

Emocions morals en la fletxa del temps: un esquema de l'experiència del dany

Josep E. Corbí

I EL DANY I LA FLETXA DEL TEMPS

1. L'ESTRUCTURA TRIPOLAR DEL DANY

1.1. «Tota arma té dues puntes».¹ La daga té un mànec i una fulla. Qui agafa la daga pel mànec *pot ferir* un altre, qui rep la daga pel costat de la fulla esmolada no pot ferir, sinó simplement *ésser ferit*. La forma mateixa de la daga revela una estructura de poder. Qui empenya la daga pot convertir-se en un *botxí*, en un torturador; qui percep l'acer és ja una *víctima* de qui l'apunta amb la daga.² En la imatge d'una daga empenyada per una mà i dirigida contra el cos d'un altre, podem percebre l'experiència del *dany*, que és el punt de partida de l'*experiència moral*.

1.2. L'experiència del dany, com l'arma, té dos pols metafísicament molt distants: el pol de qui *causa* el dany, del botxí, i el pol de qui el *pateix*, la víctima. Aquesta *dualitat metafísica* està íntimament associada a una *dualitat epistèmica*: mentre que el dany és una veritat evident i innegable per a la víctima, el botxí *pot negar* l'existència del dany que ell causa. El botxí té al seu abast un munt de recursos (justificació instrumental del dany, atribució de culpabilitat a la víctima, fragmentació de l'experiència, etc.) per a infligir dany intencionadament i, tanmateix, no *representar-se'l*. Si se'l representés, li resultaria molt més difícil de continuar infligint-lo: ací veiem una connexió entre *coneixement* i *moralitat*, entre representar-se el dany que pateix la víctima i la capacitat d'infligir-lo

1.3. Hi ha, no obstant, una *tercera* perspectiva: la perspectiva de qui no empenya cap daga ni és amenaçat per ella, però que veu algú empenyant una daga contra un altre. És la perspectiva de qui veu o, més habitualment, *té notícia* del què està succeint.

Com es representa la situació qui simplement en té notícia? Hi ha certament una primera resposta, la resposta de la *compassió* per la víctima, però aquesta resposta instintiva pot ser fàcilment contrarestatada pel

Josep E. Corbí (Monòver, les Valls del Vinalopó, 1957) és professor del Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement de la Universitat de València. És autor, entre altres, de [amb J. L. Prades] *Minds, causes and mechanisms* (Blackwell, 2000) i *Un lugar para la moral* (A. Machado Libros, 2003).

discurs del botxí. El botxí és, al cap i a la fi, qui té el poder, qui empenya la daga; és l'únic que pot fer sentir la seua *veu*, que pot insistir en la seua representació dels fets. La víctima roman indefensa, callada, la seua veritat està soterrada sota la paraula del botxí. Qui en té notícia acaba pensant que el dany causat, si n'hi ha, està justificat per un bé ulterior i, en molts casos, la víctima se'l mereixia. Podem preguntar-nos per què l'espectador concedeix autoritat epistèmica al botxí, a desgrat de saber que la seua perspectiva és interessada?

Les terceres persones tenen por que l'acció del botxí siga *arbitrària*, puix que, si fos així, la fulla de la daga es podria tornar en qualsevol moment contra elles. És per això que prefereixen creure que l'atac del botxí és *legítim*, que és una maniobra de defensa de l'ordre que les terceres persones suposadament comparteixen i que, en el fons, és la víctima mateixa qui representa una vertadera amenaça per a aqueix ordre.

2. LA VEU DE LA VÍCTIMA I LA FLETXA DEL TEMPS

2.1. El propòsit fonamental d'aquestes tres sessions és *rescatar la veu de la víctima*. Aquest rescat no consistirà simplement a reconstruir el que *diu* la víctima, sinó a reivindicar la seua *autoritat epistèmica*. Defensaré que qui ha patit en la seua carn certes formes de dany, certes atrocitats, es troba en una situació epistèmicament privilegiada per a conèixer la realitat moral d'aqueix dany i d'altres de semblants.

Amb això no vull dir que la mirada de la víctima siga *necessàriament* lúcida o perspicax, puix que el dany patit pot impedir-li distanciar-se'n suficientment, pot enterbolir la seua ànima amb el núvol del *ressentiment*,

per bé que, com veurem, no tota forma de ressentiment és distorsionadora.

2.2. Aquesta reivindicació de l'autoritat de la víctima involucra, inevitablement, la descripció dels mecanismes mitjançant els quals el botxí (i qui s'hi veu com un mer espectador) distorsiona la veritat que la víctima sent la imperiosa necessitat de revelar.

Sols mitjançant la identificació dels *mecanismes de distorsió* que afecten el botxí, l'espectador i la víctima, podrem discriminar les veus que ofereixen un *testimoniatge verídic* de les que menteixen o s'autoenganyen. La víctima de la qual parlarem a partir d'ara és la víctima que ha evitat la distorsió, que ha estat capaç de fer front a la seua experiència sense desviar la mirada.

2.3. La veu de la víctima és, com he dit adés, inevitablement *retrospectiva*, sols així pot donar testimoniatge del dany que li van causar. Dificilment la seua veu podrà no sols ser escoltada sinó simplement articulada mentre el dany és causat. En el moment del dany, la veu de la víctima queda reduïda a un crit o un gemec.

Rescatar la veu de la víctima no comporta sols una recuperació de la *memòria*, sinó el seu *trasbalsament*, ja que, mentre la veu de la víctima no s'escolta, la representació que tenim de la història és la del botxí, la de qui acaba amb la daga empunyada. I, si tinc raó en defensar que aquesta representació està essencialment distorsionada, aleshores la representació de la víctima no sols serà radicalment *diferent* de la del botxí, sinó que ens donarà accés a la realitat moral de la història, que el botxí tractava d'ocultar.

Seguint Jean Améry, podem dir que un *món humà* és un món en el qual se satisfan certes expectatives, és a dir, l'expectativa que

(a) ningú no m'agredirà³

i l'expectativa que

(b) si algú m'agredeix (o em trobe en estat de necessitat), altres acudiran en el meu auxili i em protegiran.⁴

És difícil d'especificar la natura d'aquestes expectatives. No són expectatives que hom cancel·le simplement perquè sàpia que no es compleixen, i cal sentir en la pròpia carn (o en la d'algú molt pròxim) com efectivament s'hi frustran. La víctima abandona la primera d'aquestes expectatives en rebre el primer colp, i la segona en comprendre que aqueix colp roman ocult al món, que està aïllada. Aquest aïllament és inicialment sols físic (la tortura es practica en llocs amagats) i troba consol en la idea que, després de l'alliberament (si s'esdevé), els altres acudiran en el seu auxili i tractaran de reparar el dany. En abandonar la cel·la de càstig, en tractar d'incorporar-se al món de la llar, la víctima comprèn que el seu aïllament és força més pregon, que els altres *no volen* o *no poden* escoltar la seua història i, en aquest punt, es veu truncada la segona expectativa.

2.4. Ara bé, encara que la *veu* de la víctima parla del dany patit, d'experiències del passat, la seua *mirada* està orientada cap al futur, puix que el dany causat en el *passat* perviu en el *present* com una ferida que mai no cicatritza i està permanentment a la recerca d'alguna forma de reparació que li permeta d'obrir-se al futur, de reconciliar-se amb el món.

El dany que roman en la víctima vol que, en contra de la tendència natural,

la fletxa del temps s'orienta cap al passat, rescate la veritat que hi estava sepultada, perquè sols així hi ha un futur per a la víctima, sols així la fletxa del temps pot recuperar la seua orientació natural cap al futur i obrir a la víctima —però no sols a ella— la possibilitat de viure en un món identificable com a humà.

2.5. Aquest escrit arranca del testimoniatge d'éssers humans que han patit en la seua carn l'impacte de l'extrem esmolat de la daga i han fet un esforç per no desviar la mirada, encara que aquesta lucidesa tingués un cost significatiu per a les seues vides. En concret, la reflexió caminarà de la mà de tres testimonis: Primo Levi, Claude Eatherly i Jean Améry. El propòsit de la reflexió és articular, a partir d'aquest escrit, un esquema de l'estructura del dany que ens permeta de millorar la nostra comprensió dels mecanismes que fan possible les massacres, la presència de la monstrositat.

Primo Levi i Jean Améry són supervivents d'Auschwitz, mentre que Claude Eatherly és el pilot que realitzà el vol de reconeixement previ al llançament de la bomba atòmica sobre Hiroshima. La seua és certament la veu d'un botxí, però d'un botxí que, a desgrat de l'afany de l'opinió pública americana per tractar-lo com un heroi, se sent profundament culpable, té una percepció punyent de l'atrocitat que ha comès i aquesta circumstància el situa en una relació privilegiada amb les víctimes, per tal com Eatherly s'atreu a complir la condició que permet a la víctima d'obrir-se al futur, val a dir: reconèixer la veritat moral del dany que havia causat.

II

PRIMO LEVI: LA VERGONYA

3. LA MEMÒRIA GENUÏNA VS.
LA IMATGE ESTEREOTIPADA (I IDÍL-
LICA) DE L'ALLIBERAMENT

La imatge idíl·lica (i estereotipada) de l'alliberament com un esclat d'alegria i de germanor és la que manté viu el presoner mentre es troba al *Lager*, és la meta a la qual el presoner tem no arribar perquè la dallà de la mort segueix abans la seua vida; però del que mai no dubta és que el seu alliberament, si mai s'esdevé, serà inevitablement un moment intens d'alegria i retrobament.

Després d'un *esforç de la memòria*, Levi descobreix que el sentiment que realment acompanyà el seu alliberament no va ser, com en el cas de molts altres presoners, ni l'alegria ni el retrobament, sinó *la vergonya i la culpa*.

El pes de la imatge estereotipada és *tan reconfortant* que hom tendeix a sepultar l'experiència real sota aqueixa imatge: «... La convenció preval sobre la memòria genuïna: 'qui és alliberat de l'esclavitud en gaudeix, jo n'he estat alliberat, per tant, també n'he gaudit'.»⁵

4. UN DILEMA INTERESSAT

4.1. És un fet que Primo Levi, com molts altres presoners, va sentir vergonya. Vergonya de què? Vergonya d'haver estat *envilits* (a) per haver acceptat les més terribles humiliacions simplement per seguir viu;⁶ (b) per no haver acudit en auxili d'altri i faltar doncs al deure de socors;⁷ (c) per haver comprès que sense la participació dels presoners els camps no haurien pogut

funcionar: al cap i a la fi, els jueus eren part de la màquina nazi d'extermini, col·laboraven en la construcció dels camps, en la producció industrial, en l'eliminació dels cossos dels jueus gasejats. Vergonya (d) en adonar-se que si un ha sobreviscut és a costa dels millors, dels qui es negaren a col·laborar, dels vertaders testimonis⁸ i també (e) la vergonya del món, la vergonya del que un ésser humà és capaç de fer a un altre, encara que hom no estiga directament implicat en aqueixa acció.⁹

La vergonya naix de la percepció que hom no ha fet res per evitar aquest enviliment, encara que aquest no fer res es produeix en unes circumstàncies en les quals a ningú no se li pot *exigir raonablement* que ho faci.

4.2. Un *dilema interessat*: És fàcil pensar que el sentiment de vergonya (o de culpa) és o bé irracional i, per tant, ha de ser tractat com una patologia o bé és racional i, per tant, la víctima n'és responsable i ha de ser condemnada.

5. LA PRIMERA OPCIO:

SI EL SENTIMENT DE VERGONYA
(O DE CULPA) ÉS IRRACIONAL,
HA DE SER TRACTAT COM
UNA PATOLOGIA

5.1. Hom podria pensar que el sentiment de vergonya de Levi és *irracional*, ja que, en les condicions de vida del camp, el marge de maniobra del presoner era molt reduït; que més aviat caldria considerar herois els qui s'hi resistiren, en lloc d'acusar els qui no van ser capaços d'actuar, de fer alguna cosa. És irracional, es podria dir, perquè hi ha una *desproporció* entre les condicions del camp i les condicions en les quals estaria

justificat que hom s'averonyira de certes actuacions o negligències pròpies.

Ara bé, si aquest sentiment és irracional, sembla que hauríem de tractar-lo com un trauma, com una patologia, davant la qual la resposta adequada és tractar de guarir la ferida, de cicatritzar-la, i *esborrar* d'alguna manera la petjada del passat. Aquesta mena de resposta obri el futur de la víctima, i esborra el passat com un llast: nega que la víctima siga dipositària d'una veritat de la qual la seua vergonya és alguna cosa més que un símptoma.

5.2. El problema no és que hi haja un capteniment patològic, és que aqueix capteniment patològic es considere totalment irracional, que no respon a una veritat. Amb quin criteri de racionalitat podem dir que la resposta a una acció monstruosa pot ser desmesurada?

5.3. Levi (com Eatherly i Améry) gaudeix d'una pregona *salut moral*, però la salut moral no sempre és compatible amb el *benestar psicològic*.

La teràpia psicològica pretén ser axiològicament neutra, però de fet tracta el benestar psicològic com a valor màxim. D'aquesta manera, la teràpia psicològica es posa del costat del botxí, per tal com desacredita la legitimitat d'una disciplina científica que tinga en consideració la veritat moral de l'agressió i presenta la veu de la víctima com a malaltissa.

Veiem, doncs, que la neutralitat axiològica no és possible en una disciplina terapèutica, puix ignorar la significació moral de certs actes no és moralment neutre. Una noció de teràpia més sofisticada hauria de reconèixer que, en el cas de Levi, no hi ha res per guarir, que, de vegades, l'única

resposta *humana* involucra una renúncia al benestar psicològic.

5.4. És cert que *la psicoanàlisi* sembla descansar en una recuperació del passat, però no està interessat en la veritat, sinó en la fantasia que esclavitzava el pacient. En la recuperació psicoanalítica del passat no hi ha la necessitat de reconeixement per part d'un altre d'una *veritat* sepultada. És per això que és igual que siga una fantasia.

6. LA SEGONA OPCIO:

SI EL SENTIMENT DE VERGONYA
ÉS RACIONAL, LLAVORS
LA VÍCTIMA N'ÉS RESPONSABLE
I HA DE SER CONDEMNADA

6.1. Esgarrifa pensar que, qui així argumenta, ho fa des del món càlid de la llar, sense haver-se enfrontat a una situació límit com la que van patir en les seues carns Primo Levi i tots els supervivents dels camps d'extermini nazis. El judici que així es realitza és, en primer lloc, frívol i, en segon terme, injustificat.

6.2. Injustificat perquè, si hi ha cap sentit en què la víctima és responsable, és el sentit en què hom pot ser responsable de les seues accions fins i tot en situacions que no cauen sota el seu control, en les que el seu marge de maniobra és quasi inexistent (entre altres coses perquè és part de la situació que les seues capacitats deliberatives estiguen significativament disminuïdes).

Ara bé, en tals casos, encara que el sentiment de culpa o de vergonya siga legítim i puguem reconèixer-lo com una resposta apropiada a la situació, encara que puguem admirar aqueixa resposta emocional per part de Levi, d'això no se segueix que les

terceres persones puguen exigir alguna cosa als supervivents.

No és que Levi haja fet alguna cosa per la qual nosaltres puguem o hàgem de condemnar-lo, sinó que Levi ha fet (o deixat de fer) alguna cosa de la qual se sent culpable i, com a màxim, el que nosaltres podem fer és reconèixer la legitimitat d'aqueix sentiment i admirar la seua valentia per no ocultar-lo i tractar de ser-ne fidel en el seu comportament ulterior.

6.3. L'estratègia de condemnar la víctima, encara que aparentment pretén subratllar la importància que cadascú assumeix la seues responsabilitats, sol servir a l'interès oposat, a saber: el d'exculpar a qui acusa. «Si les víctimes del genocidi no van ser capaces d'assumir les seues responsabilitats, com se'ns pot exigir a nosaltres, a les terceres persones, que hi féssim res?»

Veiem, doncs, per què aquesta segona opció no sols és frívola i injustificada, sinó que constitueix una subtil maniobra de les terceres persones per distanciar-se de l'experiència de la víctima i evitar assumir el grau de responsabilitat que els correspon.

7. El botxí i les terceres persones se situen fàcilment en la perspectiva de qui examina acuradament, de qui determina la racionalitat de les emocions alienes i, no obstant, el seu procedir respon a una maniobra d'ocultació, que, per tant, desacredita l'autoritat epistèmica que ells mateixos s'atribueixen. Tant quan, des de la neutralitat teòrica de la ciència, es presenta com a patològica l'experiència de Levi com quan se l'acusa tàcitament de no haver assumit les seues responsabilitats estem tractant de segrestar la veu de la víctima, de soterrar la veritat moral que reivindica amb el propòsit, entre

altres, de continuar mantenint la nostra confiança en el món.

La resposta dels americans davant dels sentiments de culpa de Claude Eatherly reforça la nostra percepció de les dificultats a què hem d'enfrontar-nos per a recuperar la veritat moral del dany causat. En el pròxim apartat veurem, en primer lloc, que els americans van triar la primera opció del dilema interessat davant dels sentiments d'Eatherly i, en segon terme, descriurem els mecanismes d'ocultació que van fer possible l'acció mateixa.

III

CLAUDE EATHERLY: LA CULPA

8. LA HISTÒRIA

DE CLAUDE EATHERLY

8.1. Claude Eatherly pilotava l'avió que llançà la bomba atòmica sobre Hiroshima. En tornar als EUA, fou aclamat com un heroi per la societat nord-americana. Ell, però, començà a sentir terrors nocturns, se li apareixien els rostres de les seues víctimes, intentava apaivagar les seues depressions amb alcohol. El 1950 prova de suïcidar-se amb barbitúrics, encara que després es va sotmetre voluntàriament a un tractament de sis setmanes en un hospital militar de Waco.

A començaments de 1953, comet petits delictes. Entre altres coses, atraca un banc sense endur-se'n els diners. L'internaren de bell nou en l'hospital militar de Waco, i el director descrivia el seu estat mental amb aquestes paraules: «Un cas clar de canvi de personalitat. Pacient sense cap sentit de la realitat. Por, tensions mentals creixents, reaccions emocionals esmussades, al·lucinacions».¹⁰

8.2. El contacte amb Günther Anders permet a Claude Eatherly d'interpretar la naturalesa del seu patiment, reconèixer que els seus malsons i els seus comportaments neuròtics són un indicatiu de la seua *salut moral*, són l'única resposta *proporcionada* a la monstruositat dels seus actes.

9. LA CARTA D'ANDERS I LA RESPOSTA D'EATHERLY

9.1. Günther Anders envia una primera carta a Eatherly en la qual l'adverteix que el seu malestar no té consol possible: «Vostè ha deixat al darrere 200.000 morts. I com podem generar un patiment que abaste 200.000 morts? Com pot hom penedir-se per 200.000 morts? No sols no pot vostè, no sols no podem fer-ho nosaltres, no pot fer-ho ningú». ¹¹ I, arran d'aquesta carta, Eatherly respon: «Tinc la sensació que vostè em comprèn millor que cap persona més, llevat del meu metge i amic... Günther, és un plaer escriure-li i, a través de la nostra correspondència podem arribar a formar una amistat de confiança i comprensió». ¹²

9.2. Per què se n'alegra Eatherly? Els textos que he extret de la carta d'Anders tenen un *context* que fan que Eatherly, en lloc de sentir-se desconsolat o ferit per les paraules d'Anders, descobreixca en ell un germà, algú que el comprèn. El que Anders comprèn, i la resta no (excepte el metge d'Eatherly, que *se sent obligat* a prendre decisions en contra de la seua percepció), és la *veritat moral* de l'acció d'Eatherly i que l'única resposta *humana* davant d'aquesta veritat és el pesar, el remordiment i l'acció per tractar de reparar el que és irreparable, per acompanyar les víctimes i per tractar d'evitar que es torne a produir. ¹³

9.3. Eatherly estava envoltat de persones que interpretaven el seu desassossec com una *mera* patologia que havia de ser tractada per la psiquiatria o la psicologia. En canvi, Anders li mostra que tota l'activitat clínica està dirigida a escamotejar el que realment l'angunia: la veritat moral del dany causat.

Els metges es prenen seriosament la *seua reacció* (recerca del benestar psicològic) davant la seua acció en lloc de prendre's seriosament l'*acció mateixa* (veritat moral). Volen ensenyar-lo a enfrontar-se a la seua *reacció*, evitar que el paratitze, que li impedisca funcionar adequadament, en lloc de col·laborar en l'elaboració d'una resposta *humana* a l'*acció*. ¹⁴

9.4. La resposta habitual davant la desgràcia és *esborrar el passat* i continuar vivint com abans (con en el cas de Joe Stiborik, qui també participà en el llançament de la bomba sobre Hiroshima). Quan això no funciona i algú, com Eatherly, té disfuncions comportamentals, el que cal aconseguir amb els recursos de la medicina i de la psicologia és el que Joe va obtenir espontàniament: *esborrar i continuar*. Qui no actua així és literalment tractat com un dement; altrament, els americans haurien d'acceptar que el sentiment de culpa d'Eatherly respon a la realitat moral de la seua acció i, per tant, haurien d'acceptar també la seua pròpia culpabilitat, ja que ells també participaren en el complex engranatge que menà al llançament de la bomba. Si Eatherly com a simple peça d'un immens mecanisme és culpable, aleshores, en major o menor grau, la resta de les peces també ho són. Els americans optaren, com veiem, per la primera opció del dilema interessat: presentar els sentiments de culpa i els re-

mordiments d'Eatherly com una resposta patològica i, per tant, irracional. Examinem, seguidament, la col·laboració en el llançament de la bomba d'Hiroshima.

10. LA MECANITZACIÓ DE L'ÉSSER

10.1. En llançar la bomba sobre Hiroshima, Eatherly va actuar com una peça de la immensa maquinària de guerra nord-americana, com la darrera peça d'aquesta maquinària. Abans que ell, hi havia els físics que treballaven aferrissadament per enllestir la bomba abans que acabàs la guerra; Truman, que prengué la decisió, i la societat americana, que no volia saber i la reacció de la qual Truman no temia.

Eatherly és un símbol d'un nou mode de culpabilitat: el que Anders denomina «innocentment culpables», que ens afecta a tots com a membres d'una societat altament desenvolupada tecnològicament.¹⁵

10.2. En una societat mecanitzada aquesta mena de culpabilitat es veu afavorida per la creixent desproporció entre la nostra *capacitat de producció* i la nostra *capacitat de representació*. La primera es veu incrementada per dos factors: (a) el desenrotllament tecnològic facilita que un petit esforç per part d'un individu, premer un botó, pugui causar la mort i el patiment de centenars de milers de persones com va ocórrer en Hiroshima; (b) la divisió social del treball reforça aqueixa situació ja que permet que contribucions nímies per part de cadascun dels individus implicats puguin posar en marxa maquinàries de destrucció extremadament eficients i espantoses. En un món mecanitzat, la diferència entre la mà i la daga no és essencial, totes dues són peces d'un mecanisme immens.

El desenvolupament tecnològic i la divisió del treball no sols contribueixen a incrementar la capacitat de producció, sinó a disminuir la capacitat de *representar-nos* el vertader abast dels nostres actes, a perdre de vista el producte final de la cadena de treball en què participem. Podem, doncs, contribuir a realitzar accions atroces amb la consciència totalment tranquil·la, gràcies precisament a aquesta desproporció entre la nostra capacitat de producció i la nostra capacitat de representació.

Primo Levi al·ludeix, com ja hem vist, a un altre tipus de *desproporció* quan diu, sobre els qui, com ell, van sobreviure al camp d'extermini, que: «... En el pla racional, no hi havia gaire de què avergonyir-se, però la vergonya hi era igualment».¹⁶ No era racional avergonyir-se d'estar vius i que altres haguessen mort, sentir-se culpable per no haver acudit en ajuda d'un altre en aqueixes condicions extremes en què la pròpia vida estava amenaçada, perquè són circumstàncies en què els codis normals de responsabilitat no poden aplicar-se o, dit d'una altra manera, perquè no està clar el que se li pot exigir a una persona en aqueixes circumstàncies de fam, fred, esgotament i humiliació. I, no obstant, sent vergonya, una vergonya *desproporcionada* respecte a la seua capacitat de resposta i, per això, sembla irracional.

Em pregunte si en aquesta segona desproporció no deu estar la clau per a contrarestar la primera, si el més racional no seria conrear aqueix sentiment inicialment desproporcionat de culpabilitat de què parla Levi per a evitar precisament que l'altra desproporció, la que deriva de la nostra mecanització, ens faci insensibles al dany que genuïnament causem. La maquinària d'un univers mecanitzat, del qual el nazisme

és una expressió esgarrifosa, funciona precisament perquè hom només pot sentir-se culpable si se sent *desproporcionadament* culpable, perquè, al cap i a la fi, hom no és més que una petita peça d'una maquinària immensa, la seua capacitat de resposta és molt limitada, insignificant des del punt de vista de la màquina social. Sembla, per tant, que en una situació com la nostra l'única resposta que permet nodrir la idea d'un món humà és el cultiu d'una sensibilitat moral *desproporcionada*.

10.3. Aquesta noció de desproporció està relacionada amb la idea d'*immediatesa*, amb la urgència d'articular criteris d'*immediatesa moral* que no s'atinguen a la *immediatesa espacial*.

En primer lloc, sembla raonable pensar que hi ha una connexió estreta entre *immediatesa i resposta moral*: «la resposta moral ha de ser proporcionada a la immediatesa del cas».

Atesa la nostra sensibilitat moral, algunes peces poden representar-se amb més claredat (o és possible que no puguem deixar de representar-se) el dany monstruós que causen com a part de la maquinària. Hem de dir, per això, que el pilot és més responsable que Truman o que els qui treballaven afanyadament al laboratori per tenir enllestida la bomba abans que acabàs la guerra?

Hi ha, sens dubte, una connexió entre responsabilitat i immediatesa. El problema és que, en un món altament mecanitzat, aquesta noció d'immediatesa no es pot determinar en funció exclusivament de la facilitat amb la qual el dany causat pot revoltar la sensibilitat del botxí per tal com molts aparells estan dissenyats precisament per a causar el dany sense revoltar la sen-

sibilitat ni de l'executor directe ni de les masses adormides.

10.4. *El doble enfosquiment*. Tot això condueix a un món no sols fosc, sinó que ens *oculta el seu enfosquiment* a través de mecanismes que ens impedeixen representar-nos tant les conseqüències dels nostres actes com el fet que no ens les representem:

... D'aqueixos *homes foscos de l'època tècnica* el màxim interès és *mantenir-nos en la foscor amb relació a l'enfosquiment del nostre món...*

Si ahir la tàctica consistia a *excloure* de tota il·lustració els qui no tenien poder, avui consisteix a *fer creure* que tenen llums els qui no veuen que no veuen.¹⁷

Tanmateix, la víctima sols pot reconciliar-se amb el món, obrir-se al futur, si el botxí i els seus còmplices més o menys silenciosos reconeixen la veritat moral del dany causat, si aqueixos mecanismes de distorsió són, d'alguna manera, desactivats. Jean Améry cultiva, com seguidament veurem, els seus ressentiments precisament per mantenir viu en ell la necessitat d'aqueixa denúncia, d'aqueix reconeixement.

IV

JEAN AMÉRY EL VALOR MORAL DEL RESSENTIMENT

11. LA CONDICIÓN SUBJECTIVA DE LA VÍCTIMA

11.1. «Descriure la condició subjectiva de la víctima»¹⁸ és un dels objectius centrals del llibre de Jean Améry *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. I, com remarca

en el capítol «Resentimientos», un dels ingredients de la seua condició de víctima (ateses les circumstàncies històriques de la postguerra a Alemanya) és el *ressentiment*.

El ressentiment naix quan el sentiment de *venjança o d'enveja* vindrà acompanyat d'una consciència de la pròpia *impotència* per a expressar o per a descarregar aqueixos sentiments amb accions que satisfacen la set de venjança o permeten obtenir els béns que s'envegen.

Aquesta emoció està mal vista tant pels *moralistes* com pels *psicòlegs*. Per als primers, el ressentiment és una màcula, alguna cosa reprotxable, la víctima ha d'assumir el seu patiment passat com el botxí la seua culpa.

Per als *psicòlegs*, el ressentiment (com la culpa d'Eatherly) de la víctima forma part d'una síndrome que cal tractar adientment per tal d'alliberar-ne la víctima, per tal d'aconseguir que la seua vida s'oriente cap al *futur*, que és el sentit *natural* del temps, i no siga esclava del *passat*.

11.2. Aquest descrèdit del ressentiment és accentuat per la lectura que en fa Nietzsche¹⁹ en la seua genealogia de la moral (i que posteriorment recull Max Scheler)²⁰ on es presenta el ressentiment com a *distorsionador*, com a *falsejador*, fins al punt que genera una *transmutació dels valors*.

El ressentiment tendeix a descarregar-se mitjançant la negació dels valors que percep i que foren l'origen del sentiment de venjança o d'enveja reprimits. Aquesta transformació pot manifestar-se de diverses maneres: o bé negant tot valor a la persona que envegem o bé menyspreant qualsevol aspecte del món que ens atrau.

Però, com mostrà Nietzsche, la forma més eficient de distorsió pròpia del ressen-

timent és la que genera una *transmutació dels valors*, és a dir, que hom acaba afirmant com a valors les qualitats oposades a les que envejava inicialment.

Per a dur a terme aquesta transmutació cal que, d'alguna manera, els valors inicials es *transparenten* per tal que la persona ressentida pugui *negar-los* i, finalment, *invertir-los*. Sembla, doncs, que un element constitutiu del ressentiment és la seua tendència a *distorsionar*, a negar els valors que d'alguna manera percep.

I, tanmateix, Améry pretén mostrar que en el seu ressentiment nia una *veritat moral*. Defensa que, en determinades condicions històriques, el conreu del ressentiment cap als botxins i cap als qui es consideren merament espectadors és l'única manera com la víctima pot conservar la seua humanitat, ja que el ressentiment actua com un esperó constant per traure a la llum la *veritat moral* del dany causat: «Els meus ressentiments existeixen amb el propòsit que el delicte adquireisca realitat moral per al criminal».²¹

11.3. El ressentiment d'Améry no naix mentre es troba en el camp d'extermini, ni de manera immediatament posterior al seu alliberament. De fet, Améry confessa que, en el moment del seu alliberament, es va sentir per primera vegada reconciliat amb el món, en harmonia amb el curs de la història.

El ressentiment sorgeix a la vista de la representació que del passat nazi es fa a l'Alemanya de la postguerra. El detonador va ser la conversa amb un comerciant al menjador d'un hotel al sud d'Alemanya: «Bastava amb converses com la que vaig mantenir amb un comerciant del sud d'Alemanya mentre em desdejunava en cert hotel.

Aquell home intentava convèncer-me, no sense abans informar-se cortesament si era jueu, que en el seu país no existia l'odi racial. Assegurava que el poble alemany no guardava rancor al poble jueu; com a prova al·ludia a la generosa política de reparació promoguda pel govern, com, per altra banda, reconeixia el jove Estat d'Israel...». ²²

Davant actituds com les del comerciant, i no sols d'ell, sinó també de moralistes i psicòlegs que inviten a una *superació* del passat que consisteix, més aviat, a *esborrar-lo*, Améry es troba a si mateix reprotxant-li «...tossudament a Alemanya els dotze anys de règim hitlerià, em corcava al meu interior l'idil·li industrial de la nova Europa i els majestuosos salons d'Occident». ²³

A Améry l'amoïnen, com veiem, elements i situacions que ell mateix considera valuoses, es ressent d'aqueixos èxits. Tanmateix, ell, en contra de moralistes i psicòlegs, considera que ha de conrear aquest ressentiment per tal de recuperar la veritat moral que roman soterrada i de la qual se sent dipositari: «Sols jo estava, iestic, en possessió de la veritat moral dels colps que encara avui em ressonen en el crani i, per tant, em sent legitimat a jutjar, no sols pel que fa als executors, sinó també a la societat que només pensa en la seua supervivència». ²⁴

12. EL RESENTIMENT I LA FLETXA DEL TEMPS

12.1. La persona ressentida té certament trastocat, dislocat, el sentit natural del temps, que s'orienta cap al futur, i insisteix a retornar al passat per revertir allò que és irreversible.

Encara que el retorn *material* al passat per desfer el que allí va ocórrer no té sentit,

això no exclou la possibilitat d'un retorn *moral* al passat. Aquest retorn cap al passat no sols és possible sinó que, per a la víctima, és imprescindible perquè sols si el botxí, i el qui es veu a si mateix com a mer espectador, reconeix la veritat moral del dany causat, podrà la víctima *reconciliar-se* amb el món: «L'home moral exigeix la suspensió del temps; en el nostre cas, responsabilitzant el criminal del seu crim. D'aquesta manera, aquest últim podrà, consumada la reversió moral del temps, relacionar-se amb la víctima com un semblant». ²⁵

12.2. Hem descrit alguns dels mecanismes que dificulten que la reversió moral del temps tinga lloc. En el cas de la vergonya de Levi, el dilema interessat revela que el botxí i les terceres persones poden refugiar-se en la noció de racionalitat per a desacreditar la seua veu, ja siga presentant els seus sentiments com a patològics ja siga degradant moralment la víctima. L'examen de la resposta dels americans davant del sentiment de culpa d'Eatherly ens ha conduït a un lloc semblant. I l'examen de les condicions que van fer possible la seua col·laboració en el llançament de la bomba sobre Hiroshima, és a dir, la creixent desproporció entre la nostra capacitat de produir dany i la nostra capacitat de percebre-ho, ens ha permès descobrir el doble enfosquiment del món en les societats tecnològicament avançades. Però tots aquests mecanismes descansen en un de més bàsic, a saber: la por a l'arbitrarietat del botxí i la necessitat d'habitar un món humà.

Si les terceres persones es deixen convèncer pel discurs del botxí, si queden atrapades en el dilema interessat, si no tracten de veure més enllà de la seua petita contribució en un immens mecanisme, és en gran part

perquè els espanta la idea de descobrir que l'acció del botxí és genuïnament arbitrària, que no es pot confiar en l'autoritat i, per tant, que les expectatives que constitueixen el món humà estan injustificades.

12.3. Un *món humà* és un món on puc esperar (*a*) que sols em toque la pell qui jo vulga i (*b*) que, si em trobàs en cas de necessitat o algú em causàs dany, i doncs violentàs la condició (*a*), els altres acudirien en el meu auxili.

Pel mer fet d'haver patit dany, la víctima sap que la condició (*a*) ha estat irreversiblement vulnerada, l'única manera de recuperar la confiança en el món és a través de la condició (*b*), és a dir, que els altres acudescuen en el seu auxili per reparar simbòlicament el dany. Aquesta reparació simbòlica requereix: (1) el reconeixement que el dany ha estat causat i (2) la condemna del botxí. Sense l'exercici de la memòria no es possible satisfer (1) i, per tant, tampoc (2). Podem dir, en conseqüència, que sense la recuperació del passat no hi ha cap manera perquè la víctima pugui confiar en la possibilitat de viure en un món humà ja que tant (*a*) com (*b*) serien necessàriament violentades.

Una qüestió important és: per què sols la víctima? Aqueix no «poder confiar» expressa solament un fet cru (el fet que la víctima, a causa del seu trauma no pot confiar) o, més aviat, un fet normatiu (si confiem, la nostra confiança no està justificada. No podem confiar *justificadament*)? En aquest darrer cas és la víctima qui es troba més a prop de la veritat. No és la seua desconfiança la que és irracional, sinó, ben al contrari, és la confiança dels qui es veuen com a mers espectadors la que està injustificada.²⁶

Si els qui es veuen com a mers espectadors no descobreixen la necessitat de res-

pondre al dany causat, demostren que estan cecs al paper que un món humà reclama d'ells, és a dir, socórrer la víctima, contribuir a recobrar l'ordre moral danyat, tal com s'especifica en la condició (*b*). Se segueix d'aquesta condició que coherentment hom no pot romandre com a mer espectador davant el dany i pretendre alhora que viu en un món humà. Hem vist que, a més a més, una de les raons més poderoses per les quals les terceres persones eviten de satisfer (*b*) és precisament perquè *necessiten* mantenir llur confiança en el món i atendre la víctima comporta habitualment el reconeixement que aqueixa confiança està injustificada. És a dir, la nostra necessitat de confiar en el món ens duu a desatendre les exigències d'un món humà i, per tant, a minar les condicions en les quals aqueixa confiança estaria justificada. □

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- AMÉRY, J. (2001), *Más allá de la culpa y de la expiación*, València, Pre-Textos.
- ANDERS, G. (2001), *Nosotros, los hijos de Eichmann*, Barcelona, Paidós.
- CORBÍ, J. E. (en premsa), «The loss of confidence in the world: the victim, the torturer, and the third person», Kluwer Publishing Company.
- ANDERS, G. i E. EATHERLY (1989), *Burning conscience: the cult of Hiroshima*, Nova York, Paragon House.
- LEVI, P. (2000), *Els enfonsats i els salvats*, Barcelona, Edicions 62.
- NIETZSCHE, F. (1998), *La genealogia de la moral: un escrit polèmic*, Barcelona, Edicions 62.
- SCARRY, E. (1985), *The Body in Pain*, Oxford, Oxford University Press.
- SCHOLER, M. (1998), *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós.