicos ni psicólogos. Nos ocupamos, llenos de angustia, de aclarar aquellos problemas morales que a todos nosotros, hoy, *nos cierran el camino*. He aquí uno de ellos: la mecanización del ser... La técnica ha traído consigo que, en cierto aspecto, podamos llegar a convertirnos en “culpables inocentes”, lo cual, antes, en tiempo de nuestros padres, cuando la técnica no estaba tan adelantada, no hubiera sido posible». EATHERLY y ANDERS (1962: 19).

damente eficientes. En un mundo mecanizado, no hay diferencia esencial entre la mano y la daga, ambas son piezas de un inmenso mecanismo.

El desarrollo tecnológico y la división del trabajo no sólo contribuyen a incrementar la capacidad de producción, sino a disminuir la capacidad de *representarnos* el verdadero alcance de nuestros actos, a perder de vista el producto final de la cadena de trabajo en la que participamos. Podemos de esta manera contribuir a realizar acciones atroces con la conciencia totalmente tranquila, gracias precisamente a esa desproporción entre nuestra capacidad de producción y nuestra capacidad de representación.

Primo Levi alude, como vimos, a otro tipo de *desproporción* cuando dice de los que, como él, sobrevivieron al campo de exterminio que «...en el plano racional no se podría encontrar nada de lo que avergonzarse, pero a pesar de ello sentía la vergüenza» (Levi, 1989: 67). No era racional, sugiere Levi, avergonzarse por estar vivos y que otros hubiesen muerto, sentirse culpable por no haber acudido en ayuda de otro en esas condiciones extremas en las que la propia vida estaba amenazada, porque son circunstancias en las que los códigos normales de responsabilidad no pueden aplicarse o, dicho de otro modo, porque no está claro lo que se le puede exigir a una persona en esas circunstancias de hambre, frío, agotamiento y humillación. Y, no obstante, siente vergüenza, una vergüenza *desproporcionada* con respecto a su capacidad de respuesta y, por ello, aparentemente irracional.

Me pregunto si en esta segunda desproporción no estará la clave para contrarrestar la primera, si lo racional no sería cultivar ese sentimiento inicialmente desproporcionado de culpabilidad de que habla Levi para evitar precisamente que la otra desproporción, la que deriva de nuestra mecanización, nos haga insensibles al daño que genuinamente causamos. La maquinaria de un universo mecanizado, del que el nazismo es una expresión escalofriante, funciona precisamente porque uno sólo puede sentirse culpable si se siente *desproporcionadamente* culpable, porque, al fin y al cabo, uno no es más que una pequeña pieza de una maquinaria inmensa, su capacidad de respuesta es muy limitada, insignificante desde el punto de vista de la máquina social. Parece, por lo tanto, que en una situación como la nuestra la única respuesta que permite albergar la idea de un mundo humano es el cultivo de una sensibilidad moral *desproporcionada*.

3.3. Esta noción de desproporción está relacionada con la idea de *inmediatez*, con la urgencia de articular criterios de *inmediatez moral* que no se atengan a la *inmediatez espacial*. Dada nuestra sensibilidad moral, algunas piezas pueden representarse con más claridad (o es posible, incluso, que no puedan dejar de representarse) el daño monstruoso que causan como parte de la maquinaria, ¿debemos decir, por eso, que el piloto es más responsable que Truman o que los que trabajaban afanosamente en el laboratorio para construir la bomba antes de que terminase la guerra?

Hay, no cabe duda, una conexión entre responsabilidad e inmediatez; el problema es que, en un mundo altamente mecanizado, esta noción de inmediatez no se puede determinar en función exclusivamente de la facilidad con la que el daño causado puede herir la sensibilidad del verdugo; pues muchos instrumentos de destrucción están diseñados precisamente para causar el daño sin herir la sensibilidad ni del ejecutor directo ni de las masas adormecidas.

4.4. *El doble oscurecimiento.* Todos estos elementos conducen a un mundo no sólo oscuro, sino que nos *oculta su oscurecimiento*:

... De esos hombres oscuros de la época técnica cuyo máximo interés es *mantenernos en la oscuridad en relación con la realidad del oscurecimiento de nuestro mundo*... Si ayer la táctica consistía en excluir de toda ilustración a quienes carecían de poder, hoy consiste en *hacer creer* que tienen luces quienes no ven que no ven (Anders, 2001: 29).

Sin embargo, la víctima sólo puede reconciliarse con el mundo, abrirse al futuro, si el verdugo y sus cómplices más o menos silenciosos reconocen la verdad moral del daño causado, si esos mecanismos de distorsión son, de algún modo, desactivados. Jean Améry cultiva, como seguidamente veremos, sus resentimientos precisamente para mantener vivo en él la necesidad de esa denuncia, de ese reconocimiento.

IV. JEAN AMÉRY. EL VALOR MORAL DEL RESENTIMIENTO

1. *La condición subjetiva de la víctima*

1.1. «Describir la condición subjetiva de la víctima» (Améry, 2001: 141) es uno de los objetivos centrales del libro de Jean Améry *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Y, como destaca en el capítulo «Resentimientos», uno de los ingredientes de su condición de víctima es el *resentimiento*.

El resentimiento nace cuando el sentimiento de *venganza o de envidia* viene acompañado de una conciencia de la propia *impotencia* para expresar o para descargar esos sentimientos con acciones que satisfagan la sed de venganza o permitan obtener los bienes que se envidian.

Esta emoción está mal vista tanto por los *moralistas* como por los *psicólogos*. Para los primeros, el resentimiento es una mácula, algo reprochable: la víctima debe asumir su sufrimiento pasado como el verdugo su culpa.

Para los *psicólogos*, el resentimiento de la víctima (como la culpa de Eatherly) forma parte de un síndrome que hay que tratar convenientemente con el fin de liberar a la víctima, de lograr que su vida se oriente hacia al *futuro* y no sea esclava del *pasado*.

1.2. Este descrédito del resentimiento viene acentuado por la lectura que hace Nietzsche (Nietzsche, 1981) (y que posteriormente recoge Max Scheler) (Scheler, 1998) del resentimiento como una pasión que *distorsiona, falsea*, hasta el punto de generar una *transmutación de valores*.

El resentimiento tiende a descargarse mediante la negación de los valores que el sujeto percibe y que fueron el origen del sentimiento de venganza o de envidia reprimidos. Esta transformación puede manifestarse de diversas formas: o bien negando todo valor a la persona que envidiamos o bien menospreciando los aspectos del mundo que nos atraen.

Sin embargo, como mostró Nietzsche, la forma más eficiente de distorsión propia del resentimiento es la que genera una *transmutación de los valores*, es decir, afirmar como valores las cualidades opuestas a las que uno envidiaba inicialmente.

Para llevar a cabo esta transmutación es necesario que, de algún modo, los valores iniciales se *transparenten* con el fin de que la persona resentida pueda *negarlos* y, posteriormente, *invertirlos*. Parece, pues, que un elemento constitutivo del resentimiento es su tendencia a *distorsionar*, a negar los valores que de algún modo se perciben.

Sin embargo, esto no es más que una tendencia, el resentimiento puede vivirse sin distorsión, aunque, en tal caso, resulte más doloroso. Uno puede confesar su resentimiento por los bienes que otros no sólo poseen inmerecidamente, sino, incluso, a costa de uno mismo. Améry defiende que, en determinadas condiciones históricas, el cultivo del resentimiento hacia los verdugos y hacia quienes se consideran meros espectadores es el único modo en el que la víctima puede conservar su humanidad, pues el resentimiento actúa como una espuela constante por sacar a la luz la *verdad moral* del daño causado:

Mis resentimientos existen con el objeto de que el delito adquiriera realidad moral para el criminal (Améry, 2001: 151).

1.3. El resentimiento de Améry no nace mientras se encuentra en el campo de exterminio, ni de manera inmediatamente posterior a su liberación; en ese momento, confiesa Améry, que se sintió por primera vez reconciliado con el mundo, en armonía con el curso de la historia.

El resentimiento surge a la vista de la representación que se hace en la Alemania de la posguerra del pasado nazi:

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 cortésmente de si era judío, de 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... (Améry, 2001: 146)¹³.

Ante actitudes como las del comerciante, así como la de moralistas y psicólogos que invitan a una *superación* del pasado que consiste más bien en *borrarlo*, Améry se encuentra a sí mismo reprochándole

...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 (Améry, 2001: 146).

A Améry le molestan, como vemos, elementos y situaciones que él mismo considera valiosos: se resiente de esos éxitos. Sin embargo, en contra de moralistas y psicólogos, considera que debe cultivar este resentimiento con el fin de recuperar la verdad moral que permanece soterrada y de la que se siente depositario:

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 (Améry, 2001: 151).

2. *El resentimiento y la flecha del tiempo*

2.1. La persona resentida tiene ciertamente alterado, dislocado, el sentido natural del tiempo, que se orienta hacia el futuro, e insiste en volver al pasado por revertir algo que es irreversible.

Aunque el retorno *material* al pasado para deshacer lo que allí ocurrió no tiene sentido, eso no excluye la posibilidad de un regreso *moral* al pasado. Este regreso al pasado no sólo es posible sino que, para la víctima, es imprescindible porque *sólo* si el verdugo, y el que se ve a sí mismo como mero espectador, reconoce la verdad moral del daño causado podrá la víctima *reconciliarse* con el mundo:

El hombre moral exige la suspensión del tiempo; en nuestro caso, responsabilizando al criminal de su crimen. De esta guisa, este último podrá, consumada la reversión moral del tiempo, relacionarse con la víctima como un semejante (Améry, 2001: 153).

2.2. Hemos descrito algunos de los mecanismos que dificultan que esa reversión moral del tiempo tenga lugar. En el caso de la vergüenza de Levi, el dilema interesado revela cómo el verdugo y las terceras personas pueden refugiarse en la noción de racionalidad para desacreditar su voz, ya sea presentando sus senti-

13. La cursiva es mía.

mientos como patológicos ya sea degradando moralmente a la víctima. El examen de la respuesta de los americanos ante el sentimiento de culpa de Eatherly, nos ha conducido a un lugar semejante. Y el examen de las condiciones que hicieron posible su colaboración en el lanzamiento de la bomba sobre Hiroshima, es decir, la creciente desproporción entre nuestra capacidad de producir daño y nuestra capacidad de percibirlo, nos ha permitido descubrir el doble oscurecimiento del mundo en las sociedades tecnológicamente avanzadas. Pero todos estos mecanismos descansan en uno más básico, a saber: el miedo a la arbitrariedad del verdugo y la necesidad de habitar un mundo humano.

Si las terceras personas se dejan convencer por el discurso del verdugo, si quedan atrapadas en el dilema interesado, si no tratan de ver más allá de su pequeña contribución en un inmenso mecanismo, es en gran medida porque les aterroriza la idea de descubrir que la acción del verdugo es genuinamente arbitraria, que no se puede confiar en la autoridad y, por tanto, que las expectativas que constituyen el mundo humano están injustificadas¹⁴.

2.3. Un *mundo humano* es un mundo donde puedo esperar (a) que sólo toque mi piel quien yo desee y (b) que, si me encontrase en estado de necesidad o alguien me causase daño (violentando, por tanto, la condición (a)), los demás acudirían en mi auxilio.

Por el mero hecho de haber sufrido daño, la víctima sabe que la condición (a) ha sido irreversiblemente vulnerada. La única manera de recuperar la confianza en el mundo es a través de la condición (b), es decir, que los demás acudan en su auxilio para reparar simbólicamente el daño. Esta reparación simbólica requiere: (1) el reconocimiento de que el daño ha sido causado y (2) la condena del verdugo. Sin el ejercicio de la memoria no es posible satisfacer (1) y, por lo tanto, tampoco (2). Podemos decir, en consecuencia, que sin la recuperación del pasado la víctima no puede confiar en la posibilidad de vivir en un mundo humano, pues tanto (a) como (b) serían necesariamente violentadas.

Una cuestión importante es: ¿por qué sólo la víctima? ¿Ese no «poder confiar» expresa solamente un hecho crudo (el hecho de que la víctima, a causa de su dolencia, no puede confiar) o, más bien, un hecho normativo (si confiamos, nuestra confianza no está justificada: no podemos confiar *justificadamente*)? En este último caso es la víctima quien está más cerca de la verdad. No es su desconfianza

14. El protagonista de la novela de MÁRAI (2004), al comprobar que su amigo más íntimo ha estado a punto de asesinarle, reflexiona del siguiente modo: «Una persona que forma parte de mi vida ha enloquecido, me repetía con terquedad, casi con desesperación, durante toda la mañana y durante toda la tarde, y con esta idea te recibía por la noche, cuando llegaste para cenar. Quería salvar la dignidad humana con esta suposición, la dignidad humana en general y en particular, porque si hubieras estado cuerdo, y hubieras tenido alguna razón, no importaba qué clase de razón, para levantar un arma contra mí, entonces todos habríamos perdido nuestra dignidad de seres humanos, todos los que vivíamos en esta casa, Krisztina también y yo también», pp. 133-134.

la que es irracional, sino, por el contrario, la confianza de los que se ven como meros espectadores la que está injustificada¹⁵.

Si los que se ven como meros espectadores, no descubren la necesidad de responder al daño causado, demuestran que están ciegos al papel que un mundo humano reclama de ellos, es decir, socorrer a la víctima, contribuir a recobrar el orden moral, tal como se especifica en la condición (b). Se sigue de esta condición que uno no puede coherentemente permanecer como un mero espectador ante el daño y pretender al mismo tiempo que vive en un mundo humano. Hemos visto que, además, una de las razones más poderosas por la que las terceras personas evitan satisfacer (b) es precisamente porque *necesitan* mantener su confianza en el mundo y atender a la víctima conlleva habitualmente el reconocimiento de que esa confianza está injustificada. Dicho de otro modo, nuestra necesidad de confiar en el mundo nos lleva a desatender las exigencias de un mundo humano y, por tanto, a socavar las condiciones en las que tal confianza estaría justificada.

BIBLIOGRAFÍA

- AMÉRY, J., *Más allá de la culpa y de la expiación*, Valencia, Pre-textos, 2001.
 ANDERS, G., *Nosotros, los hijos de Eichmann*, Barcelona, Paidós, 2001.
 CORBÍ, J. E., *The loss of confidence in the world: the victim, the torturer, and the third person*, Kluwer Publishing Company (en prensa).
 EATHERLY, C. y ANDERS, G., *Más allá de la conciencia. El peso de los muertos sobre el piloto de Hiroshima*, Barcelona, Argos, 1962.
 LEVI, P., *Los hundidos y los salvados*, Madrid, Muchnik Editores, 1989.
 MÁRAI, S., *El último encuentro*, Madrid, Ediciones Salamandra, 2004.
 NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Barcelona, Laia, 1981.
 SCARRY, E., *The Body in Pain*, Oxford, Oxford University Press, 1985.
 SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós, 1998.

15. Cfr. CORBÍ (en prensa).