

DAÑO, RESENTIMIENTO Y VERDAD. SOBRE LA RÉPLICA DE AMÉRY A NIETZSCHE

Harm, resentment and truth. On the Améry's answer to Nietzsche

Julián MARRADES MILLET
Universidad de Valencia

BIBLID [(0213-3563) 7, 2005, 65-86]

RESUMEN

En su *Genealogía de la moral*, Nietzsche situó el resentimiento del débil en el origen de la moralización de los valores genuinos del fuerte –entre ellos, la crueldad inherente a la afirmación de la vida– que transformó éstos en negativos. A esta idea del resentimiento como un mecanismo esencialmente distorsionador se opone Jean Améry, víctima de la violencia nazi, en *Más allá de la culpa y la expiación* (1966), donde reivindica su resentimiento hacia los verdugos y sus cómplices como un instrumento de verdad para exigirles el reconocimiento de su crimen y la negación de su condición de verdugos. El objetivo del artículo es reconstruir la trama conceptual en que se articula la divergencia entre Améry y Nietzsche, mostrando los diferentes compromisos ontológicos y epistemológicos sobre la moral que sustentan sus respectivas concepciones del resentimiento.

Palabras clave: crueldad, hechos morales, realismo moral, naturalismo, actitudes distorsionadoras.

ABSTRACT

In his *Genealogy of Morals* Nietzsche located the weak's resentment on the origin of the moralization of the strong's genuine values –among them the inherent cruelty of life's strengthening– which transformed in negative values. In *Beyond guilt and expiation* (1966) Jean Améry, a victim of nazi's violence, opposes to this idea of

resentment as a mechanism essentially distortioning. He claims his resentment against executioners and their accomplices as an instrument of truth in view of demanding them the admission of their crime and the negation of their executioners' condition. The paper's aim is to reconstrue the conceptual plot in which the divergence between Améry and Nietzsche is articulated, showing at the same time the different ontological and epistemological commitments on moral that hold up their conceptions of resentment.

Key words: cruelty, moral facts, moral realism, naturalism, distortioning attitudes.

Gilles Deleuze cifra el proyecto más general de Nietzsche en introducir en la filosofía los conceptos de sentido y valor, en la forma de una crítica dirigida tanto contra quienes censuran las cosas en nombre de valores ya establecidos, como contra quienes hacen derivar éstos de pretendidos hechos objetivos (Deleuze, 1994: 7-8). Se trata, por consiguiente, de una crítica radical, pues ataca a los fundamentos del sentido, y total, ya que afecta al dominio entero de las grandes palabras entronizadas por la cultura europea a lo largo de su historia: ser, verdad, justicia, conocimiento, filantropía, revolución. Uno de los falsos ídolos que el martillo de Nietzsche pretende hacer pedazos es la moral. Su sospecha de que tras los ideales de la virtud se esconden el fraude y la impotencia ha trascendido el estrecho ámbito de la filosofía profesional para instalarse en la conciencia colectiva en que vagamente se refleja la crisis de la modernidad.

En el origen de este ensayo se encuentra una voz disonante. En su libro *Más allá de la culpa y la expiación*, publicado en 1966 –cuarenta años después de acabada la guerra y doce antes de suicidarse–, Jean Améry describe su condición de víctima de la violencia nazi. Enfrentándose a Nietzsche, Améry reivindica ahí el valor y la significación moral del resentimiento que sigue sintiendo contra los verdugos y sus cómplices de ayer y de hoy. A fin de determinar el sentido y alcance de la discrepancia, es importante hallar un marco común y no conceder demasiado peso a las diferencias idiosincrásicas –la autocomprensión de la filosofía de Nietzsche como testimonio de sí mismo, y de sí mismo como un destino; la reflexión de Améry como elaboración de una experiencia límite–. No resulta, sin embargo, difícil descubrir en los propios textos la base requerida para articular el debate, pues los dos vinculan el juicio del trato cruel que los seres humanos se infligen unos a otros, con la cuestión del estatuto ontológico de la moral. La pregunta acerca de si hay o no hay hechos morales es común a ambos. Y también lo es la forma de conectar conceptualmente las respuestas que dan a esta pregunta con sus puntos de vista acerca del resentimiento.

Mi propósito es confrontar las diferentes interpretaciones y valoraciones de Améry y Nietzsche acerca del resentimiento en relación con la moral. En las dos primeras partes del artículo describo la experiencia de Améry, a fin de mostrar que la genealogía nietzscheana de la moral no da cuenta de su resentimiento como víctima de la violencia. En la tercera, trato de reconstruir las razones que justifican el

resentimiento de Améry como medio de desenmascarar la actitud falseadora del causante del daño, para acabar argumentando que Nietzsche ofrece una visión objetivadora de la crueldad del fuerte que, al negar su realidad moral, impide dar razón del tipo de conexión entre resentimiento y moralidad que Améry descubre en su propia experiencia del daño.

I. EL ORIGEN DEL RESENTIMIENTO DE AMÉRY

En el otoño de 1946, Stig Dagerman, escritor sueco de 23 años, emprendió un viaje por la Alemania en ruinas como corresponsal del periódico *Expressen*. Su mirada sobre aquellos alemanes derrotados, muchos de los cuales confesaban que en tiempo de Hitler vivían mejor, quedó reflejada en un reportaje publicado en 1947 con el título *Otoño alemán*. Uno de los aspectos más aleccionadores del reportaje es el referido a la actuación de los vencedores en relación con los colaboracionistas del régimen hitleriano. Dagerman denuncia el comportamiento cínico de las potencias aliadas, cuyo discurso condenaba el nazismo en abstracto mientras eludía depurar responsabilidades concretas por las atrocidades cometidas, y cuya política de desnazificación tendía más a favorecer la disimulación de los valores nazis que su verdadera erradicación. Consecuencia de ello fue la pronta decepción de muchas víctimas, que vieron defraudada su esperanza de que los vencedores se comprometieran en una regeneración democrática de Alemania. De este sector de los vencidos dice Dagerman lo siguiente:

Existe en Alemania un número considerable de antinazis sinceros más decepcionados, más apátridas y más derrotados que cualquiera de los simpatizantes nazis. Decepcionados, porque la liberación no fue tan radical como esperaban; apátridas, porque no quieren solidarizarse ni con el descontento alemán –en cuyos ingredientes creen ver demasiado nazismo encubierto– ni con la política aliada –cuya indulgencia para con los antiguos nazis ven con consternación–, y finalmente derrotados, porque, por un lado, se preguntan si ellos como alemanes pueden tener alguna participación en la victoria final de los aliados, y por otro lado porque no están tan convencidos de que, como antinazis, no tengan una parte de responsabilidad en la derrota alemana. Se han condenado a sí mismos a una pasividad total, ya que la actividad significa cooperar con elementos dudosos a los que aprendieron a odiar durante doce años de opresión (Dagerman, 2001: 30-31).

Jean Améry no era alemán, pero formaba parte de las víctimas del nazismo que se habrían visto sustancialmente reflejadas en esta descripción de Dagerman. Huyendo de Austria, donde había nacido, se unió en 1940 a la resistencia antinazi en Bélgica y, tras ser arrestado en 1943 por la Gestapo, que lo sometió a tortura, fue deportado a Auschwitz, donde permaneció hasta 1945. Acabada la guerra, durante un tiempo las potencias vencedoras parecieron decididas, no sólo a castigar a los criminales nazis que habían sobrevivido, sino también a impedir que Alemania pudiera amenazar nunca más la paz mundial. Se le permitiría desarrollarse

en el plano económico, pero se le negaría toda capacidad de reorganizarse autónomamente en el plano político y militar. Quedaba así patente que la acusación sobre lo ocurrido en la Alemania nazi no se reducía a los jefes del régimen, sino que se hacía extensiva de algún modo a la gran masa social que había consentido durante años ese régimen. Améry confiesa, a propósito de esto: «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» (Améry, 2001: 144). Su sobrevenido conformismo arraigaba en la convicción de que sobre el pueblo alemán pesaba una culpa colectiva que sólo podría borrarse mediante una expiación también colectiva.

Pero este acuerdo con el mundo duró poco. Muy pronto, los vencedores dieron a entender que en sus planes de recuperación para Alemania no figuraba limitar su soberanía, sino restablecer su poder dentro del bando de los vencedores. El destino de Alemania no era ser un país vencido, sino convertirse en un país aliado. Los políticos del momento, la mayoría de los cuales no se habían distinguido en la lucha de la resistencia, se lanzaron con entusiasmo a la empresa de vincular Alemania a una nueva Europa, en la cual no todos los elementos de la Europa hitleriana resultaban desechables. Dentro de ese clima de reconstrucción, ¿qué lugar había para una expiación general? Lo importante era superar los traumas que había dejado la etapa del Tercer Reich. A esta superación contribuyeron también algunos destacados intelectuales judíos que promovieron un *pathos* de perdón y reconciliación. No resulta, pues, extraño que la inmensa mayoría de la población adulta dejase de mirar hacia el pasado y se embarcara en una nueva singladura de autoafirmación nacional.

Como ejemplo de la actitud emergente entre los oficialmente derrotados, refiere Améry una conversación que mantuvo con un comerciante del sur de Alemania mientras desayunaba en un 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. Yo me sentía detestable ante aquel tipo de ánimo tan equilibrado (Améry, 2001: 146).

En la medida en que esta actitud podía considerarse representativa, revelaba la nueva situación espiritual del ciudadano medio alemán: no sólo no se sentía culpable de haber colaborado con la política criminal de Hitler, o de haber consentido a ella, sino que se sentía complacido de su superioridad moral, pues los combatientes de la resistencia y las víctimas judías eran rencorosos, y él no. Así pues, el pueblo alemán no estaba entre los vencidos, sino entre los vencedores; y las víctimas del nazismo, lejos de haberse reparado la injusticia cometida con ellas, continuaban siendo los vencidos. A Améry se le impuso esta definitiva evidencia:

Quienes habíamos creído que la victoria de 1945 era, al menos en una pequeña parte, también la nuestra, nos vimos obligados a revocarla (Améry, 2001: 146).

Fue entonces cuando el resentimiento hizo mella en él, al advertir la disimulación de la sociedad alemana respecto a su participación en el régimen nazi. No fue una revuelta inmediata contra la tortura a que fue sometido en julio de 1943 en la fortaleza de Breendonk, ni una reacción a la violencia padecida durante su posterior reclusión en Auschwitz. Ni siquiera había aflorado al ser liberado de Bergen-Belsen en abril de 1945. En realidad, fue la respuesta que, acabada la guerra, provocó en él la actitud distorsionadora de una gran mayoría de alemanes que se desentendieron de los doce años de nazismo y se consideraron a sí mismos, no sólo inocentes de sus crímenes –pues ellos nada habían hecho y, además, estaban dispuestos a restañar las heridas, a superar el pasado–, sino incluso víctimas del odio y del rencor de los pocos que se negaron a sepultar ese pasado en el olvido, bajo el lema oficial de la reconstrucción nacional. Améry formaba parte de la minoría de víctimas que se negaron a secundar una estrategia de pacificación basada en el «perdón y el olvido forzados mediante presión social» (Améry, 2001: 153). Su punto de partida fue, justamente, no ocultarse a sí mismo el rencor que sentía contra quienes habían participado en el régimen o consentido a él, reconocerlo como algo que se le imponía con la fuerza de los hechos, y asumir la obligación de explicarlo a quienes lo habían provocado.

Aferrarse a esta posición implicaba, no sólo enfrentarse a las instituciones políticas y eclesiásticas que promovieron la reconciliación entre los antiguos nazis y sus víctimas, sino también distanciarse de compañeros de lucha y de sufrimiento que aceptaron esta salida por consideraciones de tipo moral, político o religioso. También suponía oponerse, en el plano intelectual, a posiciones teóricas que han desacreditado el resentimiento como una vivencia irracional ligada a actitudes distorsionadoras. Su elección de ir a contracorriente y de situarse en los márgenes de la conciencia bienpensante de la mayoría social, avalada por prestigiosas autoridades religiosas e intelectuales, agudizó en Améry la necesidad de justificar su resentimiento, de explicar a sus destinatarios que tenía derecho a sentirlo y alimentarlo. En un capítulo de su libro *Más allá de la culpa y la expiación*, plantea esta tarea de legitimación en el modo de una confrontación teórica con dos concepciones establecidas: la clínica y la filosófica.

Mi objetivo es describir la condición subjetiva de víctima. Mi contribución consiste en el análisis retrospectivo del resentimiento. Lo que me encomiendo es la justificación de un estado psíquico que es condenado igualmente por moralistas como por psicólogos: los primeros lo juzgan una mácula, los segundos lo consideran una suerte de morbo (AMÉRY, 2001: 142).

Antes de abordar la discusión de Améry con Nietzsche, como representante de la posición moralista, me referiré brevemente a la concepción clínica.

Una de las repercusiones más decisivas que tuvo para Améry la experiencia de la tortura fue tomar conciencia de que había destruido en él un componente de su vida que jamás volvería a restaurarse (Améry, 2001: 89, 92). La vida social se organiza como un mundo humano sobre la base de una serie de expectativas que confiamos en ver cumplidas, entre las cuales se hallan la certeza de que nadie pondrá la mano sobre mí si yo no quiero, o de que, en caso de ser agredido, el agresor me dejará la posibilidad de defenderme o, al menos, de ser auxiliado por otros. Al quebrar esas expectativas, la tortura expulsó a Améry del mundo humano en el que había vivido hasta entonces. La conciencia de que ese daño era indeleble, está en el origen del resentimiento contra sus verdugos. Él sabía que no podría volver a ser quien había sido; pero tampoco quería olvidar. Puesto que orientarse hacia el futuro es natural al vivir humano, aferrarse al pasado tiene algo de antinatural, ya que bloquea la única salida positiva, que es la que mira hacia delante. El resentimiento clava a la víctima de tal modo al dolor que padeció, que la orientación general de su vida queda trastocada. No es, pues, extraño ver en esa actitud un síntoma de desquiciamiento. El antídoto clínico consistirá en liberar a la víctima de esa sujeción a su pasado, a fin de que tome las riendas de su propia vida y la dirija hacia el futuro.

Améry reconoce que su sentido del tiempo está trastocado y que, examinado por la mirada objetiva de la ciencia, sólo puede verse en él a un ser desquiciado. Lo que no acepta es que esa mirada tenga la última palabra sobre su condición. Por el contrario, afirma que la deformación que ha dejado en su persona la violencia padecida es «expresión de una humanidad con un rango moral e histórico superior» (Améry, 2001: 148) a la salud de quienes tienen el buen gusto de fomentar proyectos éticos de reconciliación nacional a base de no hurgar en el pasado. Él siente un conflicto entre atender a los requerimientos de la clínica, que ve en sus resentimientos un problema psicológico que hay que tratar en privado mediante técnicas terapéuticas orientadas a superarlo, o rechazar esa salud mental en beneficio de una salud moral que, asumiendo la condición desquiciada de su resentimiento, trata de afrontarlo como un hecho que exige un tratamiento tan público como lo fueron sus causas sociales e históricas. En lugar de promover en el fuero interno de la víctima el acallamiento del daño padecido, el tratamiento público que plantea Améry implica llevar a cabo una reactualización del pasado que involucre tanto a la víctima como a los causantes del daño y a quienes lo consintieron. Y, puesto que ni los verdugos ni sus cómplices estaban interesados en ello, Améry decidió emplear su resentimiento como un acicate para desencadenar ese proceso, el único capaz de desactivar sus resentimientos y curarle de ellos.

II. EL RENCOR DEL DÉBIL Y EL RESENTIMIENTO DE LA VÍCTIMA

De alguien que rechazó toda forma de reconciliación basada en el disimulo y en el perdón unilateral, cabría tal vez esperar que se alineara con Nietzsche, que

fustigó la moral del amor y la compasión. Sin embargo, más allá de eventuales coincidencias, al reivindicar su resentimiento Améry se enfrentó a quien había formulado la sentencia definitiva contra él, al desenmascararlo como la actitud que supuestamente está en el origen de aquellos valores que alientan el tipo de reconciliación y de tolerancia denostadas por el propio Améry. Esta paradoja explica que la justificación del resentimiento que se propone llevar a cabo adquiera el tono fundamental de una réplica a Nietzsche. La discrepancia adquiere relevancia epistemológica por el hecho de que, mientras que para Nietzsche el resentimiento que está en el origen de la moral es una actitud intrínsecamente falseadora, Améry reivindica su resentimiento contra los verdugos nazis y sus cómplices como un medio de desenmascarar sus mecanismos de disimulo y distorsión, es decir, como un instrumento de verdad.

Esta divergencia tiene su raíz en diferencias de posición y perspectiva que Améry caracteriza así: Nietzsche contempló el resentimiento desde «la síntesis del bárbaro y del superhombre», mientras que él se propone analizarlo desde «la fusión del monstruo y del subhombre» (Améry, 2001: 147). El sentido de esta contraposición puede resumirse como sigue. Nietzsche consideró la existencia europea en su conjunto –y sus diversas manifestaciones como ciencia, industria, masa y democracia– como un fenómeno unitario que representaba un atentado contra la «vida». Dado el carácter intrínsecamente mendaz de esa existencia, se requiere una nueva verdad, cuyo contenido es la teoría del eterno retorno y cuya realidad es un nuevo tipo humano capaz de dar sentido y determinar valor, de crear una nueva cultura. Pero esa tarea creadora sólo podrá realizarse mediante una lucha implacable contra la cultura «decadente». Por referencia a esta necesaria tarea destructiva, cobra significación el concepto del «bárbaro», como prototipo del hombre fuerte cuyos actos de «crueldad» –así juzgados por el débil resentido– no son sino manifestaciones de genuina vida, en cuanto voluntad de poder.

Améry, por su parte, se atiene a un punto de vista sobre el daño que le viene impuesto por su propia experiencia de la tortura y del campo de concentración, la cual está dominada por la figura inesquivable del verdugo –del monstruo– que ha hecho de él un subhombre. Así pues, Améry hace un autoanálisis de su resentimiento desde la perspectiva de la víctima. Conceder autoridad a una posición *particular*, como es la de la víctima, contraviene una norma metodológica de la tradición epistemológica moderna, que aspira a alcanzar la perspectiva del observador externo o la visión desde ningún lugar –aquella que es independiente de las peculiaridades de cualquier observador real– como un requisito necesario para lograr el punto de vista correcto sobre el mundo. Nietzsche se atuvo a este ideal metodológico en su visión de la crueldad del fuerte y del resentimiento del débil. Lo que otorga especial significación filosófica al debate de Améry contra Nietzsche es su pretensión de mostrar que quien se sitúa en la posición del observador externo ante la crueldad humana se incapacita para captar su verdadera realidad, a la que, por el contrario, sólo está en condiciones de acceder la víctima y quien se sitúa en la perspectiva de ella.

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche vinculó el resentimiento a un falseamiento de la «vida» que habría dado origen a la moral judeocristiana del amor y sus secuelas modernas (igualitarismo, socialismo, etc.). Construido a partir de ciertos fenómenos fisiológicos y psicológicos característicos del *bíos* animal –fuerza, actividad, expansión, salud, agresividad–, ese concepto de vida, que Nietzsche considera como un genuino valor, es el criterio empleado para trazar una división fundamental entre fuertes y débiles. El papel que juega el resentimiento en el origen de la moral se halla en el modo como opera en la comparación valorativa del débil con el fuerte. El individuo fuerte tiene una conciencia inmediata de su propia valía, que se traduce en una seguridad espontánea que no necesita justificarse ante sí ni ante los demás. Su sentimiento de autoafirmación, su voluntad de poder, es constituyente de su ser «bueno», mientras que lo carente de seguridad e impotente –todo aquello que encarna el individuo débil– es constituido por su juicio como «malo». El débil, por el contrario, sólo aprehende su valía reflejamente, a través de su comparación con el fuerte. Como esa comparación está teñida de impotencia, se percibe siempre a sí mismo como inferior. Y como esa percepción le resulta insoportable, intenta apaciguarla mediante procedimientos de autoengaño conducentes, ya sea a rebajar las cualidades valiosas del fuerte o cegarse a ellas, ya sea a falsear los valores mismos a la luz de los cuales las cualidades del otro aparecen valiosas. El resentido que ve en otros la dicha, el poder o el talento y, sintiéndose atraído por tales valores –lo cual implica que en el fondo los considera positivos–, se ve impotente para conseguirlos, trata de compensar su debilidad rebajando esas cualidades y desatando impulsos de rechazo o enemistad contra sus portadores. Pero puede ir todavía más lejos y llegar a variar su juicio sobre los valores mismos, fingiéndose que no estima los valores que deseaba y no podía conseguir, y que estima los contrarios. Aquí el resentimiento no se dirige a disimularse los valores positivos del fuerte, sino a convertir esos valores positivos en negativos, de manera que los valores positivos pasen a ser los opuestos.

Esta transvaloración de los valores de los fuertes por parte de los débiles es la obra maestra del resentimiento. Mientras los plebeyos consideraron como positivos los valores de los nobles, que ellos no podían alcanzar, su rencor dio cauce a sentimientos de envidia, odio y venganza que atestiguaban la estima o admiración que sentían por aquellos valores. Pero, bajo el influjo del resentimiento, la inversión llegó a afectar a los valores mismos, de manera que aquellas cualidades de los débiles que ellos mismos consideraban malas conforme a la estimativa de los fuertes (la pobreza, la debilidad, el sufrimiento, etc.), pasaron a ser apreciadas como valores positivos. Como consecuencia de esta inversión, lo que los fuertes consideraban bueno pasó a ser considerado malvado (*böse*), lo malo (*schlecht*) pasó a ser considerado bueno, y los fuertes dejaron de ser tenidos como dignos de odio y venganza, y pasaron a ser considerados como dignos de lástima y compasión, bajo el supuesto de que poseían, no bienes, sino males (Nietzsche, 1997: 46).

En este análisis del resentimiento hay varios elementos que interesa retener, de cara a la réplica que Améry le dirige. En primer lugar, al considerarlo como una

actitud esencialmente reactiva, Nietzsche sitúa el resentimiento en el marco de una lógica de la compensación, caracterizándolo como una venganza ficticia mediante la cual el impotente se resarce de la ofensa percibida. Como la satisfacción que obtiene deriva de esa compensación, el resentido está interesado en mantener viva la llama de su resentimiento. Es importante también destacar su función tergiversadora, que se manifiesta en un doble aspecto: por un lado, en el falseamiento de la manera auténtica de valorar propia del fuerte, invirtiéndola de tal modo que los valores negativos pasan a ser considerados afirmativos; y, por otro lado, en la autodisimulación del propio resentimiento, en virtud de la cual el hombre rencoroso no se reconoce como tal.

Ninguno de estos rasgos está presente en el resentimiento de Améry. Comencemos por el último de los mencionados. Llama la atención, desde el primer momento, que Améry no oculte su resentimiento. Al contrario, lo confiesa abiertamente: «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 disculpándose por mi falta de tacto» (Améry, 2001: 140). No cabe, pues, acusarle de disimular su condición de resentido. Esto es particularmente relevante si se tiene en cuenta que aferrarse a su resentimiento es para Améry una experiencia dolorosa, una forma de hacerse violencia a sí mismo. Algunas víctimas del nazismo que sobrevivieron a situaciones límite en los campos de exterminio han atestiguado que, al verse liberados, sintieron una necesidad apremiante de olvidar los traumas sufridos¹. En esta medida, y puesto que el resentimiento contribuye a mantener abierta la herida, quien lo ha experimentado ha debido de sentir también la tentación de acallararlo. Por ello, sólo haciendo frente a ese impulso mediante una voluntad de resistencia al olvido han logrado algunos supervivientes de esas catástrofes humanas dar testimonio de lo ocurrido. Asumir su resentimiento es la forma que toma en Améry su resistencia a disimular el conflicto irresuelto con los criminales nazis y sus cómplices pasivos, su «personal protesta contra la cicatrización del tiempo como proceso natural» (Améry, 2001: 160). En lugar de reprimir o sublimar su rencor, Améry rechazó toda componenda para vivir en falsa paz consigo mismo y con los demás. Lejos, pues, de ser una maniobra de distorsión, su resentimiento es un acicate contra el disimulo y el olvido.

Pero él no sólo confiesa su resentimiento, sino que también lo reivindica. Sabemos –como también lo sabía Améry– cuál es el significado oculto que Nietzsche atribuyó a la función reivindicativa del resentimiento: es la reacción de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica acción, para desquitarse de las ofensas de los fuertes únicamente con una venganza imaginaria (Nietzsche, 1997: 50)². El lado creador de esa venganza del débil consiste en invertir los valores superiores del fuerte: en transvalorar la fuerza en crueldad; la destructividad intrínseca

1. Cfr. LEVI, 1995: 195-6; SEMPRÚN, 1997: 214, 244.

2. NIETZSCHE, 1997: 50. Améry cita explícitamente este pasaje (AMÉRY, 2001: 147).

a la vitalidad, en maldad; la humillación que surge de la impotencia, en virtud. De acuerdo con esta lectura, la increpación de Améry encubriría un móvil bajo –un deseo de revancha– tras el velo de un móvil elevado: restaurar un orden subvertido. «Mi resentimiento existe para exigir que los verdugos paguen con la misma moneda que me hicieron pagar a mí», vendría a decir Améry. Pero, ¿es así? Ciertamente, él no niega que una compensación de esta naturaleza hubiera proporcionado una satisfacción o desagravio a sus sufrimientos. Sin embargo, también dice que esa satisfacción hubiera sido «indigna», y una «sangrienta ilusión» (Améry, 2001: 150) el desagravio así obtenido. En realidad, lo que Améry reivindica no es el derecho a infligir a los verdugos un sufrimiento equivalente al que causaron, para que expíen su crimen. Como él dice, «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» (Améry, 2001: 151)³. ¿Cuál es, entonces, la cuestión? Para decirlo escuetamente, consiste en que los verdugos y sus cómplices se nieguen a sí mismos como tales, que reconozcan lo que han hecho, que vean lo que no quieren ver.

III. LA FUSIÓN DEL MONSTRUO Y DEL SUBHOMBRE

Cuando Améry afirma que se propone contemplar su resentimiento «desde la fusión del monstruo y del subhombre» (AMÉRY, 2001: 147), su intención no es proponer una teoría general del resentimiento alternativa a la de Nietzsche, sino justificar su propio resentimiento como víctima de la violencia, mostrar que tiene razones para sentirlo y para no avergonzarse de él. Esas razones pueden resumirse así: el resentimiento es la huella que deja en la víctima el daño padecido, el testimonio de su realidad; puesto que el verdugo está interesado en no ver el daño que ha causado, sólo mediante la preservación de su resentimiento puede la víctima obligar al verdugo a reconocerlo. Trataré de desarrollar este argumento a partir de las siguientes observaciones de Améry.

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 nacionalsocialismo, ni siquiera para el ejecutor que, sin excepción, se sometía al sistema normativo de su Führer y de su Reich, poseían 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

3. Y más adelante añade: «Sin duda, tal exteriorización y actualización no pueden consistir en una venganza que sea proporcional al sufrimiento padecido [...] Queda excluida como solución tanto la venganza como la expiación, que se me antoja problemática» (AMÉRY, 2001: 160-161). Años más tarde, cuando el peso del fracaso sobre su conciencia era mayor, Améry llegó a la convicción de que el fondo del hombre herido –su «alma corporal»– exige levantar la mano para devolver el golpe, intentar el acto de revancha, como una condición del apaciguamiento consigo mismo (cfr. AMÉRY, 2003: 148).

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 (Améry, 2001: 150-151).

Quien observa desde una perspectiva externa el daño que causa el verdugo a su víctima, puede suponer que el antagonismo derivado de sus respectivas posiciones no excluye que tengan una visión compartida acerca de lo que ocurre entre ellos: el uno causa daño y el otro lo padece, pero, al igual que la víctima se sabe víctima, también el verdugo se sabe verdugo. Este punto de vista da, pues, por sentado que el victimario es consciente del daño que causa a la víctima. Sin duda, hay un sentido en el cual esto es cierto, pero se trata del sentido trivial de que alguien no puede hacer algo intencionadamente sin darse cuenta de lo que hace. Sin embargo, si nos preguntamos cómo es posible que, a pesar del sufrimiento de la víctima, el verdugo siga torturándola, la respuesta de Améry es que lo hace en tanto que, al desvincularse de la realidad moral de su acción, la falsea hasta el punto de hacérsele invisible el daño que causa a la víctima.

El factor determinante de ese falseamiento consiste en situarse en una posición objetivadora: el torturador percibe el golpe que asesta a la víctima como una descarga de energía; elige los medios que emplea en función de su eficacia para conseguir los fines deseados; contempla las expresiones de dolor de la víctima como reacciones físicas evaluables en términos de resistencia biológica; se ve a sí mismo como simple ejecutor de órdenes emanadas de un escalón superior en la cadena de mando. En suma, ve sus actos como fenómenos naturales, como parte de un sistema causal-mecánico. Si nos preguntamos ahora cuál es el punto de vista de la víctima, advertiremos de inmediato la situación asimétrica en que uno y otro se encuentran. El verdugo no ve el daño que causa porque está interesado en ocultárselo a sí mismo para poder seguir torturando. En cambio, la víctima no puede distanciarse de su propio dolor. Desde luego, puede intentar encontrarle alguna forma de sentido. Pero si se resiste a esta forma de ilusión, como es el caso de Améry, verá las cosas de otra manera: sentirá la acción del verdugo como un acto de crueldad, experimentará el golpe como algo que daña indeleblemente su integridad, verá a su torturador como un ser humano al que se le pueden exigir responsabilidades por atentar contra ella.

Una forma posible de juzgar filosóficamente esta divergencia entre quien perpetra el daño y quien lo padece consiste en reducir sus respectivos puntos de vista a meras interpretaciones. El verdugo y la víctima interpretan la realidad de diferente

manera. Si esta aproximación se lleva lo bastante lejos, la idea de una realidad absoluta se esfuma como un residuo evanescente y sólo subsiste como real el conflicto de las interpretaciones. Desde ese momento, cualquier pretensión de resolverlo en términos de verdad se revela absurda.

A esta forma de relativismo se enfrenta otra posición filosófica que apela a la noción de verdad, pero la restringe al conocimiento del *mundo desencantado* que constituye el objeto de la moderna ciencia natural. La perspectiva naturalista discrimina los rasgos del mundo susceptibles de cálculo, manejo y predicción como los únicos válidos por igual para todos –esto es precisamente lo que define su «objetividad»–, desplazando a otro ámbito de realidad los rasgos que no se ajustan a estos criterios, entre ellos las cualidades morales. Al mismo tiempo, establece una brecha epistemológica entre esos dos planos, al considerar la noción de verdad aplicable al conocimiento natural, pero no al juicio moral. En consecuencia, cuando la perspectiva naturalista contempla las acciones humanas despojadas de todo rasgo moral, cree verlas tal como objetivamente son. Y como los rasgos morales que atribuimos a esas acciones no forman parte de esa realidad objetiva, sólo pueden explicarse por referencia a algún factor sobrevenido o proyectado sobre ella, que carece de validez universal y es, en este sentido, «subjetivo».

Al considerar desde su experiencia del daño qué es lo que ocurre entre él y Wajs cuando éste le golpea, a Améry se le impone la evidencia de que la víctima y el verdugo conceptualizan de diferente manera lo que ocurre entre ellos: Améry atribuye a su verdugo una descripción de sus propios actos como «hechos en el seno de una teoría física», mientras que él, como víctima, sólo puede ver esos mismos hechos como «actos en el seno de un sistema moral» (Améry, 2001: 150). Sería, sin embargo, un error deducir de ahí que Améry suscribe el dualismo epistemológico de la perspectiva naturalista, pues él concede a la visión de la víctima un valor de verdad que deniega a la visión del verdugo. En realidad, la perspectiva de Améry es diametralmente opuesta a la del causante del daño (que, aunque sustentada en razones diferentes, coincide materialmente con la perspectiva naturalista). La descripción de los actos del verdugo como hechos naturales se considera «objetiva» en tanto que, al ajustarse al criterio de neutralidad axiológica, supuestamente refleja lo que esos actos realmente son. Améry, por el contrario, considera que esos actos, como humanos que son, tienen una dimensión moral que es constitutiva de su realidad. ¿En qué consiste ésta?

Consideremos el caso de una fiera que ataca a un ser humano. Aun cuando no llegue a causarle la muerte, puede herirlo y mutilarlo atrocemente. Sin embargo, aunque así fuera, la víctima no se sentiría dañada *en cuanto ser humano* por la fiera. Para que el daño recibido no afecte sólo a su integridad física, sino a su integridad personal o a su humanidad, la víctima ha de percibirlo como causado por otro u otros seres humanos con la intención de destruir en ella esa integridad, de

negarla en su humanidad⁴. Ese daño es el que Améry experimentó como víctima de la tortura y de la violencia nazi. Lo que éstas destruyeron en él fue su «confianza en el mundo» (Améry, 2001: 90), de la que formaba parte la certeza de que los otros respetarían su integridad física y personal, y de que, en caso de ser agredido, se le permitiría defenderse o, al menos, recibir ayuda de terceros. Esa confianza es el suelo sobre el que podemos construir un mundo humano en el que poder convivir. Y como esa posibilidad sólo puede cumplirse «si reconocemos la vida también al prójimo» (Améry, 2001: 101), el daño causado por el verdugo supone la absoluta destrucción de esa plataforma. Pues el verdugo sólo existe y se afirma a sí mismo mediante la negación del otro como hombre, mientras que la víctima siente que el daño que le causa el verdugo, al negarla en su humanidad, la excluye del mundo humano que compartía con él. Si el término «moral» designa la dimensión de humanidad que confiamos que se dé en las relaciones sociales, entonces la realidad del daño que causa el verdugo a su víctima es una *realidad moral*. Quien no ve esa realidad como algo constitutivo de las acciones y de las relaciones humanas no tiene una visión correcta de ellas, sino una visión distorsionada. Esa visión puede ser el resultado de un rodeo que comienza despojando al mundo de todo contenido de valor, prosigue considerando ese mundo neutro como realmente objetivo, y acaba relegando los rasgos morales al ámbito de lo «subjetivo» (lo no válido para un observador externo). Lo que hay de distorsionador en esta visión es que, al contemplar los actos humanos como meros eventos naturales, los contempla como no humanos. Pues atribuir a los actos humanos rasgos morales es una condición para atribuirles un significado humano y, por tanto, para acceder a su verdadera realidad.

Como cualesquiera otros hechos, los morales pueden ser vistos o ignorados, reconocidos o deformados, en función de la posición de experiencia en que el sujeto se encuentre. En una relación mediada por la violencia y el daño —especialmente, cuando estos cualifican la relación entera, como ocurre en el caso de la tortura—, quien daña puede hacerlo y lo hace tanto más fácilmente cuanto más lejos va en la negación de la realidad moral de sus actos. El mecanismo de negación consiste en retraerse desde una posición de participante en una relación humana hasta una posición objetivadora en la cual el verdugo reduce a la víctima a una cosa, excluyéndola del mundo humano del que él forma parte. La rebelión de Améry es una reacción moral a esta aniquilación de su humanidad causada por la acción del verdugo. Si él no forzase al verdugo a enfrentar su crimen, sería como dar por buena esa aniquilación, como renunciar a vivir en un mundo humano. El resentimiento de Améry es un aguijón que le azuza para que no se abandone a la tentación del conformismo. Al exigir al verdugo a que comparezca ante su crimen y lo reconozca, está planteando la necesidad de recomponer la relación moral entre

4. Améry considera la tortura y la violencia del régimen nazi como una forma de sadismo existencial que busca la afirmación de la propia soberanía absoluta mediante la negación del prójimo y la subsiguiente anulación del mundo social (cfr. AMÉRY, 2001: 100 y ss.).

ambos que la acción del verdugo destruyó. Y como esa acción fue pública, la comparecencia del verdugo ante sus actos no puede darse en el fuero interno de su conciencia, sino que ha de plantearse en el ámbito de la praxis social e histórica en que ocurrió el crimen⁵.

El efecto de esa comparecencia pública del verdugo ante su acto es que *se niegue* a sí mismo como verdugo, es decir, que se sienta él mismo dañado por lo que hizo, que se convierta también él en víctima de su propio crimen⁶. Esta exigencia no tiene el sentido de una venganza, pues mediante la negación del verdugo Améry no trata de lograr alguna forma de compensación⁷. Él sabe que nada podrá devolverle la confianza en el mundo que la acción del verdugo destruyó. Pero sabe también que su vida dañada resulta todavía más insoportable si permanece en la soledad moral en la que el verdugo lo abandonó. Si exige que el verdugo se niegue como tal, es para que deje «de ser enemigo para convertirse de nuevo en prójimo» (Améry, 2001: 151). El restablecimiento de la comunidad moral entre ambos depende de que el verdugo integre en el presente su acción pasada en el modo de una actitud de desconfianza con respecto a sí mismo, que permita a la víctima confiar en la posibilidad de relacionarse con él como semejante. Esa negación del verdugo, en virtud de la cual se alinea con la víctima al reconocerse él mismo dañado por su crimen, es, en cierto modo, una «reversión moral del tiempo» (Améry, 2001: 153). Esto no significa nada que se parezca a borrar el pasado. Significa convivir en el presente con lo que pasó en la forma de una negación pública y continuada.

La voluntad de revertir el tiempo se opone a cualquier pretensión de enterrar en el olvido lo que ocurrió, sobre la base de que lo hecho, hecho está. Los programas de reconciliación abstracta entre víctimas y verdugos, de perdón cómodo e indolente, sin que medie el reconocimiento público por los verdugos

5. Sobre la dimensión pública de la reactualización del conflicto entre víctimas y verdugos, Améry observa que «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 de sí mismos» (2001: 161). En este sentido, Améry considera que la asunción colectiva de ese patrimonio negativo podría «reemplazar a la incumplida revolución alemana» (2001: 160). Si es posible alguna salvación, alguna extinción de la ignominia para el pueblo alemán, es a través de que rechace «todo, sin excepción, cuanto llevó a cabo en los días de su más profundo envilecimiento, sin excluir los logros más aparentemente inofensivos como la construcción de autopistas» (2001: 162-163). Sólo esta negación total haría objetivamente superfluo el resentimiento de las víctimas.

6. Un ejemplo de negación como verdugo es Claude Eatherly, el piloto norteamericano responsable del bombardeo de Hiroshima, quien eligió no escamotear su responsabilidad y sus remordimientos, identificarse con la acción que había cometido y vivir de acuerdo con ella. Eso no borró su condición de verdugo, pero sí le convirtió en una víctima más de su propio crimen y, en este sentido, para decirlo con Günther Anders, en un «culpable inocente» (cfr. ANDERS, 2003: 30 y 119).

7. Sin embargo, tal exigencia tiene un carácter esencialmente *reactivo* que revela que su móvil es el resentimiento, y no el mero sentido de la justicia. Lo que Améry exige a sus verdugos no es la reparación de su propio daño, sino la participación en él. O, dicho de otro modo, no es el restablecimiento de un orden que él considera imposible, sino el desmantelamiento del falso orden en que ellos se protegen de la realidad, y su reincorporación al desorden que causaron.

de los crímenes cometidos ni su voluntad de arrepentimiento, descansan en una actitud frente al pasado que transporta mecánicamente al ámbito del conflicto moral el modelo biológico de la curación por el paso del tiempo. Como suele decirse, el tiempo cicatriza las heridas, el tiempo todo lo cura. Puesto que el pasado es irreversible, sólo cabe esperar que el paso del tiempo borre el recuerdo de lo que pasó. Sin embargo, no sólo es falso que los crímenes morales estén sometidos a la ley natural del paso del tiempo, sino que además es «antimoral» (Améry, 2001: 153) sacrificar el derecho de la víctima a ver atendida su individualidad dañada, en aras de satisfacer la necesidad social de cerrar rápidamente el conflicto mediante la creación de una falsa plataforma de orden en la cual todos, víctimas y verdugos, puedan convivir juntos mirando hacia el futuro. Este programa de higiene social –que sólo deja en paz al verdugo y hunde aún más a la víctima en su soledad– ignora la necesidad moral de la víctima de que su daño sea reconocido y reparado en el ámbito público en que se produjo, a fin de poder reintegrarse en el mundo humano del que el verdugo la excluyó. El resentimiento de Améry contra quienes promueven y practican una falsa solución del conflicto mediante la huida hacia delante, tiene la significación moral de una protesta, a efectos de no sucumbir a la aparente reordenación de las cosas que el paso del tiempo lleva a cabo, y de impedir que todo vuelva por sí mismo a su antiguo cauce.

Por otro lado, no deja de resultar paradójico que el resentido Améry, al reconocer la posibilidad –e incluso hacer valer la exigencia– de sublevarse contra la inmovilidad del pasado, concuerde, al menos formalmente, con la doctrina del Zaratustra nietzscheano. La paradoja estriba en que la liberación de la sujeción al pasado que éste predica es incompatible con el resentimiento. Forma parte de la tipología del hombre del resentimiento el ser prisionero de su pasado. Lo ocurrido, lo hecho, es una losa que pesa sobre él y que su voluntad es incapaz de remover. Su reacción ante ese peso es la venganza. El castigo que exige es la expresión de la impotencia de su voluntad para borrar lo que fue. Si lo hecho no puede ser anulado, entonces la redención sólo puede venir por el castigo. Frente a esta impotencia del resentido, el hombre superior que anuncia Zaratustra encuentra otra vía de salvación: «Transformar todo “fue” en un “así lo quise” –sólo eso sería para mí redención–» (Nietzsche, 1972: 204). Para él, querer lo que fue no significa asumir el pasado como algo necesario, sino más bien liberar el pasado de la representación de la necesidad. Lo primero presupone que el pasado es inamovible y que, por tanto, escapa a toda acción de la voluntad. Lo segundo implica un acto de la voluntad que hace de lo ocurrido sin nuestra decisión algo querido y deseado por nosotros. Tal «querer hacia atrás» (Nietzsche, 1972: 206) es redentor en tanto que se basa en la idea del eterno retorno, que, al negar todo finalismo y toda necesidad cósmica, reconoce a la voluntad una capacidad creadora. Aceptar el eterno retorno no libera del pasado en el sentido de anular lo que fue, sino en el sentido de que, al presentar lo que fue como algo no impuesto, abre la posibilidad de relacionarse con el propio destino como algo querido y digno de ser amado.

Améry coincide con Zaratustra en no resignarse al pasado, en querer liberarse de su necesidad. Pero su «querer hacia atrás» no es ajeno a su resentimiento, sino que está movido por él, desde el momento en que Améry no orienta el resentimiento hacia la venganza, sino que lo pone al servicio de una voluntad de afirmación: «Lo que me importa es redimirme de un desamparo que aún perdura desde entonces» (Améry, 2001: 151). No deja de ser significativo que tanto Zaratustra como Améry planteen la necesidad de salvación en el modo de una redención con respecto al propio pasado. Sin embargo, el contenido de esta redención no puede ser más diferente. Zaratustra se redime del tiempo al liberarse, gracias a la doctrina del eterno retorno, de la idea de su necesidad. Su redención es un movimiento de su propia conciencia, un cambio interior que, al presentár lo que fue bajo una consideración nueva, permite quererlo tal como ha sido. El «querer hacia atrás» de Améry, por el contrario, no es un querer lo que pasó, sino una voluntad de cancelar lo hecho. «El mal es malo sólo para el que lo padece, no para el perpetrador ni para el observador impasible» (Améry, 2001: 204). Quizá desde una posición de observador impasible, quepa imaginar una forma de redimirse del mal a través de la voluntad de asumirlo. Pero para quien lo ha experimentado y lo conoce tal como es, el mal es inasumible. Quien ha padecido el mal no puede querer que así haya sido, ni que vuelva eternamente. De ahí que su voluntad de redimirse no se materialice en un cambio interior de su conciencia, sino en una acción social orientada a transformar la situación de desamparo y soledad moral en que la víctima se encuentra en relación con su verdugo. «No deseo convertirme en cómplice de mis torturadores, exijo más bien que se nieguen a sí mismos y me acompañen en la negación» (Améry, 2001: 149). Si, al reconocer su crimen, éste llega a ser inasumible también para el verdugo, en esa negación víctima y verdugo se reencuentran. Y, puesto que los resentimientos de Améry existían justamente para forzar al verdugo a negarse a sí mismo, sólo el restablecimiento de la proximidad entre ambos puede hacerlos superfluos y desactivarlos.

IV. LA SÍNTESIS DEL BÁRBARO Y DEL SUPERHOMBRE

En el punto anterior he intentado reconstruir el argumento mediante el cual Améry justifica moralmente su resentimiento como víctima de la violencia. Lo que me propongo a continuación es mostrar que, en la medida en que tal justificación se considere cumplida, la visión que Nietzsche ofreció del resentimiento «desde la síntesis del bárbaro y del superhombre» (Améry, 2001: 147) se mostrará, no sólo incapaz de dar razón del resentimiento de Améry, sino también ciega a la verdad de lo que acontece entre el verdugo y la víctima.

Para advertir el nivel de radicalidad que alcanza la réplica de Améry a Nietzsche, convendrá tener presentes algunos elementos del pensamiento del filósofo alemán. Con la redacción de *Aurora*, en 1880, Nietzsche inició una «campana

contra la moral» (Nietzsche, 1971: 87)⁸ que habría de ocupar un lugar destacado en el último periodo de su vida productiva. En la base de su interés se halla la constatación de un fenómeno nuevo: la sobrestimación moderna de la moral de la compasión. Ese fenómeno constituía, a su juicio, un indicio inquietante de la deriva de la cultura europea hacia el nihilismo. A fin de contrarrestar esa tendencia, había que emprender una crítica de la moral establecida, y el modo específico de hacerlo consistía en investigar las condiciones bajo las cuales los valores de esa moral surgieron, se desarrollaron y modificaron. La genealogía es el método adoptado por Nietzsche para llevar a cabo tal investigación. El genealogista se enfrenta a la moral vigente desde la actitud crítica que pregunta, no por su grado de validez –pues esta forma de crítica presupone la verdad como algo en sí, cuando la crítica nietzscheana cuestiona el valor mismo de verdad–, sino por las conexiones que guarda con quienes la comparten. Pregunta, pues, cómo se ha constituido la moral, a qué necesidades responde, qué decisiones expresa; en suma, de qué tipo humano históricamente determinado es síntoma.

La genealogía pone de manifiesto que la milenaria vigencia de la moral judeocristiana no acredita tanto su verdad como su utilidad adaptativa. El hombre se encontró, desde antiguo, expuesto a una forma de nihilismo teórico-práctico. La conciencia de su insignificancia en la corriente del devenir cósmico, así como su dificultad para entender y aceptar la existencia del dolor y del mal, eran peligros que amenazaban con privar de todo sentido al mundo y a la vida humana. Al apelar a un Dios creador y providente, el judeocristianismo dio al hombre un valor absoluto, otorgó al mundo un carácter de perfección, a pesar del mal y del dolor, e incluso confirió a éstos un sentido, al postular la existencia en el hombre del libre albedrío. De este modo, la moral se presentó como un remedio contra aquella primera forma de nihilismo, llegando a legitimarse como una afirmación de valores positivos. Pero la sospecha metódica que Nietzsche adopta frente a lo que se nos ofrece como verdadero orienta su investigación genealógica en la dirección opuesta, para llegar a la conclusión de que esa moral que se presenta como una afirmación de la vida, en realidad no es más que su camuflada negación. Lejos de ser un movimiento en favor de los valores más nobles y elevados, es una rebelión contra esos valores.

El desenmascaramiento nietzscheano de la moral se basa en el contraste con un sistema de valores anterior que aquélla vendría a invertir y suplantar. En el comienzo hay la contraposición entre la manera de valorar de los nobles y poderosos, «los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos» (Nietzsche, 1971: 37), y la manera de valorar de los hombres vulgares y plebeyos, incapaces de crear

8. De ese programa forman parte *Más allá del bien y del mal* (1886), *La genealogía de la moral* (1887), *Crepúsculo de los ídolos* (1888) y *El Anticristo* (1888), así como un conjunto significativo de textos póstumos.

valores a partir de sí mismos. Esta contraposición fundamenta una jerarquía entre «una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior» (Nietzsche, 1971: 38). El origen de la antítesis de los valores bueno (*gut*) y malo (*schlecht*) se halla en el sentimiento de distancia y superioridad de los dominadores: «bueno» designa lo que nace de ese sentimiento y lo corrobora; «malo» resume los sentimientos opuestos, que se asocian a los dominados.

Es significativo que Nietzsche defina este concepto original de «bueno» en el marco de las relaciones de poder y sumisión que se establecen entre señores y siervos. Ciertamente, la manera noble de valorar no se ejerce sólo en la relación con el plebeyo, sino también en las relaciones que el noble mantiene consigo mismo y con sus iguales, sean amigos o enemigos. Así es como «bueno» adquirió los valores de veracidad, valentía, pureza, salud, orgullo, potencia, lucha y respeto al adversario. Pero, como la superioridad del noble estriba en que encarna la vida como valor, y «la vida actúa *esencialmente*, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter» (Nietzsche, 1971: 98), síguese de ahí que la vitalidad del hombre superior exige ejercitarse también contra los extraños y desiguales⁹. La violencia contra el débil aparece, así, como una expansión natural de la vitalidad del fuerte. El modelo de esta agresión humana es la agresión del animal de rapiña a su presa¹⁰. Contemplada bajo este «supremo punto de vista biológico» (Nietzsche, 1971: 98), la voluntad de ofender, violentar, despojar y aniquilar adquiere un derecho absoluto, mientras que las restricciones artificialmente impuestas a esa voluntad sólo pueden llegar a legitimarse en tanto que medios subordinados al fin global de salvaguardarla, por lo que cualquier pretensión de levantar contra ella un orden moral y político supuestamente superior, sería antinatural y hostil a la vida.

Lo que Nietzsche no ve es que contemplar la violencia humana a través del modelo de la agresión animal conduce a una percepción tergiversada de su realidad. Como, por contraste con la crueldad del hombre del resentimiento, es posible imaginar que la de la bestia es una crueldad desinteresada que no destruye a su presa por el móvil de aniquilarla, sino como efecto inmediato de su propia vitalidad, Nietzsche supone que es posible una forma humana de crueldad –vinculada a la idea de vida sana y total que el hombre fuerte encarna– tan desinteresada y afirmativa como la de la bestia¹¹. Sin embargo, esta visión externa y objetiva de la

9. En el marco conceptual de Nietzsche no parece haber la posibilidad de considerar conductas de cuidado del otro o de compasión como expresiones originales de fortaleza y vitalidad. A este respecto, Max Scheler objeta a Nietzsche: «Existe un impulso al sacrificio en pro de seres con los cuales nos sentimos unos y solidarios, en oposición a todo lo “muerto”, mediante el don (propio de todo viviente) de simpatizar con otro viviente, don graduado según la cercanía y homogeneidad de ese viviente. Y dicho impulso no es, en modo alguno, algo que la vida adquiere, algo que pueda derivarse de impulsos primitivamente egoístas, sino que es *originalmente* propio de la vida» (SCHELER, 1998: 67-68).

10. Cfr. NIETZSCHE, 1997: 54-55, 59.

11. «Repugna, me parece, a la delicadeza y más aún a la tartufería de los mansos animales domésticos (quiero decir, de los hombres modernos, quiero decir, de nosotros) el representarse con toda

crueledad impide el acceso a una dimensión que sólo la voz de la víctima puede atestiguar: su esencial destructividad. Améry dice haber experimentado la crueldad del torturador como surgida de la voluntad de anular radicalmente a la víctima. «En el mundo de la tortura, el hombre subsiste sólo en la destrucción del otro» (Améry, 2001: 101). Su experiencia verifica que esa voluntad de aniquilar al otro no es, como cree Nietzsche, el móvil de una forma específica de crueldad –la crueldad degenerada del hombre inferior–, sino una dimensión constitutiva de la crueldad humana, en tanto que forma expresiva y productiva de relaciones históricas de dominación de unos seres humanos por otros.

Nietzsche creyó posible –o, al menos, deseable– un sistema de valoración conforme al cual la violencia del fuerte sobre el débil fuese considerada más allá de lo bueno y lo malvado: un hecho no enjuiciable en términos de libertad, responsabilidad y culpa, y que sólo admitiría el calificativo de «bueno» en el sentido de ser exteriorización de la voluntad de poder afirmativa del fuerte¹². En consecuencia, la consideración de la crueldad del individuo superior como un hecho moral –su valoración como un crimen– no sería algo primario, sino un fenómeno derivado que requiere explicación. La genealogía de la moral la proporciona, al interpretar aquella valoración moral como una inversión fraudulenta de la valoración original, que tendría su origen precisamente en el resentimiento. El débil que padece la violencia del fuerte la denigra, no porque le sea perjudicial a él, que es incapaz de responder de la misma manera, sino con el argumento de que contraviene un orden autónomo. Cuando el resentido apela a la verdad, no pretende sancionar la utilidad que le reporta, sino presentarla bajo el ropaje de un valor en sí que se halla por encima de los hombres y que éstos deben respetar. Así pues, la función distorsionadora del resentimiento se manifiesta, especialmente, en la pretensión de hacer pasar sus valoraciones por juicios acerca de *hechos*, es decir, acerca de un orden moral real. Por ello, el desenmascaramiento de la moral que la genealogía lleva a cabo sólo concluye al mostrar el carácter ilusorio de esta pretensión:

Es conocida mi exigencia al filósofo de que se sitúe más allá del bien y del mal, de que tenga debajo de sí la ilusión del juicio moral. Esta exigencia se deriva de una intuición que yo he sido el primero en formular: la de que no existen hechos morales. El juicio moral tiene en común con el religioso el creer en realidades que no lo son. La moral es únicamente una interpretación (*Ausdeutung*) de ciertos fenómenos,

energía que la *crueledad* constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua...; el imaginarse que por otro lado su imperiosa necesidad de crueldad se presenta como algo muy ingenuo, muy inocente, y que aquella humanidad establece por principio que precisamente la “maldad desinteresada”... es una propiedad *normal* del hombre» (NIETZSCHE, 1997: 86).

12. El hecho de que Nietzsche reconduzca la fortaleza del individuo superior –su querer dominar, sojuzgar y enseñorearse– desde la categoría moral de «actividad libre de un sujeto» a la imagen naturalista de una fuerza cuyo ser consiste en exteriorizarse (NIETZSCHE, 1997, I, § 13), ilustra la objetivación a la que somete el fenómeno de la violencia.

dicho de manera más precisa, una interpretación equivocada (*Missdeutung*) (Nietzsche, 1979: 71).

El alcance totalizador de la crítica nietzscheana es inequívoco. No se trata sólo de mostrar que tras los principios y normas de la moral establecida se esconden muchas veces motivaciones opuestas a las reconocidas, sino de desacreditar íntegramente la moral como una gran mentira. El verdadero sentido de la moral estriba en ser una enfermedad y una patraña. Ella se interpreta a sí misma como un signo de plenitud y de fortaleza, y legitima la compasión, el autosacrificio y el sufrimiento como valores que afirman la vida. Pero su sentido es ser un signo de indigencia, de degeneración y de renuncia a sí mismo. La moral es una mera creación humana puesta al servicio de una determinada voluntad de poder: la de los miedosos y los despreciadores de la vida, la de los débiles y los impotentes. Por ello su auténtica clave y su secreto está en una forma pasiva y decadente de nihilismo que Nietzsche considera absolutamente despreciable.

Si ahora dirigimos nuestra atención hacia Améry y contemplamos desde la perspectiva de la genealogía de la moral el análisis que hace de su propia experiencia como víctima de la violencia, la conclusión que se impone es que Améry padece una ilusión. Él afirma estar en posesión de una verdad moral cuando responsabiliza al verdugo del daño que le inflige. Afirma, además, que el verdugo se falsea a sí mismo esa realidad al escamotear el significado moral de su acción. El punto de vista de Améry presupone, pues, que la libertad y la responsabilidad son rasgos inherentes a la realidad moral de las acciones, y que la moralidad es una dimensión constitutiva de la acción social. También supone, en consecuencia, que el golpe que Wajs descarga sobre su cabeza y el daño que le causa son hechos morales, de manera que negar esto implicaría barrer de esa relación aquello que la caracteriza como una relación humana.

Desde una perspectiva nietzscheana, por el contrario, no se cumplen las condiciones que harían verdadera la visión de Améry, pues no hay ninguna instancia normativa e independiente de la voluntad de los individuos que pueda justificar sus juicios morales. Libertad y responsabilidad no son cualidades reales de las acciones humanas, sino ficciones de los débiles en tanto que se sienten ofendidos por los fuertes¹³. Cuando Améry obliga al verdugo a reconocer la verdad moral de su crimen, estaría exigiéndole que vea algo que no existe. Por tanto, si el verdugo no reconoce su acción como un crimen, podría legitimarlo desde una situación anímica presuntamente superior¹⁴. Los juicios morales de Améry no tienen el sentido que él les atribuye, pues no existen los hechos morales que los harían verdaderos. Eso no implica que carezcan de todo sentido. Pero el único que la genealogía

13. Sobre la idea de sujeto y sus determinaciones morales de libertad y responsabilidad, en cuanto falsa interpretación de la debilidad, véase NIETZSCHE, 1997, I, § 13.

14. Es secundario, a efectos del argumento, si los torturadores de Améry encajan o no, de hecho, bajo la noción nietzscheana del individuo fuerte.

nietzscheana les atribuye es el de síntomas de otros hechos que no son morales. De lo que hablaría en realidad la acusación del verdugo por parte de la víctima es del resentimiento de ésta, de su sed de venganza, de su impotencia para devolver el golpe, así como de su necesidad de encubrir toda esta miseria bajo el manto de un orden de valores supuestamente objetivos que le otorgue respetabilidad.

Sin embargo, el testimonio de Améry constituye una refutación, punto por punto, de esta interpretación inspirada en Nietzsche. Es falso, para empezar, que su juicio moral sea un mecanismo encubridor de su resentimiento, pues él lo confiesa abiertamente y lo asume. Es falso que Améry necesite mantener el recuerdo de la ofensa como una deuda insalvable para poder justificar un odio permanente hacia el verdugo, pues lo que pretende, al exigirle el reconocimiento del crimen cometido, es dirimir el conflicto abierto por el verdugo. Es falso que esta exigencia sea un acto de venganza, pues lo que busca no es el castigo o la expiación, sino reintegrarse al mundo humano del que el verdugo lo excluyó. Es falso que el resentimiento de Améry exprese su impotencia para superar el pasado, pues alienta justamente la voluntad de cancelar lo hecho y volver a reencontrarse con el otro en tanto que se ha negado a sí mismo como verdugo. Por último, también es falso que la inconsciencia del verdugo acerca del significado moral de su acción pueda ser sintomática de una visión más elevada de la realidad, pues Améry puede dar razón de ella como una ceguera inducida por mecanismos de distorsión que permiten al verdugo y a sus cómplices seguir ejerciéndola o asistiendo a ella sin mala conciencia.

El sentido de la réplica de Améry a Nietzsche no es rehabilitar el sistema de valoración de la moral establecida. Améry se halla tan lejos como Nietzsche de la glorificación del sufrimiento, de la santificación del perdón, de la moral de la culpa y la expiación. Pero, así como Nietzsche consideraba que estas actitudes eran producto del rencor, Améry hace valer su resentimiento para enfrentarse a ellas. Al derivar la moral decadente del resentimiento, Nietzsche atribuye a éste una virtualidad esencialmente distorsionadora. La réplica de Améry se orienta a mostrar que el resentimiento de la víctima de la violencia puede convertirse en un instrumento de verdad y ponerse al servicio de una moral que se sitúa más allá de la culpa y la expiación.

La genealogía nietzscheana contiene intuiciones brillantes y profundas sobre la función distorsionadora de ciertos conceptos-clave de nuestro sistema moral y, sin duda, puede resultar un medio eficaz de crítica cultural. Pero no puede dar cuenta de la dimensión de verdad del resentimiento de Améry, desde el momento en que se muestra incapaz de ver la realidad moral del trato cruel que los seres humanos se infligen unos a otros. Desde la mirada distante de Nietzsche, la agresión y la crueldad del fuerte sobre el débil aparecen como simples fenómenos de la expansión de la vida, como actos desinteresados y, por consiguiente, naturales. Si nos situamos bajo esta perspectiva, podemos llegar a observar el mundo como un conjunto de hechos neutros del que, propiamente hablando, no forman parte víctimas ni verdugos y en el que no existen la crueldad, la tortura ni el crimen como realidades morales. Podemos incluso llegar a creer que esa visión del mundo es la que nos presenta su verdadera realidad. Lo que no podemos, después de testimonios

como el de Améry, es ignorar que, al adoptar esa visión, estamos de hecho concordando, tal vez a nuestro pesar, con la representación del mundo que el verdugo necesita para afirmar su posición*.

BIBLIOGRAFÍA

- AMÉRY, J., *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia, Pre-Textos. Traducción, presentación y notas de E. Ocaña, 2001.
- AMÉRY, J., *Lefeu o la demolición*, Valencia, Pre-Textos. Traducción, prólogo y notas de E. Ocaña, 2003.
- ANDERS, G., *Más allá de los límites de la conciencia*, Barcelona, Paidós. Traducción de V. Gómez, 2003.
- DAGERMAN, S., *Otoño alemán*, Barcelona, Octaedro. Traducción de J. M.^a Caba, 2001.
- DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama. Traducción de C. Artal, 1994.
- LEVI, P., *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik. Traducción de Pilar Gómez, 1995.
- NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, Madrid, Alianza. Traducción, introducción y notas de A. Sánchez Pascual, 1971.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza. Traducción, introducción y notas de A. Sánchez Pascual, 1972.
- NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza. Traducción, introducción y notas de A. Sánchez Pascual, 1979.
- NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza. Traducción introducción y notas de A. Sánchez Pascual, 1997.
- SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós. Traducción de J. Gaos, 1998.
- SEMPRÚN, J., *La escritura o la vida*, Barcelona, Tusquets. Traducción de T. Kauf, 1997.

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación «Creencia, Motivación y Verdad» y ha sido parcialmente subvencionado por la Generalitat Valenciana (GV04B-251) (GRUPO S04/48) y por el Ministerio de Ciencia y Tecnología (BFF2003-08335-C03-01). Estoy en deuda con Josep Corbí, cuyas observaciones han sido para mí un estímulo constante de ánimo y clarificación.